

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

СИБИРЬ И РУССКИЙ СЕВЕР
ПРОБЛЕМЫ МИГРАЦИЙ
И ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ
(XVII — НАЧАЛО XXI ВЕКА)

Ответственный редактор
доктор исторических наук *А.В. Бауло*

Новосибирск
Издательство Института археологии и этнографии СО РАН
2014

УДК 314.04(470.0+571)+39(=161.1)
ББК Т52(251=Р)+Т52(23=Р)+Т3(2Р5)
С341

Утверждено к печати
Ученым советом Института археологии и этнографии СО РАН

Авторы

*Е.Ф. Фурсова, А.Б. Пермиловская, А.В. Черных, А.С. Зувев, А.А. Люцидарская,
А.Ю. Майничева, Е.И. Глухих, А.И. Голомянов*

Рецензенты

доктор исторический наук *О.М. Рындина*,
доктор исторических наук *О.Н. Шелегина*,
кандидат исторический наук *В.А. Бурнаков*

*Исследование проводилось при финансовой поддержке РГНФ (проект № 10-01-00470а
«Сибирь и Русский Север: проблемы миграций и этнокультурных взаимодействий
(XVII – начало XXI века)»).*

Издание осуществлено в рамках программы НИР IX.81.3.3. «Русские и славянские переселенцы в Сибири и Арктике: опыт культурно-хозяйственного освоения территорий».

*Руководитель проектов
доктор исторических наук Е.Ф. Фурсова*

Сибирь и Русский Север: проблемы миграций и этнокультурных взаимодействий (XVII – начало XXI века) / Е.Ф. Фурсова, А.Б. Пермиловская, А.В. Черных и др. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2014. – 296 с.

ISBN 978-5-7803-0245-2

В коллективной монографии ученых Сибирского и Уральского отделений РАН всесторонне рассмотрена проблема включенности севернорусского компонента в культурную среду крестьян-старожилов Урала, Западной и Восточной Сибири. На новых полевых и архивных материалах показаны особенности традиционно-бытовой культуры первопоселенцев Сибири и их потомков, прослежены процессы сохранения и трансформации традиций, перенесенных на новые земли.

Книга адресована этнографам, историкам, культурологам, музейным работникам, а также широкому кругу читателей, интересующихся русской культурой, народной речью, обрядностью и фольклором.

УДК 314.04(470.0+571)+39(=161.1)
ББК Т52(251=Р)+Т52(23=Р)+Т3(2Р5)

ISBN 978-5-7803-0245-2

© ИАЭТ СО РАН, 2014
© Коллектив авторов, 2014

ВВЕДЕНИЕ

Проблема миграций и этнокультурных взаимодействий русского этноса во времени и пространстве на обширных территориях Русского Севера, Северного Урала и Сибири разрабатывалась по трем направлениям.

Во-первых, изучались исходные модели – базис этнической культуры первичной территории проживания, в данном случае – Русского Севера. Совершенно очевидно, что Русский Север воспринимается авторами не как географическое понятие, а как место развития самобытной модификации русской культуры и особое культурное пространство, дававшее переселенческие импульсы на Северный Урал и в Сибирь.

Во-вторых, предпринята попытка реконструкции переселенческих традиций и их трансформаций на восточных рубежах России в среде урало-сибирских крестьян на материалах территориальных, культурных, конфессиональных, диалектных групп XIX–XX вв.

В-третьих, проводился сравнительно-исторический анализ переселенческих традиций с исходными моделями Русского Севера и Северного Урала. Это позволило всесторонне рассмотреть вопрос о включенности севернорусского компонента в культурную среду крестьян-старожилов Урала, Западной и Восточной Сибири. Сибирский историк Л.М. Горюшкин отметил, что разработка исследовательских программ об историческом опыте освоения Урала и Сибири едва ли может быть плодотворной без познания взаимодействия этих сопредельных регионов. Это, в свою очередь, возможно лишь при условии научных контактов и совместных поисков исследователей Сибири и Урала [Горюшкин, 1989, с. 27]. Перед группой авторов из Уральского и Сибирского академических центров стояли еще более обширные задачи: сравнительное этнографическое исследование различных групп не только Урала и Сибири, но и более ранних, исходных территорий – Северной Руси и Поморья.

Освоение обширных территорий Западной и Восточной Сибири справедливо оценивается исследователями как крупнейшее явление не только в средневековой истории Руси, но и российской истории в целом. Переселенческие потоки с Русского Севера на Урал и далее в сибирские земли сформировали постоянное старожильческое население и привели к образованию новых локальных этнокультурных групп русских.

К настоящему времени собран материал, позволивший провести исследования по проблемам сохранения и трансформации традиционной культуры Русского Севера, ряда районов Урала и Сибири. Историография традиционной культуры крестьянства Русского Севера XIX – начала XX в. весьма обширна и разнообразна по времени создания трудов, тематике исследований, методам работы и источниковой базе. К началу XX в. в науке сформировалось устойчивое представление о Русском Севере как своеобразном «заповеднике» для изучения истоков русской культуры. В этот период вышли фундаментальные труды М. Красовского и В.В. Суслова, публиковались материалы по этнографии Пинеги, Мезени, Северной Двины и Поважья Ф.А. Арсеньева, В.И. Даля, М.Б. Едемского, П.С. Ефименко, Н.А. Иваницкого, С.В. Максимова и др. В целом к началу XX в. силами историков, этнографов, фольклористов, искусствоведов и архитекторов были созданы предпосылки для комплексного исследования культуры Русского Севера как самобытной целостности в контексте русской культуры. Изучение Русского Севера продолжили в 1940–1970-е гг. Е.Э. Бломквист, Д.К. Зеленин, Н.И. Лебедева, Г.С. Маслова, И.В. Маковецкий и др.

Новый подход к данной проблематике в 1960–1970-е гг. открыла теория К.В. Чистова о вторичной архаике Русского Севера как носительнице «генофонда» русской культуры в целом. Поиск национальной самобытности, который ощущался в научной среде в этот период, стимулировал появление историко-этнографического атласа «Русские». В 1980–1990-е гг. Н.М. Терехин предпринял семиотический анализ Русского Севера как особого культурного пространства. Некоторые исследователи привлекали типологический метод.

В последующее время изучению различных элементов традиционной культуры крестьянства Русского Севера, в том числе локальных этнографических групп, были посвящены труды Т.А. Бернштам, И.В. Власовой, С.И. Дмитриевой, К.К. Логинова, Т.С. Макашиной, Г.Н. Мелеховой, М.И. Мильчика, А.В. Ополовникова, В.П. Орфинского, А.Б. Пермиловской, О.А. Тучиной, А.В. Фроловой, И.И. Шангиной, К.В. Цеханской и др.

Итогом исследований по проблемам северного региона стали монографии «Русские» [1997], «Русский Север: этническая история и народная культура XII–XX веков» [2001], «Мировоззрение и культура севернорусского населения» [2006]. В них изложены результаты изучения севернорусского населения за многие десятки лет развития отечественной этнографической науки.

Проблема преемственности и развития русских традиций в процессе освоения Сибири интересовала исследователей еще во второй половине XIX – начале XX в. (Д.Н. Беликов, П.А. Голубев, С.И. Гуляев, Г.Н. Потанин, Г.И. Спасский, М.В. Швецова, Н.М. Ядринцев и др.). Представители областнического направления подходили к этому вопросу с позиций формирования за Уралом «народно-областнического типа», оторванного от исконного историко-традиционного «корня» [Ядринцев, 1980, с. 81, 82; Потанин, 1986а-б]. Однако к тому времени в научной литературе утвердился взгляд о севернорусском происхождении ос-

новой массы старожильского населения Сибири. Отдельные аспекты этой проблемы затронуты в работах советских историков и этнографов В.А. Александрова, Н.Г. Аполловой, С.В. Бахрушина, З.Я. Бояршиновой, О.Н. Вилкова, Н.Ф. Емельянова, М.М. Громыко, А.Н. Копылова, Т.С. Мамсик, Н.А. Миненко, Н.И. Никитина, В.В. Покшишевского, В.И. Шункова и др. Некоторые авторы показали, что в основе производственной деятельности первопроходцев – сибирских землепашцев и промысловиков – лежали навыки и приемы выходцев из северной Руси и Поморья [Покшишевский, 1951, с. 55; Александров, 1964, с. 176, 198].

Труд московских и пермских ученых И.В. Власовой, Г.Н. Чагина, Т.С. Макашиной, И.А. Кремлевой и Т.А. Листой «На путях из земли Пермской в Сибирь» [1989] посвящен проблемам распространения и утверждения русской этнической культуры на территории Северного Урала. Авторы выявили не только этнокультурную специфику региона, но и проследили этапы формирования русского старожильского населения, придя к выводу о преобладании в культуре пермского населения XVII–XX вв. черт, обусловленных интенсивным заселением этих мест севернорусским земледельческим населением.

Начало XXI в. ознаменовалось подъемом интереса к изучению традиционной культуры русских Северного Урала и Прикамья в многообразии локальных вариантов. Прежде всего, это относится к материалам календарной и семейно-свадебной обрядности [Подюков и др., 2004; Черных, 2006]. Таким образом, к настоящему времени проведена комплексная работа по исследованию «путей» в Сибирь, что позволяет современным этнографам принимать во внимание данные, методы и выводы, содержащиеся в упомянутых публикациях.

Можно констатировать, что большая работа по изучению традиционного жилища, одежды, календарных обрядов русских сибиряков проделана отечественными этнографами В.А. Александровым [1964, 1974], П.Е. Бардиной [1995, 2003], Ф.Ф. Болоневым [1978] М.А. Жигуновой [2004], Т.Н. Золотовой [2002, 2010], А.А. Лебедевой [Лебедева, Липинская и др., 1974], В.А. Липинской [1986, 1996, 1997, 2011], Г.В. Любимовой [2002, 2004], А.А. Люцидарской [1992, 1999, 2003, 2008], А.Ю. Майничевой [1999, 2002], Г.С. Масловой [1973], Л.М. Русаковой [1989], Е.Ф. Фурсовой [1997, 2002, 2003, 2005, 2011, 2013], О.Н. Шелегиной [2005], Т.К. Щегловой [2001] и др. Ученые исследовали различные компоненты культуры жизнедеятельности сибирского крестьянства конца XIX – первой трети XX в. Свой вклад в раскрытие этнокультурных особенностей сибиряков по материалам говорам западносибирских крестьян внесли языковеды, отметившие значительное влияние Русского Севера, в т.ч. в области лексики [Панин, 1985, с. 180].

Однако еще не осуществлено этнографическое изучение процессов трансформации севернорусских традиций в культуре сибирского старожильского населения по сквозному маршруту Европейский Север – Урал – Сибирь. Не рассматривалась под этим углом зрения и направленность процессов межкультурных взаимодействий между разными этническими группами переселенцев.

Ждут объяснения факты преобладания севернорусских традиций в материальной культуре старожилов Западной и Восточной Сибири, их меньшая включенность в сферу духовной культуры сибиряков (семейную и календарную обрядность), где явственно проявляются южнорусские (в т.ч. казачьи) элементы. Следует особо отметить отсутствие или малочисленность работ, в которых говорится о трансформации различных компонентов традиционной культуры в среде переселенцев с Европейского Севера, сохранивших память о конкретных местах выхода (губерния, уезд, волость, село).

Данное издание подготовлено учеными Сибирского (Институт археологии и этнографии, г. Новосибирск) и Уральского (Институт экологических проблем Севера, г. Архангельск; Институт истории и археологии, г. Екатеринбург) отделений Российской академии наук. Модельными территориями для исследования послужили Архангельская, Вологодская, Пермская, Тюменская, Новосибирская и Кемеровская области, Республика Карелия, Алтайский и Красноярский края. Авторами были использованы как предыдущие собственные научные исследования, так и новый материал, полученный в ходе работ по совместному межрегиональному гранту РГНФ «Сибирь и Русский Север: проблемы миграций и этнокультурных взаимодействий (XIX – начало XXI века)» (проект № 10-01-00470а, 2010–2012 гг.).

В монографии подведены итоги исследования, предложены новые методологические подходы к решению проблемы включенности севернорусского компонента в культурную среду крестьян-старожилов Сибири. Книга насыщена этнографическим материалом и яркими примерами из жизни русских селян благодаря доброму отношению и отзывчивости людей, считающих своей родиной севернорусские, уральские и сибирские земли.

Глава 1. РУССКИЙ СЕВЕР – ХРАНИТЕЛЬ «ГЕНОФОНДА» РУССКОЙ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

Актуальность темы исследования обусловлена значимыми для современного общества задачами сохранения и развития культуры русского народа. Изучение особых, региональных аспектов истории национальной культуры в условиях многополярного мира и в контексте процесса глобализации помогает понять целостность и сущность сложных историко-культурных и социальных особенностей российской современности. Памятники традиционной культуры являются уникальными и, к сожалению, немногочисленными артефактами, отражающими культурную преемственность и национальную идентификацию.

Формирование культурного пространства России проходило под влиянием различных национальных традиций и сопровождалось развитием региональных культур. *Осмысление опыта Русского Севера может дать ключ к пониманию исторического развития России, связанного с духовным и хозяйственным освоением огромных таежных и арктических пространств Евразии вплоть до Сибири и Дальнего Востока.*

Русский Север в отечественной истории – хранитель памятников древней народной культуры, создаваемых на протяжении нескольких столетий в условиях стабильности, патриархального образа жизни и непрерывности традиций. До настоящего времени мы обнаруживаем здесь неизвестные памятники прошлого. Широкий срез традиционной народной архитектуры с привлечением большого количества новых артефактов имеет большое значение не только для познания культуры северной провинции, но и для характеристики общерусского этнокультурного и художественного процесса.

Структура понятия «Русский Север» как определенной территории и историко-культурной общности сформировалась в результате русской колонизации из Новгородских и Ростово-Суздальских земель, а также ассимиляции коренного финно-угорского населения. «Русский Север» – термин, обладающий высокой степенью универсальности и теоретичности для обозначения особого, символического русского пространства, включающего, кроме прочего, и государственные границы России. В связи с этим понятие «Русский Север» в науке и искусстве раскрывается и пополняется до наших дней.

В кругу концептов отечественной культуры «Русский Север» уже около двух столетий является устойчивым словосочетанием для носителя российского

менталитета, понятием, отражающим важные для отечественной культуры смыслы. Русский Север сыграл выдающуюся роль в становлении национального самосознания и занимает одно из важнейших мест на культурной карте России. Будучи особым регионом по значимости объектов российского культурного наследия, он соотносим с уникальными явлениями национальной и мировой культуры. Обращение к феномену «Русский Север» как универсальному и интегративному понятию позволяет утверждать такие признаки национально-культурной традиции, как независимость России, ее национальную общность и масштабность.

Северное поселение – это целостный мир, где присутствуют все компоненты, характеризующие духовную и социально-экономическую структуру государства. «Российское могущество прирастать будет Сибирью и Северным океаном, и достигнет до главных поселений европейских в Азии и Америке» [Ломоносов, 1986, с. 490]. Однако мысль великого ученого-северянина охватывает не просто «Северный океан», но и континентальную часть Европейского Севера, поскольку Россия прирастала именно Русским Севером, который всегда существовал, но не всегда рассматривался как значимая составляющая.

Изучение этнокультурной традиции Русского Севера на примере уникального *народного деревянного зодчества* позволяет подчеркнуть своеобразие существования страны, нации, личности. «Русский Север» воспринимается уже не только как географическое понятие, но и как место развития самобытной *модификации русской культуры, особое культурное пространство, давшее переселенческие импульсы на восток, Северный Урал и в Сибирь*.

Сравнительно-исторический и этнокультурный анализ «переселенческих моделей» и «исходных моделей» Русского Севера поможет решить вопрос о степени включенности севернорусского компонента в культурную среду крестьян-старожилов Урала, Западной и Восточной Сибири. Под «переселенческими моделями» понимаются основы этнической культуры, игравшие роль главных маркеров идентичности при освоении бескрайних просторов Урала и Сибири, а также адаптационную часть, позволявшую приспосабливаться к новым природным и этнокультурным условиям существования [Фурсова 1997, 2002, 2003, 2006; Майничева, 1999, 2002, 2003]. «Исходные модели» рассматриваются как базис этнической культуры территории первоначального проживания, в данном случае – Русского Севера [Пермиловская, 2005, 2010, 2013; Пермиловская и др., 2012].

Обширную территорию Европейского Севера обычно называют *Русским Севером*, или просто *Севером*. Этот край формировался в тесном контакте с остальными европейскими территориями, поэтому сущность и значение всего региона правильнее отражает понятие «Европейский Север», хотя другие названия часто употребляются как синонимы. Исследователи по-разному относятся к границам данного региона, особенно его южной части. Ряд ученых считает, что не следует ограничивать понятие «Русский Север» пределами бывшей Архангельской, Вологодской и Олонецкой губерний (иногда даже одной), а распространить его значительно шире: на территории, которые исторически не могут быть отделены от

севернорусского региона. К таковым относятся северо-восток бывшей Санкт-Петербургской губернии, а также бывшая Новгородская, Тверская и северная часть Костромской губерний [Русский Север..., 1992, с. 4].

В настоящее время под «Русским Севером» подразумевают территорию от междуречья Волги и Сухоны до Белого и Баренцева морей, включая современные Архангельскую, Вологодскую и Мурманскую области, север Ленинградской области, а также Карелию и Республику Коми. Западная и восточная границы — контактные зоны русских с карелами и народами коми. Культура этих этносов развивалась под сильным севернорусским влиянием, но сохранила национальную специфику. Отчасти сохранили ее и расселенные среди русских небольшие группы *вепсов, ижоры и води*. Ярко выраженную этническую специфику имеют на востоке Русского Севера пермские народы: *коми-зыряне, пермяки и удмурты*. Это объясняется более поздним вступлением в контакт с севернорусским населением и особенностями социально-экономического развития. Данный район можно считать восточной контактной зоной Русского Севера. Наиболее размыта южная граница. Заселение Севера шло из бассейнов Волхова и Ильменя, более западных районов, верховий Волги и Волго-Окского междуречья. Население Севера объединяют с этими народами исторические, этнологические и диалектологические связи. Этим объясняется плавность и размытость перехода севернорусской зоны в среднерусскую.

Особенности культуры Русского Севера — результат яркого проявления русского хронотопа: смыслового единства времени и пространства, слияние в некое единое целое социокультурной среды и географической обстановки. Древнерусская культура строилась на идее главенства внеличного начала, коллективности, всеобщности процессов культурного творчества, его анонимности. Слитность и сплоченность бытия людей в культурном пространстве и связанная с этим ансамблевость древнерусской культуры позволили Д.С. Лихачеву сравнить комплекс ее памятников с «одним грандиозным целым, колоссальным произведением, поражающим нас подчиненностью одной теме, единым борением идей, контрастами, вступающими в неповторимые сочетания» [1978, с. 7]. В качестве предметного воплощения времени и пространства выступает культурный ландшафт северной деревни, «являющий собой хороводную, соборную картину мира» [Чекалов, 1974, с. 152].

Особенность северной русской культуры состоит в том, что она сформировалась в экстремальных географических и климатических условиях границы ойкумены — «пространства обитания человечества». Народная культура Русского Севера — это русская культура, сложившаяся на окраинных рубежах Российского государства. «Модель северной культуры» создавалась на пределе выживания этноса, когда актуальным становится вопрос его существования. Она формировалась и функционировала в специфическом этническом и культурном окружении, вот почему в севернорусской культурной традиции крайне сильны проявления продуктивности и творчества.

Теория «вторичной архаики» севернорусской культуры разработана в начале 1970-х гг. В частности, на основе анализа исторического возраста севернорусской архаики сделан следующий вывод: большинство явлений, общих для всей севернорусской зоны (типы жилища, традиционный костюм, общий характер обрядности, «эпический» характер фольклорной традиции, диалекты), восходит не к древнерусским племенным отношениям и даже не к локальным традициям, они формировались позднее (как правило, в XIV–XV вв.) и исторически вторичны. Генезис севернорусской архаики связан с регенерацией архаических форм культуры, происходившей в условиях освоения русским народом северных земель, втянутых в орбиту российской государственности. Процесс регенерации архаики проявился, в частности, в возврате к «золотому веку», к идеализированным общинным архаическим формам хозяйственного, социального и религиозного быта [Чистов, 1977, с. 8; 1986, с. 51]. Концепция К.В. Чистова о вторичности и огромном творческом потенциале севернорусской культурной традиции получила дальнейшее развитие в трудах Т.А. Бернштам [1978, 1983], посвященных культуре русских поморов.

Нравственно-эстетический идеал древнерусской культуры оказался тем смысловым ядром, которое обладало наибольшей устойчивостью и инерцией на Русском Севере, что определило успешность приспособления нескольких поколений русских переселенцев к сложным природно-климатическим условиям. Писатель Борис Шергин отмечал черты «традиционализма» северного крестьянина в эстетических вкусах и пристрастиях. «Приобретая или заказывая новую икону, требовали, чтобы пошиб был “священный”, канонический. “Живописную” манеру иконописания северный народ считал снижением, профанацией» [Шергин, 1978]. При строительстве деревянных храмов Русского Севера архитектурный облик новой церкви должен был соответствовать традиции и старым образцам. Культовые постройки возводились *по подобию*, что зафиксировано в *порядных* документах.

Духовный подвиг русского народа по освоению северных земель, основой которого было православие, оказал решающее влияние на формирование особого менталитета. Как правило, черты, характеризующие ментальность людей той или иной культуры, в отличие от идеологических, социально-политических, религиозно-конфессиональных и иных культурологических факторов, очень стабильны и не изменяются столетиями. Более того, менталитет русской культуры, даже претерпевая некоторые изменения в ходе истории, остается в основе постоянным, что позволяет идентифицировать культуру на всем ее историческом пути: от зарождения до расцвета. Так, национальное своеобразие русской культуры узнаваемо на стадии крещения Руси, в период монголо-татарского ига, в царствование Ивана Грозного, во время петровских реформ и на современном этапе развития России. *Севернорусский менталитет стал модификацией национального русского менталитета.* Специфика жизни человека в условиях Севера формировала тип ментальности, опорой которому стало православие. Созидая культурное пространство, человек воплощал свое понимание законов природы, видение мира, которое проявилось через *феномены традиционной культуры – поселение, жилище и храм.*

В XVII в. завершается процесс формирования севернорусской этнографической общности, ее социально-хозяйственных и культурно-этнологических признаков. Европейский Север приобрел признаки единой хозяйственно-культурной макротерритории, на которой развилось пашенное земледелие. Здесь было распространено прибрежно-речное, прибрежно-приозерное и приморское гнездовое (оазисное) расселение, тесно связанное с природным ландшафтом и отличающееся невысокой плотностью населения. Социально-правовой доминантой было преобладание черносошно-государственного крестьянства и соответствующих механизмов управления, свойственных системе «государственного феодализма» [Камкин, 2006, с. 233].

Образ Русского Севера сыграл выдающуюся роль в становлении национального самосознания. Одним из первых, кто использовал топоним *Русский Север*, был архангельский губернатор А.П. Энгельгардт. По результатам двухлетнего путешествия (1895–1896) по вверенной ему губернии он издал книгу «Русский Север. Путевые заметки» [Энгельгардт, 1897]. В ней используется нетопонимическая форма *русский Север* («русский» со строчной буквы). Однако уже в заголовке это словосочетание приобретает форму топонима. Среди первых исследователей, использовавших данную нетопонимическую форму, был историк и правовед М.М. Богословский. Его фундаментальный двухтомный труд «Земское самоуправление на Русском Севере в XVII веке» опубликован в 1909 и 1912 гг. [Богословский, 1909].

Географическое название *Русский Север*, введенное в научный и общественный оборот более века назад, превратилось в макрорегиональный топоним, который воспринимается как естественный. За ним стоит мощный культурно-ландшафтный регион. Его естественность заключается в том, что *Русский Север* выполняет две функции: 1) географического названия метки (Русский Север — север России); 2) топонимического определения за счет использования этнического прилагательного «русский» [Калуцков, 2009, с. 25]. В научной литературе данный термин широко употребляется со второй половины XIX в., сменив ранее бытовавшие понятия «север России», «Поморье», «Поморский край».

Замена термина усложнила и внесла некоторые противоречия в представления о составе населения и характере культуры обширной территории. В первую очередь, противоречивость и порожденная ею дискуссионность понятия «Русский Север» отразилась в том, что эта территория, издавна заселенная *карелами, коми-зырянами, коми-пермяками, ненцами, саамами и русскими*, оказалась названа именем одного народа. Структура понятия «Русский Север» как определенной территории и историко-культурной общности сформировалась в результате русской колонизации из Новгорода и Ростово-Суздальских земель и ассимиляции коренного финно-угорского населения. Таким образом, Русский Север — термин, обладающий высокой степенью универсальности и теоретичности для обозначения «особого», другого символического русского пространства, формирующего имперские государственные рамки [Соловьева, 2009, с. 175, 181].



Рис. 1. Митькина Мария Алексеевна в народном костюме (с. Кимжа, Мезенский район). Фото А. Пермиловской, 2006 г.

Русский Север сыграл важную роль в русской культуре, став, в силу исторических причин, хранителем «генофонда» национальной культурной традиции, сохранив черты ее самобытности даже в условиях разложения традиционной культуры, которое шло в центральной России на рубеже XIX–XX вв. Европейский Север был контактной зоной разных этнических культур, но особые условия русской колонизации и исторического развития превратили его в заповедник древнерусской культуры, сохранивший в первозданном виде эпическую и песенную поэзию, обряды,

культовые ансамбли, а также крестьянское жилище, высокую строительную культуру, народный костюм, древнерусскую живопись (рис. 1).

Одним из главных научных аргументов длительной устойчивости (с XIX в.) подобных представлений является фактор *национального самосознания*, ибо Русский Север сыграл выдающуюся роль в создании общерусских культурных символов, а их творцы стали олицетворением лучших черт национального духа и характера: свободолюбивые новгородские *ушкунники*, былинные певцы – хранители исторического прошлого Отечества, староверы – ревнители «истинного благочестия», гениальные зодчие и иконописцы, предприимчивые и мужественные мореплаватели и землепроходцы. В этом отношении феномен Русского Севера имеет для России огромное значение, поскольку в его культуре сконцентрировались в семиотические образы вековые духовно-моральные и социокультурные искания русского народа [Русский Север..., 1992, с. 4].

Административно-территориальные границы региона в разные исторические периоды изменялись во многом под влиянием административного устройства. В частности, в исследуемый период (XIX – начало XX в.) они соотносились с территориями Архангельской, Вологодской и Олонецкой губерний, побережья и островов Белого и Баренцева морей. Эти земли стали ядром культурного пространства Русского Севера и его традиций.

Самый многочисленный народ Севера – русские. Исторический процесс освоения ими этой территории пришелся на XII–XVII вв. Первые славянские поселенцы появились здесь в XI–XII вв. Они были выходцами из Новгорода Великого

и Ладogi [Насонов, 1951; Бернштам, 1978], а затем — Твери, Ростова Великого и Москвы. На месте уже существовал пестрый конгломерат финно-угорских племен, который в «Повести временных лет» (XII в.) и «Первой Новгородской летописи» (XIII–XIV вв.) собирательно назван «чудью» или «чудскими племенами» [Русский Север..., 2001, с. 17].

Большую роль в народной колонизации сыграли северные реки Онега, Северная Двина, Мезень, Вага, Пинега и Печора. Жители Севера впитали традиции славянской культуры Новгородских и Ростово-Суздальских земель, впоследствии Московского государства, а также аборигенов — финно-угров. Поскольку освоение и заселение северных территорий приняло форму народной колонизации, заложившей уже на начальных этапах мирные отношения с коренным дорусским населением края, здесь никогда не случались межэтнические конфликты. Такой феномен — мирное сосуществование народов — характерен для этих мест и в настоящее время.

Русские принесли сюда единые ценности цивилизации — земледелие, письменность, христианство. Они заселили большую часть обширной историко-культурной области, получившей название «Русский Север». Среди севернорусов выделяется *этнографическая группа (субэтнос) поморов* — русского населения, проживающего на берегах Белого и Баренцева морей (рис. 2, 3). Поморы (русский



Рис. 2. Поморы. Фото из фондов РПИБ, конец XIX в.



Рис. 3. Поморы. Фото из фондов РПИБ, конец XIX в.

вариант морской культуры Арктики) выработали бесценный опыт выживания и хозяйственной деятельности в экстремальных условиях Крайнего Севера, и по сей день являющегося границей ойкумены. Начиная с XVIII в., в большей степени благодаря личности и научным трудам М.В. Ломоносова, поморы постоянно привлекали внимание русского общества. В XIX в. сложилось представление о поморе как особом типе русского человека, обладающего особыми чертами характера – предприимчивостью, смелостью, умом, независимостью в делах и суждениях. Север формировал людей великого мужества, выносливости и терпения, предприимчивых, «быстродумных», «государственников» по духу и складу мышления. Именно поморы первыми «прорубили окно в Европу», сделали свою столицу – город Архангельск – первыми морскими воротами России. Поморы были первыми землепроходцами, еще четыре века назад бесстрашно и дерзко бороздившими на своих немудреных суденышках Ледовитый океан. *Из Поморья началось грандиозное движение русского народа в Сибирь, на Восток*, известное под завораживающим названием «встречь Солнцу» [Абрамов, 1986, с. 30–32]. Отважные северные мореплаватели освоили морской путь на Новую Землю, в Сибирь и на запад – Шпицберген. Континентальный менталитет, свойственный славянам, сменился на Севере открытым и активным *мировосприятием морских народов*. В поморской среде бытовала поговорка: «Архангельский город всему морю ворот».

Крестьяне-земледельцы, пришедшие на Север из Новгородских и Ростово-Суздальских земель, сделали своим «полем» море, где добывали рыбу и морского зверя, создав своеобразную *морскую культуру*. Велика роль в освоении Арктики наших соседей-норвежцев. На Севере Европы сложилось уникальное сотрудничество двух культур, взаимно обогащавших друг друга. Русские поморы и норвежцы имели свой смешанный русско-норвежский язык (один из примеров *пиджина*) — *руссенорск*, *руссоноорск* (норв. *Russenorsk*, *Russonorsk*), или «Моя-по-твоя» (норв. *Moja pe tvoja*), служивший для общения поморских и норвежских торговцев на северном побережье Норвегии. Он существовал с 1750-х по 1920-е гг., когда велась активная морская торговля зерном и рыбой между Норвегией и российским Поморьем. В *руссенорске* около 400 слов: 50 % — из норвежского языка, 40 % — из русского, 10 % — из английского, нидерландского, нижне-немецкого, финского и саамского языков. Грамматика и фонетика чрезвычайно упрощены. *Руссенорск* имеет одну интересную особенность, которая свидетельствует, что русские и норвежцы были социально равноправными партнерами: количество русских и норвежских слов почти одинаково. В *пиджинах* народов различных частей света, как правило, один из языков доминирует.

В XVII–XVIII вв. показатель грамотных сельских жителей Русского Севера был самым высоким не только в России, но и в Европе. Этот край внес значительный вклад в развитие российского флота, став колыбелью отечественного судостроения. В 1693 г. на Соломбальских островах при личном участии Петра Великого был заложен, а в 1694 г. построен и спущен на воду первый русский торговый корабль «Святой Павел».

Специфика жизни человека в условиях Севера сформировала особый тип мышления и менталитета, опорой которому было православие, куда вошли дохристианские и языческие верования славян, т.н. *народное православие*. Особенностью северного менталитета является то, что в нем заложен генетический код севернорусской культуры (рис. 4). Посредством культурной традиции этот код передается из поколения в поколение. «Русский Север! Мне трудно выразить словами мое восхищение, мое преклонение перед этим краем. Когда впервые мальчиком тринадцати лет я проехал по Баренцеву и Белому морям, по Северной Двине, побывал у поморов, в крестьянских избах, послушал песен и сказок, посмотрел на этих необыкновенно красивых людей, державшихся просто и с достоинством, я был совершенно ошеломлен. Мне показалось — только так и можно жить по-настоящему: размеренно и легко трудясь и получая от этого труда столько удовлетворения. В каком крепко слаженном карбасе мне довелось плыть, каким волшебным мне показалось рыболовство, охота! А какой необыкновенный язык, песни, рассказы... Я зачарован им до конца моих дней. В Русском Севере удивительнейшее сочетание настоящего и прошлого, современности и истории, человека и природы, акварельной лиричности воды, земли, неба, грозной силы камня, бурь, холода, снега и воздуха» [Лихачев, 2000, с. 409–410].



Рис. 4. Расписное «небо» часовни Александра Невского и Покрова Богородицы, XVIII в. (с. Конево, Плесецкий район). Фото А. Пермиловской, 2009 г.

Важным фактором, определившим своеобразие культуры Русского Севера, стало отсутствие крепостного права в его законченной форме. Крестьяне Севера были «государственными». Они платили многочисленные подати, несли казенные повинности, но наиболее тяжелой формы крепостничества – барщины и личной зависимости – здесь не было. Никогда не угасал на Русском Севере дух вольнолюбия и предприимчивости¹. «Архангельский мужик стал велик и разумен не по своей и божьей воле. Ему чрезвычайно помогло то обстоятельство, что он был именно архангельским мужиком-поморцем, никогда не носившим крепостного ошейника» [Плеханов, 1925, с. 141]. Все это позволяет утверждать, что жители Русского Севера, скорее, были своего рода *гражданами мира*, чем подневольными подданными Российской империи.

Русский Север – это огромный, единственный в своем роде исторически сложившийся *заповедник народного деревянного зодчества*, которое по праву считается вершиной русской народной архитектуры. И если его сохранение в значительной степени объясняется изолированным географическим положени-

¹ Кроме государственных, «черносошных» крестьян (название произошло от словосочетания «черные сохи», т.е. тяглые, зависимые от государства земли). На Севере была распространена и другая форма землевладения – дворцовая. Дворцовые земли принадлежали московскому князю, царю, императорскому «уделу» (отсюда – удельные крестьяне). Довольно рано (с XII в.) начала складываться третья форма землевладения – монастырско-церковная.

ем северного региона, то богатство данного культурного феномена имеет общие корни с зодчеством всей страны. Народная архитектура Русского Севера отличается поразительным совершенством, простотой и логичностью конструкций. Потребовались века, чтобы народное творчество их выработало. Наряду с общими историческими тенденциями развития русской народной культуры на севере Европейской части страны существовали особые условия, способствовавшие возникновению и сохранению уникальных деревянных памятников и традиций плотницкого мастерства.

Как известно, татаро-монгольское нашествие, захлестнувшее почти всю Русь, миновало Север. Здесь не затухал огонь русской государственности и национальной культуры. Когда преемственность исконных традиций русской культуры, восходящих к Киевской Руси, прервалась или была нарушена, на Севере она сохранилась в своей чистоте.

Заметное влияние на культуру оказала деятельность монастырей, основанных еще в XIV–XV вв. (Соловецкий, Антониев-Сийский, Кожозерский, Александр-Ошевенский, Михайло-Архангельский, Успенский Лявленский). К началу XVII в. их количество достигало нескольких десятков. Церковная культура дала Северу богатейшие традиции книжности и иконописи. Храмы и монастырские ризницы были настоящими сокровищницами, где хранились изделия ювелиров, литейщиков, чеканщиков и золотошвей. Особенно знаменито золотое шитье Каргополя, «плащаницы» и «пелены» – вышитые иконы Сольвычегодской школы. Монастырские библиотеки стали хранилищем огромного количества уникальных памятников письменности и печатного дела. Многие северные подвижники, прославившиеся своими духовными подвигами и как основатели монастырей, канонизированы Русской Православной Церковью и причислены к лику святых. Их имена символизируют линию света христианской духовности XV–XX вв. – Зосима, Савватий и Герман (основатели Соловецкого монастыря), Никодим Кожозерский (основатель Кожозерского монастыря), Александр Ошевенский (основатель Александр-Ошевенского монастыря), Антоний Сийский (основатель Антониево-Сийского монастыря), Прокопий Устьянский, Трифон Печенгский, Иоанн Кронштадский.

Во второй половине XVII в. на Север со всех концов России бежали от церковной реформы патриарха Никона тысячи старообрядцев. Здесь возникали скиты и поселения староверов. Их оплотом стала Выговская обитель, знаменитая традициями и изготовлением медных литых икон и крестов, украшенных разноцветными эмалями. Северные земли, куда не всегда доходили официальные царские и церковные указы, более двух веков были главной цитаделью раскола. И это тоже сказалось на формировании особенностей культуры, в частности деревянного зодчества.

Одним из положений реформы Никона было указание строить по византийским канонам: «по правилам святых апостолов и святых отец», т.е. «о пяти главах, а не шатром». Несмотря на это, любимая форма северных деревянных

церквей – шатровая. Возводилась они и после 1654 г. Древние зодчие находили компромиссное решение, когда и шатер был сохранен, и пятиглавие присутствовало. Именно в это время появились такие типы храмов, как «шатер на крещатой бочке», «кубоватые». Даже если церковь возводилась пятиглавой, то рядом стоящая колокольня увенчивалась шатром. Так в своеобразной форме через архитектуру отразились свободолобие, эстетические вкусы и творческий поиск северных зодчих.

К этому типу относится Одигитриевская церковь в с. Кимжа на Мезени (1709) – редкий по красоте, силуэту и плотницкому мастерству храм, выдающееся произведение не только русского, но и мирового деревянного зодчества (рис. 5). Она построена из самого прочного на Русском Севере строительного материала – «кондовой» лиственницы. Композиция церкви на удивление проста, но эта простота и естественность сродни гениальности. Основное помещение храма – четырехгранный сруб на высоком подклете, куда могла свободно въехать лошадь с возом. С востока сделан пятигранный алтарный прируб, перекрытый килевидной бочкой – «кокошником». С западной стороны есть большая просторная трапезная, колокольня и «двухвходное» крыльцо. Завершение церкви покоится на прочном основании, укрепленном упругим выносом «повала» (расширение сруба вверх). Пять усеченных шатров вырастают из

комбинации четырех килевидных «бочек», выполненных в лучших традициях древнерусского деревянного зодчества. «Бочки» завершаются маленькими стилизованными коньками и крыты редким по красоте круглым чешуйчатым лемехом. Нарастающее движение снизу вверх подхватывается упругими контурами «бочек», далее – главками, в разрезе напоминающими форму «бочек». Это стремительное движение вверх заканчивается в центральной части храма – шестигранном шатре с главой, вырастающем из этого великолепия «бочек» [Пермиловская, 2010, 2011ж; Permilovskaya, 2007, 2011].



Рис. 5. Одигитриевская церковь – «шатер на крещатой бочке» (с. Кимжа, Мезенский район). Фото А. Пермиловской, 2007 г.

Рис. 6. Вознесенская церковь, «кубоватый» тип (с. Кушерека, Онежский район, музей «Малые Корелы», 1669 г.). Фото А. Пермиловской, 2011 г.

Пример кубоватой церкви — храм Вознесения в с. Кушерека Онежского района (1669). В настоящее время это — музей под открытым небом «Малые Корелы» (рис. 6). Главное молитвенное помещение — мощный прямоугольный сруб, увенчанный четырехгранной «бочкой» в форме куба, с «букетом» из пяти глав. У основания глав выполнены декоративные «кокошники» с резными навершиями. Рядом располагается шатровая колокольня. Так в своеобразной форме через архитектуру отразились свободолюбие, эстетические вкусы и творческий поиск северных зодчих.



Заслуживает внимания тот факт, что в традиционной культуре Русского Севера прослеживается влияние средневековой русской и европейской городской культуры. В XVI–XVII вв. в торговле через Архангельск с Англией, Голландией, Германией и Норвегией было задействовано более 70 русских городов, а торговый оборот русских и иностранных товаров был одним из самых больших в Европе. Русский Север — родина первых российских землепроходцев — Е. Хабарова, С. Дежнева, А. Баранова. В честь г. Архангельска столица Русской Америки — Ситха — была названа Ново-Архангельском. Здесь родина многих выдающихся ученых. Среди них первым надлежит назвать М.В. Ломоносова — первого русского академика, основателя Московского университета. Он был выходцем из поморской среды, вырос в д. Куростров.

Важнейшую роль в социокультурном развитии края сыграли северные города Каргополь, Сольвычегодск, Холмогоры, Архангельск, Вологда, Великий Устюг, отличавшиеся высоким уровнем ремесел, активной торговлей и сложными общественными процессами. В 1775 г. согласно административной реформе Россия была разделена на 50 губерний, а города — на три типа: 50 губернских, 493 уездных, 186 заштатных. В северных губерниях было достаточное количество торговых сел, которые без особого труда переименовали в города. В 1780 г. по предложению архангельского генерал-губернатора А.П. Мельгунова уездными центрами стали: город Мезень, возникший путем соединения двух слобод;

города Пинега и Онега, состоявшие из нескольких сел. Так, население г. Пинеги через 20 лет выглядело следующим образом: «Новые купцы и мещане начали принимать облик русских городских жителей и торговать мелочными товарами, но более еще держатся старых крестьянских привычек» [Пошман, 1866, с. 107]. Однако некоторые населенные пункты, волею судеб не получившие или утратившие статус города, по образу жизни его обитателей в большей степени соответствовали городскому населению. Например, жители посадов Ненокса, Уна и Луда только назывались «посадскими», а на самом деле являлись наемными работниками у архангельских купцов-солеваров. То же самое можно сказать и о крупных торговых селах на Северной Двине.

В происхождении и украшении деталей крестьянских домов (наличников, балконов) Заонежья, Северной Двины и низовьев Мезени можно увидеть влияние таких архитектурных стилей, как барокко, ампи́р и классицизм. Это объясняется тесными экономическими связями с г. Петербургом, куда устремлялись многочисленнее плотники и столяры, уходившие «в отход», на заработки. Анализ крестьянских росписей по дереву позволил сделать вывод, что многие стилистические черты указывают на их городское происхождение (домовая роспись, орнамент на предметах крестьянского обихода).

В связи с историко-культурным изучением Русского Севера важно отметить выводы В.О. Ключевского о роли природы и ландшафта в истории России и генезисе «русской идеи». Указывая на важное значение леса в хозяйственной, политической и религиозной жизни русского народа, В.О. Ключевский подытожил: несмотря на то, что лес служил самым надежным убежищем от внешних врагов, заменяя русскому человеку горы и замки, придал особый характер севернорусскому пустынножительству, сделав из него своеобразную форму лесной колонизации, он всегда был тяжел для русского человека. Этим можно объяснить недружелюбное или небрежное отношение русского человека к лесу. Он никогда не любил лес, наделяя его всевозможными страхами. Лес был темным царством одноглазого лешего, злого духа-озорника, который любит дурачить путников, зашедших в его владения [Ключевский, 1989, с. 83–84]. У северного крестьянина с лесом сложные отношения: он и друг и недруг. Жизнь сельского жителя была неотделима от леса, но у него же отвоевывалась земля под пашню и луга (корчевка, очистка от кустарника, камней и др.).

Стихией, созвучной русскому национальному характеру, была вода (река, море). Жизнь славянина с древнейших времен связана с водой. Наши предки селились вдоль рек, по которым проходили торговые пути и совершались дальние плавания. Русская река приучала своих обитателей к общежитию и общительности, воспитывала дух предприимчивости и привычку к совместному артельному труду, кормила и поила, сближала разбросанные части населения, приучала чувствовать себя членом общества, находить общий язык с чужими людьми, наблюдать их нравы и обычаи, меняться товаром и опытом. Русский человек «на реке оживал и жил с ней душа в душу. Он любил свою реку, никакой другой сти-

хия своей страны не говорил в песне таких ласковых слов. При переселениях река указывала ему путь, при поселении — она его неизменная соседка: он жался к ней, на ее берегу ставил свое жилье, село или деревню. Река являлась даже своего рода воспитательницей чувств порядка и общественного духа в народе. Она и сама любит порядок, закономерность» [Ключевский, 1989, с. 85].

Излюбленным местом для возведения деревень был берег реки. Крестьяне руководствовались не только практическими соображениями (приблизить дом к воде и к средствам передвижения по реке), но и эстетическими. Из окон избы, стоявшей на высоком обрыве, открывался вид на широкие просторы лугов, серебристую гладь воды и тающие в далекой синеве хвойные леса. Практическая смекалка, свойственная русскому народу, любовь к природе, тонкое художественное чутье помогали на редкость удачно и гармонично выбирать место для будущей деревни или дома. Северные деревни, расположенные на берегу реки или озера, в открытом поле или на высокой горе, у воды или у леса, всегда господствовали над местностью, становились центром окружающего ландшафта. Именно здесь неразрывно единство архитектуры и природы [Маковецкий, 1955, с. 12].

Более 30 лет занимаясь изучением культуры Русского Севера, я пришла к твердому убеждению, что это — особое место, где сохранились истоки национальной самобытности, а севернорусская культура несет некий «генетический» код, передаваемый из поколения в поколение. В основе исследования лежит полевой материал 33 экспедиций, в которых обследованы 368 поселений Русского Севера: в 25 экспедициях я была руководителем, в 8 — участником. Общее количество обследованных памятников и артефактов народной архитектуры, элементов декора, предметов материальной культуры и крестьянского быта составило более 10 тыс. ед. (в 80 % случаев выявлены впервые). Именно такое количество авторских фотографий находятся в моем личном архиве, в фондах музея «Малые Корелы» и ИЭПС УрО РАН (из них около 200 ед. составляют обмеры). Работа с архивами и музейными коллекциями Архангельска, Архангельской и Вологодской областей, Карелии, Санкт-Петербурга и Москвы, стажировки в русских и европейских музеях под открытым небом помогли осознать, что жизнь человека на Русском Севере — это модель жизни независимого, экономически обеспеченного, верующего русского крестьянина [Пермиловская, 2010, 2011г-д, 2013; Пермиловская и др., 2012].

Мастер деревенской прозы Ф.А. Абрамов так сказал в день своего шестидесятилетия 29 февраля 1970 г.: «Все народы мира вышли из деревни. А Россия обязана деревне больше чем другие страны. Русская деревня — это та нива, на которой всколосилась вся наша национальная культура, наша этика, нравственность, наша философия, если хотите, наш чудо-язык». Для носителя российского менталитета «Русский Север» уже около двух столетий служит устойчивым словосочетанием, которое отражает и особую государственную значимость обширной территории на Севере европейской части страны, и исторически сложившееся здесь доминирование славянского типа культуры. Говоря о Русском

Севере, мы представляем не только просторы, полноводные реки, леса, болота, но и своеобразную деревянную архитектуру, приспособленную для жизни в суровом климате, а также фольклор, народное искусство и местные говоры, которые хранят традиции древнерусских диалектов, в основном древненовгородских и в меньшей степени ростово-суздальских. Художественное открытие Русского Севера принадлежит фольклористам П.Н. Рыбникову [1949–1951], А.Ф. Гильфердингу [1949–1951], Е.В. Барсову. Русский этнограф П.Н. Рыбников одним из первых обратился к изучению культурного наследия Русского Севера. Во время своей первой экспедиционной поездки в мае-июне 1860 г. он записал 80 былин карельских сказителей и певцов [Песни..., 1862]. Открытие былин придало Русскому Северу ореол загадочности, превратило его в своеобразный заповедник и хранилище русской народной культуры.

Особое значение на Севере имеет природный ландшафт. Он определил направление колонизационных потоков, тип расселения, планировку поселений. При выборе места предпочтение отдавали рекам, которые были транспортными артериями края. Это позволило соотнести культурный ландшафт с топонимикой и даже с диалектами местного населения. Выделение локальных групп зависело от бассейнов рек, поэтому в севернорусской ономастике доминируют речные наименования – *двиняне, пинежане, важане, пижемцы, кулойцы, мезена, кошары*.

Для Русского Севера наиболее характерен гнездовой тип расселения: поселения располагаются не в одиночку, а группами. Возникают архитектурно-природные ансамбли, многие из которых имеют мировую известность. По социально-экономическим признакам можно выделить типы поселений: *погост, деревня, село, почин (выставка, окол), слобода и посад*. Все названные типы имеют русское происхождение, а их формирование связано с колонизацией северных земель русскими.

В русских летописных документах слово «село» встречается в 907 г., «погост» – в 947 г., «деревня» – в 1096 г., «острог» – в 1192 г., «слобода» – в 1237 г., «починок» – в 1378 г. В тех же документах применяются производные от этих слов: наряду с селом – «сельцо», «селишко», «селище»; рядом с деревней – «деревнишка», «деревушка». Данные слова уточняют размеры и общественное значение отдельных населенных пунктов.

Термин «село» – один из самых древних, встречается во всех славянских языках. Под ним понималось центральное поселение с церковью, к которому тяготеют деревни.

Слово «погост» обозначает следующее: сельский приход, несколько деревень под общим управлением и одного прихода; волость; отдельно стоящая на церковной земле церковь с домами попа и причта. На Русском Севере, в Поморье, существовал особый тип поселения – «погост с деревнями».

«Деревня» – основной тип поселения русских крестьян; состоял из 1–3 до 10–15 и более дворов. Основным отличием деревни, согласно порядку, принятому в Российской империи, было отсутствие церкви. Однако на Русском Севе-

ре во множестве деревень имелись храмы. По документам XV в. наблюдается семантическая тождественность терминов «село» и «деревня», выразившаяся в том, что они употреблялись как синонимы.

«Почин» — однодворное поселение. Во времена новгородской колонизации Севера этот термин употреблялся в значении «основание нового поселения» (*почин, начинать*). По существу именно этот процесс и привел к формированию «гнезд» (групп) селений. У восточных славян был распространен обычай патронимии: в ряде поселений жили группы семей, которые вели происхождение от общего предка; их усадьбы и дома концентрировались в одном месте. Часто дома принадлежали однофамильцам. Мы считаем, что этот древний патронимический обычай характерен для Русского Севера. Родственные группы севернорусского населения совместно пользовались земельными угодьями, коллективно осуществляли сельскохозяйственные работы, строили жилища. Например, на р. Пинеге селения состоят из нескольких деревушек — «околов», разбросанных вдоль реки на расстоянии 2–3 км. Так, Карпова Гора состоит из 5 «околов», д. Веркола — из 6, с. Кеврола — из 12. «Околы» могли ставить рядом, поэтому при разрастании поселения фактически сливались, но могли отстоять друг от друга на несколько километров (пример — с. Сура). В большинстве случаев названия «околов» имеют славянское происхождение: Ростово, Кондратьицы, Новинчины. Топоним, означающий поселение в целом, как правило, финно-угорский: Ваймуши, Пиремь, Кушкопала, Чучепала. Он остался от аборигенного неславянского населения края.

«Слобода» — это многодворное поселение, где жители занимались неземледельческим трудом. Иногда так называли большое село, имевшее более одной церкви и ярмарку.

«Посад» — поселение, состоявшее из лавок и дворов торгово-промышленных людей, группировавшихся вокруг города (кремля, городских стен). На Севере слово «посад» обозначало городское поселение без укреплений, торговое селение. Формирование крупных посадов (Неноксы, Уны, Луды) в Поморье в XIII–XIV вв. обусловлено тем, что они являлись крупными центрами солеварения и торговли солью, были экономически связаны с различными регионами Русского государства [Пермиловская, 2010, с. 64–75].

На Русском Севере выделяются специфические варианты сельского расселения. При этом сакральные и повседневные смыслы крестьянского мироустройства отражаются в расположении поселений и природного ландшафта:

1) *селения при большой реке на одном берегу* (с. Дорогорское Мезенского района — р. Мезень; с. Чухчерема Холмогорского района и с. Черевково Красноборского района — р. Северная Двина; с. Турчасово Онежского района — р. Онега);

2) *селения при малой реке, расположенные на одном или обоих ее берегах* (с. Кимжа Мезенского района — р. Кимжа; с. Ошевенское Каргопольского района — р. Чурьег);

3) *селения при озере или озерной группе* (деревни Кенозерья; рис. 7);



Рис. 7. Деревня на Кенозере. Фото А. Пермиловской, 2009 г.

4) *приморско-промысловое расселение* (крупные села Ненокса и Пурнема – побережье Белого моря; деревни Верхняя и Нижняя Золотица Приморского района – на р. Золотица и морском побережье; села Малошуйка и Кушерека Онежского района – по берегам рек Малошуйка и Кушерека, недалеко от побережья Белого моря).

Форму поселения определяет его планировка и ориентация жилых домов по отношению к солнцу, что в условиях Севера имело первостепенное значение. Таким образом, для сельского поселения на Русском Севере самая распространенная форма – *прибрежно-рядовая с ориентацией жилых фасадов на реку и «на лето» или «лицом к солнцу»*, на юг, юго-восток и юго-запад. Получили распространение *свободная, рядовая, кончанская, уличная и смешанная формы поселений*.

Феномен культурного ландшафта особенно полноценно и зримо проявляется в регионах с мощными этнокультурными традициями. Именно таким предстает Русский Север с нетронутыми пластами народной культуры. На Севере, как нигде, сохранились природные ландшафты, и большинство поселений отличается естественность и красота культурно-ландшафтного окружения. Условия исторического развития северных территорий привели к своеобразной консервации реликтового крестьянского ландшафта, который является объектом российского и мирового культурного наследия. *Территория наследия* ограничена географическими и этнографическими параметрами. Здесь сохранились объекты историко-культурного наследия, не всегда верифицированные как таковые, сконцентрированные (в силу многих причин и вопреки вмешательству техногенных сил) в определенной степени изоляции. Именно культурный ландшафт Русского Севера сохранил специфические ареалы со старинными артефактами, поэтому является *особой территорий наследия*.

Особенности культурного ландшафта Русского Севера можно проследить на примере традиционных поселений Архангельской области – с. Черевково (Красноборский р-н), с. Чухчерема (Холмогорский р-н), с. Конецдворье (Приморский р-н), с. Верховье (Онежский р-н), д. Плоское (Устьянский р-н), д. Верхняя и Нижняя Золотица (Приморский р-н), д. Веркола (Пинежский р-н), с. Варзого-ры (Онежский р-н), д. Вершинино (Плесецкий р-н), с. Ошевенское (Каргопольский р-н) и др. [Пермиловская, 2011а, в].

Село Кимжа в Мезенском районе Архангельской области сохранило уникальный архитектурный облик до настоящего времени и служит олицетворением русской традиционной культуры и культурного наследия Русского Севера (рис. 8). Сельский архитектурный комплекс с. Кимжа – самый архаичный в России. Здесь остались традиционная планировка и произведения народной деревянной архитектуры XVIII–XX вв. – Одигитриевская церковь (1709), крестьянские дома, амбары, бани, ветряные мельницы, обетные и кладбищенские кресты, а также народная культура, фольклор, традиционная система природопользования, уклад жизни и культурный ландшафт.

В результате многолетних исследований (2004–2011), организованных ИЭПС УрО РАН (автор и руководитель проекта – д-р культ. А.Б. Пермиловская) выполнен историко-культурный опорный план села. На нем отражена планировка, топонимическая структура, местонахождение культовых (церковь, обетные



Рис. 8. Уникальный культурный ландшафт с. Кимжи (Мезенский район). Фото А. Пермиловской, 2004 г.

кресты, сакральные места, часовни, кладбища), жилых и хозяйственных построек. На поселении выявлено 107 памятников деревянной архитектуры: 1 церковь, 81 жилой дом, 3 мельницы, 11 амбаров, 7 бань, а также места постановки крестов и 4 сакральных места. Нами проводилось самостоятельное натурное изучение поселения и памятников народной архитектуры с фотофиксацией, схематическими обмерами, этнографическим и социологическим анкетированием. Осуществлена фотосъемка всех памятников архитектуры и повседневной жизни северной деревни. В архиве проекта более 2 тыс. снимков, в т.ч. специальные художественные образцы. Произведены и введены в научный оборот обмеры 32 памятников деревянного зодчества с. Кимжа. Для каждого памятника определено время постройки, владелец и архитектурно-конструктивные особенности. В ходе работ осуществлялась реконструкция исторического поселения, были выявлены и нанесены на историко-культурный опорный план не только существующие, но и утраченные объекты культурного ландшафта, в т.ч. 5 часовен («келейки», «амбаронки» и старообрядческие), а также обетные и кладбищенские кресты. В Архангельской области такие исследования традиционного поселения и его культурного ландшафта выполнялись впервые. На основе полученных материалов дана рекомендация для определения категории охраны исторического поселения как *«достопримечательного места» федерального уровня*² [Пермиловская, 2010, с. 466–473; 2011а, в, д].

Русский Север – это «страна зодчих», огромный, единственный в своем роде исторически сложившийся заповедник народного деревянного зодчества, признанного вершиной русской и мировой народной архитектуры. В культовом зодчестве строительные традиции достигли своего расцвета в XVII–XVIII вв., в гражданской архитектуре – к середине-концу XIX в. В XVII–XIX вв. сформировалась высокая строительная культура со свойственными ей техническими и художественными способами обработки дерева. Сосна, ель, лиственница, осина – у каждой породы свои особенности, цвет, строение. Все это мастера хорошо знали и учитывали при обработке. Народные зодчие высоко ценили древесину за доступность и дешевизну, способность сохранять тепло, сравнительную долговечность и, наконец, «спорость» – возможность возводить деревянные строения в короткие сроки и практически в любое время года. Век деревянных строений был короче, чем каменных: жилые постройки стояли не более 200 лет, культовые – 400 лет. В дело шла не только древесина, но и луб, корни, кора молодой березы – береста. Плотницкое ремесло требовало знаний, опыта и таланта. При строительстве мастера обходились небольшим количеством инструментов. Главным был топор: плотников в Древней Руси называли «рубленниками». С помощью топора плотник мог сделать практически всё. Недаром говорили: *«Дай крестьянину топор, и он починит даже часы»*. В набор плотницких инструментов также входил

² В 2010 г. категория охраны «достопримечательное место – с. Кимжа, Мезенский район» было принято на муниципальном уровне.

ли: скобель для ошкуживания брёвен, тесло для выемки пазов, долото и просека для пробивания отверстий в брёвнах и брусках. При строительстве применяли молоток, кувалду, циркуль и «черту» (инструмент для измерения). Плотницкий инструмент был хорошо закален и наточен. Использовали разнообразный ассортимент железных гвоздей и скобяных изделий, но из-за их высокой стоимости крестьяне часто применяли деревянные гвозди — «нагели». Уже в Древней Руси существовали специальные «щепные базары», где в разобранном виде продавали дома, амбары, бани, небольшие культовые постройки. Все брёвна были плотно пригнаны друг к другу, оставалось лишь собрать их на новом месте и проконопатить, что занимало не более двух дней. Мох для конопатки срубов продавали там же и отмеряли связками или возами. В «лесном ряду» можно было приобрести и отдельные части зданий: потолки, дверные и оконные колоды, декоративные элементы. О высоком уровне плотницких работ свидетельствует также распространение на Руси «обыденных церквей», часовен, крестов, которые строились по обету «во один день» [Пермиловская, 2013, с. 100–204].

Деревянные храмы — знаковое наследие Русского Севера. Они сохранились в республиках Карелия и Коми, Вятской, Вологодской, Мурманской и Ленинградской областях. Но наибольшее их число всегда отмечалось на территории Архангельской области. Многие памятники деревянного зодчества хранятся в музее деревянного зодчества в Малых Карелах под г. Архангельском (140 га), где наряду с церквями собраны и образцы крестьянских усадеб, хозяйственная народная архитектура из разных районов области (125 памятников).

На Русском Севере получили распространение деревянные *церкви и часовни нескольких типов: клетские, шатровые, кубоватые, ярусные, многоглавые* (кроме часовен). Самые древние из сохранившихся деревянных храмов — клетские. В основании культовых построек этого типа обычная четырехстенная «клеть», перекрытая двускатной кровлей: церкви Лазаря Муромского (конец XIV в.) на о. Кижи, Положения Риз в с. Бородавы Вологодской обл. (1485), Георгиевская в с. Юсовичи Ленинградской обл. (1499).

Шатровые храмы несколько старше: Никольская церковь в с. Лявля Приморского района построена в 1581 г. (рис. 9), Георгиевская церковь в с. Вершина Верхнетоемского района Архангельской области — в 1672 г., церковь Дмитрия Солунского в с. Верхняя Уфтюга Красноборского района — в 1784 г. В бассейне р. Онеги, на Поморском и Карельском берегах Белого моря, сохранилось много пятиглавых храмов с кубоватым покрытием, в частности, Троицкая церковь в с. Подпорожье в низовьях Онеги (1757 г.), Преображенская кубоватая церковь в д. Турчасово Онежского района (1786 г.). Каждому региону свойственны «свои» варианты композиционных решений. В XVII–XVIII вв., особенно после запрета на «шатры», большое распространение получили ярусные храмы с несколькими уменьшающимися срубами, поставленными друг на друга. Такая форма позволяла сохранить столь полюбившуюся пирамидальность храмов и одноглавое завершение, формально не нарушая запрета. Строили и многоглавые храмы



Рис. 9. Шатровая Никольская церковь (с. Лявля, Приморский район, 1581 г.). Фото А. Пермиловской, 2010 г.

(Покровская церковь в с. Анхимово Вытегорского р-на Вологодской обл. – 1708 г., к сожалению, не сохранилась; Преображенская церковь на о. Кизи – 1714 г.).

Строительство храмов считается высшим проявлением народного зодчества. В храме воплощался образ Вселенной. Храм как обобщенный, семантически насыщенный образ мироздания занимал центральное место в сакральном пространстве северного крестьянского мира. Для человека организованное им жилое пространство – своеобразная модель окружающего мира. Храмы как символы мироздания господствуют в этом пространстве, жилище человека составляет второй план, а хозяйственные постройки – третий. Названия храмов становились частью историко-культурного пространства края и отражали иерархию православных вероучительных ценностей. «Имя оценивается церковью, а за нею – всем православным народом, как тип, как духовная конкретная норма личностного бытия» [Флоренский, 1993]. Более всего храмов было выстроено во имя Николая Чудотворца, великомучеников Георгия, Флора и Лавра, Параскевы Пятницы, Власия Севастийского и Ильи Пророка. Подобный выбор типичен для крестьянина – земледельца и скотовода, соответствует традиционной «специализации» православных святых в народной культуре. Святой Николай стал для северян чем-то

вроде русского морского бога. Особенно много храмов возведено в его честь на Поморском побережье: «От Холмогор до Колы — тридцать три Николы». Икона с изображением Николая Чудотворца была в местном ряду почти каждого северного храма и в красном «святом» углу крестьянской избы. В образе святого Николая воплотились верования северян в своего русского и морского бога. «В иконе Николы усматривается как бы квинтэссенция иконы как таковой, т.е. выражение самой сущности иконы» [Успенский, 1982, с. 14]. Недаром в народе бытовала поговорка: «Нет икон как Никол». Существовало убеждение, что каждая икона Николы является чудотворной. В результате дни чествования Николы совпадали с народно-хозяйственным и промысловым календарем. В Поморье к ним приурочивались многие артельные обычаи и праздники.

Значимая роль храма в структуре микро- и макрокосмоса Русского Севера нашла отражение в исторических преданиях и легендах о выборе места для строительства храма (часовни), поселения. Выбор делали при помощи гаданий и живых священных животных (конь), а также предметов (дерево, икона, крест, свеча), обладающих высокой степенью семиотичности и особым сакральным статусом в традиционной крестьянской культуре. Об основании д. Вирма в Карелии: «Хотели *построить деревню* — бросали *икону* в воду. Три раза бросали — три раза она приплывала на одно и то же место. Куда икону принесло, там и *деревню* построили. Вирму» [Криничная, 1991, с. 39]. О закладке церкви в д. Паданы Медвежегорского района Карелии: «...*лошадь* запрягали на дровни, на дровни клали *бревно*, ставили *икону* и пустили лошадь, а где она встала, там и *церковь* строили» [Криничная, 1991, с. 42].

Каменные церкви на Севере были редкостью. Подавляющее большинство церквей построено из дерева. В деревянном храме слились воедино архитектура, живопись, скульптура и декоративно-прикладное искусство. Для выявления культурного кода Русского Севера предложена метафора, берущая начало в строительной терминологии деревянного зодчества, воплощающая культурные смыслы материальной среды и связанного с нею народного мировоззрения: «Как *мера* и *красота* скажут» [Пермиловская, 2013, с. 153–155]. В старинных договорах, которые заключались между мастером плотницкой артели и «миром» (крестьянами-заказчиками), обычно встречаются такие выражения: «...*а строить высотой, как мера и красота скажут*». Например, в знаменитой рядной записи сельского артельного мастера Федора Конемаза на постройку погоста в Усть-Кукуе сказано: «*А рубить мне Федору в высоту до порога 9 рядов, а от поволоки до поволоки, как мера и красота сяжет... а клин на церкви рубить по тесу 3 сажени печатных... паперть срубить дву сажени ручных*» [Архитектурная энциклопедия..., 2011].

Одно из наиболее ярких проявлений традиционной культуры Русского Севера и его деревянного зодчества — часовня. Так называют храм без алтаря, предназначенный для упрощенного богослужения без литургии. Название связано с «часами» — элементами суточной православной службы, которые велись по «Часослову» —



Рис. 10. Часовня в культурном ландшафте Русского Севера (Карелия, XVIII в.). Фото А. Пермиловской, 2006 г.

молитвенной книге, имевшейся в каждой часовне. Часовни прочно вошли в сложившуюся систему культурного и сакрального ландшафта (рис. 10).

Причины постановки часовен мы определили, исходя из их типологических признаков: *место проведения богослужения, поминовения, часовни-усыпальницы, обетные и «обыденные» часовни*. Согласно архивным документам и переписи часовен, проведенной в 1692 г. в одном из районов Севера – Поважье – учтено 433 часовни, а «наиболее распространенным типом следовало считать часовню с приходом в четыре двора» [Переписная книга..., 1692; Яницкий, 1914]. В другой Олонецкой епархии в 1910 г. на каждый приход приходилось по 3 часовни, а общее их количество составило 1727 (НАРК, Ф. 27. Оп. 2. Д. 26/407. Л. 9, 27, 41, 65, 117, 140, 158) [Пулькин, 2004, с. 134]. В «Переписной книге...» указаны следующие места постановки часовен: «...в волости 5, на посаде 2, на погосте 19, около погоста 1, в деревне 302, у деревни 14, между деревнями 9, на горе 3, в пустоши 2, в слободке 10, в поле 5, за полем 4, в наволоке 1, на реке 3, на озере 1, на плесе 1, неизвестно 60» [Переписная книга..., 1692; Яницкий, 1914].

Нередко часовню устанавливали посреди священной рощи и получали своего рода природно-сакральный комплекс. Священная роща – участок леса из очень

старых деревьев. Иногда они были обнесены оградой, внутри которой находились святыни: часовня, крест, особо почитаемое дерево, целебный источник. Как культовые места священные рощи сохранялись в XIX и даже XX вв., а некоторые существуют и в наши дни в Карелии, Каргополье и Кенозерье. На территории Национального парка «Кенозерский» находится около 40 святых рощ. При определении функций часовен в культурном ландшафте необходимо отметить пограничный характер их топографии. Часовня, как и крест, всегда возводится на границе: на краю сельских угодий, возле деревни или кладбища, на берегу реки или озера, на острове (граница земли и воды), на дороге.

Функции у часовен могли быть разными. Их строили для проведения богослужений. На кладбищах чаще всего сооружали поминальные часовни. К этому же типу относятся часовни-усыпальницы, возведенные над мощами местных чтимых святых (Петр Черевковский, Артемий Веркольский). Один из самых распространенных типов часовен – *обетная*. Ее строили в связи с бедствием, кризисным обстоятельством, эпизоотией, болезнями или избавлением от пожара. К обетным часовням относятся «обыденные», в т.ч. построенные по обету «во один день». В семантике «обыденности» заложен признак спрессованного времени. На строительство «обыденного» храма или часовни от начала постройки до освящения должен пройти только один день и ночь (одни сутки), но обязательно с соблюдением всего технологического процесса. В «Сказании о построении обыденного храма в Вологде “во избавление от смертоносных язв”» говорится: «Существовали обыденные (и посему – деревянные) церкви различное время: год, 23, 25 и 40 лет, иные и более 150 лет». Конечно, это требование обуславливает простоту (если не примитивность) архитектуры храма/часовни и, возможно, его относительную недолговечность. Позднее эти деревянные «обыденные» храмы заменялись каменными, но с сохранением названия «обыденный» [Сказание о построении..., 1893, с. 7–8].

Для морской культуры Поморья характерно возведение *промысловых часовен* в «становищах» – временных поселениях в местах рыбного, зверобойного и лесного промыслов на побережье и островах Белого и Баренцева морей. Причины строительства часовен поморы объясняли так: «Мы отправлялись с сего места в открытое море для звериных, морских и рыбных промыслов, чувствуем потребность помолиться и попросить у Господа помощи о благолепном плавании среди льдов, о промысле, как единственном средстве добыть себе насущный хлеб и успешном возвращении к своей семье» (ГААО. Ф. 29. Оп. 4. Т. 3. Д. 1747. Л. 2).

В конце XVII в. православные часовни в России получили устойчивую связь со старообрядческим движением, превратившись в один из наиболее значимых символов идеологии «беспоповства». *Старообрядческие часовни* оставались единственной разновидностью храмов, признаваемой ревнителями «истинного благочестия». На Мезени, как и в ряде других районов Русского Севера, получили распространение *часовни-амбаронки*, *часовни-келейки*. Часовни стали сооружениями истинно народной архитектуры, явлением, в котором проявился феномен народного православия на Русском Севере.

В XI в. в России зародилась традиция установки деревянных крестов. *Кресты* – замечательные источники сведений, которым нет равных по многообразию аспектов для изучения. Они являются памятниками архитектуры и скульптуры, крестьянской письменности и культа, а также навигационными знаками поморов, нанесенными на лоцманские карты. Самые древние подобные кресты, сохранившиеся на Русском Севере, датируются XIX – началом XX в. Большая их часть установлена на побережье Белого моря, островах Соловецкого архипелага, Новой земле, в бассейнах рек Мезени и Пинеги, на Каргополье. Обычно эти кресты восьмиконечные, со специальным навесом, который поддерживают столбы по контуру сооружения.

Кресты устанавливали не только под открытым небом, но и в храмах, часовнях, специально построенных часовнях-амбарах. Небольшие кресты хранили в реликвиях-футлярах. Деревянные кресты часто называли «обетными», хотя значение и повод, по которым их ставили, гораздо шире (рис. 11). Согласно рассказам моряков, в опасные для жизни моменты, выйдя на берег живыми, «обетный» крест ставили на берегу моря рядом с местом спасения или около дома в родной деревне. Другим поводом для возведения «обетных» крестов служили болезни (чаще детские). Самой распространенной формой обета было обещание пожертвовать «на крест» отрез материи или полотенце. Высокие, с двухэтажным дом,

«обетные» кресты Мезени и Поморья украшали фартуками, шелковыми платками и куклами, а также к ним клали деньги.

Типологически деревянные кресты можно разделить на группы, учитывая значение и роль, которую они выполняли: *поклонные, обетные, памятные, маячные, поминальные, охранительные, кладбищенские, благодарственные*. Особенно выделяются на Русском Севере поморские кресты, возведенные на побережье и островах Белого и Баренцева морей. Поморы ставили кресты на дальних становищах и арктических зимовьях с целью подать весть о себе в случае гибели. В Поморье, имея мощную подпитку из Соловецкого монастыря,



Рис. 11. «Обетный» крест в часовне-футляре (д. Березник, Мезенский район, конец XIX в.). Фото А. Пермиловской, 2006 г.

в течение столетий сложилась особая православная островная культура мореходов. Деревянный восьмиконечный крест стал ее центральным символом. Кресты морских первопроходцев вели не одно поколение поморов от одного залива к другому, от одного острова к следующему. Защитная сила креста диктовала особые условия формирования жизни на новом пространстве, где крест являлся центром окружающего ландшафта. В XIX в. на Мезени было налажено ремесленное производство деревянных крестов. В ходе наших полевых исследований установлены центры их изготовления — деревни Нисогора и Кельчемгора бывшей Юромской волости Мезенского уезда. В д. Кельчемгора в конце XIX — середине XX в. работали резчики — отец и сын И.К. и М.И. Орловы.

Крест — один из главных символов православия — занимал центральное место в культурном ландшафте Русского Севера. Глубокий сакральный смысл, заключенный в образе креста, отражает семантику памяти: осмысление длящейся во времени жизни и отношение ее к вечности. В Поморье, где сложилась морская культура, культурный смысл креста дополнительно отражал особые условия жизни, был центром окружающего пространства, выполняя защитную и сакральную миссию [Пермиловская, 2013, с. 186–205].

Один из наиболее существенных и сложных элементов традиционной культуры — дом. Крестьянский дом в символической форме воплотил главные ценности и смыслы человеческого существования. Дом — это пространственно-предметная среда удовлетворения важнейших биологических потребностей крестьянской семьи: защита от неблагоприятных природно-климатических условий Севера, место питания, сна, продолжения рода. Дом был пространством труда и отдыха. В нем протекали временные координаты бытия (день-ночь, годовые сезонные циклы, будни и праздники). В жилище осуществлялся процесс социализации, взаимодействия поколений и родовых связей большой традиционной семьи. Для крестьянина *дом — модель мира*. Она может трактоваться как вся территория (культурный ландшафт), обживаемая и обрабатываемая человеком. Вместе с тем дом в освоенном пространстве культуры является смысловым ядром. В модели мира дом представляет собой одну из основополагающих семантем. «С одной стороны, дом принадлежит человеку, представляет его целостный, вещный мир. С другой стороны, дом связывает человека с космосом, являясь в определенном смысле репликой внешнего мира, уменьшенной до размеров человека» [Цивьян, 1978, с. 65]. Думается, что в контексте представлений о модели мира сформировалась традиция изображать звездное небо и солнце под крышей крестьянского дома. При этом иногда по форме верх кровли напоминал купол храма. Верх крыши изнутри расписывали под синее небо с золотыми звездами. В центре купола «светило» деревянное резное солнце — *ветренница* (рис. 12). Подобный мотив росписи жилых домов перекликается с росписью деревянных храмов и часовен Каргаполя.

Дом — это организованное пространство, в котором человек существует с момента рождения, которое обживает и осваивает в континууме существования



Рис. 12. Солнце («ветренница») под крышей крестьянского дома (д. Вершинино, Плесецкий район, Национальный парк «Кенозерский», конец XIX в.). Фото А. Пермиловской, 2009 г.

в нем. Для взрослого человека дом означал широкий круг понятий: кров, семья, некое определенное место на земле. В этом смысле слово «дом» традиционно используется как синоним «родины». «Дом» в русском языке означает не только «строение для жилья, избу со всеми ухажями и хозяйством», но и «семейство, семью, хозяев с домочадцами» [Даль, 2002, с. 427].

Дом, сооруженный руками хозяина или его родителей, воплощает идею семьи и продолжения рода. Архитектурно-планировочная

структура северного дома – отражение жизни и хозяйственной деятельности большой неразделенной семьи. Дом осмыслялся в повседневной народной культуре как *сосредоточение основных жизненных ценностей*: счастья, достатка, единства семьи и рода, включая не только живых, но и умерших. Важнейшая символическая функция дома – *защитная*. Резное деревянное солнце под крышей крестьянского дома – пожелание счастья, благополучия хозяевам. Верхняя часть фронтона северной избы расписывалась целыми сказочно-декоративными композициями: цветами, птицами, геральдическими львами, единорогами. Другая основная функция крестьянского дома в культурном пространстве – его *сакральность* (храм для крестьянина тоже дом, только Дом Божий). Изба всегда имеет святой, «красный» угол. В христианском контексте дом для проживающей семьи является подобием храма. В нем висят иконы, совершается ежедневная молитва.

Еще одной важной функцией жилища являлась его *социальная принадлежность*. В семантическом значении дом выступал как один из основных источников и трансляторов информации. В некоторых регионах только на основании внешнего вида дома можно определить национальность, экономическое и социальное положение владельца. Дом – *место совершения* множества разнообразных *ритуалов*, характеризующих не только время жизни семьи, но период и процесс сооружения, которые сопровождались многочисленными символическими действиями, регламентировались временными и магическими правилами, запретами.

Крестьянский дом-модель, подобно Вселенной, делился на три мира: нижний (преимущественно нечистый) — подвал, подполье; средний — жилые помещения; верхний (устремленный в небо) — чердак, крыша. Дом противопоставлен окружающему миру как пространство закрытое — открытому, внутреннее — внешнему. Четыре стороны дома обращены к четырем сторонам света, а три уровня по вертикали соответствуют трем уровням Вселенной. Если экстерьер жилища обращен к внешнему миру, то интерьер — к семье, роду, отдельному человеку. Сбалансированность практических и символических функций северного дома определила ту исключительную роль, которая дает возможность говорить о жилище как об основополагающем феномене культуры Русского Севера.

Особенности архитектуры, размеры, интерьер и декоративное убранство северного дома отражают основные занятия и направление хозяйства, имущественные и классовые отношения, семейный уклад, общественные обычаи, традиции, эстетические представления и религиозные верования, а также зависят от строительного мастерства и природных условий. С одной стороны, в крестьянском доме сохраняются древние традиции поколений, восходящие к ранним историческим эпохам, с другой — он подвергается постоянным изменениям и усовершенствованиям, поэтому крестьянские дома-дворы очень разнообразны. Богатейший материал, собранный нами в многочисленных экспедициях по Северу, позволяет классифицировать жилые постройки по способу соединения жилья и двора, конструктивно-планировочному решению жилой части и внутренней планировке избы [Пермиловская, 2000, 2005, 2010, 2013; Пермиловская и др., 2012]. В зависимости от соотношения жилой и хозяйственной части, можно выделить следующие типы.

«Брус» — прямоугольный сруб, покрытый двускатной, симметричной крышей.

«Глаголь» — дом, в котором хозяйственная часть располагается сбоку и позади сеней. В плане «глаголь» напоминает букву «Г» (отсюда и название типа). Чаще всего такие дома перекрывали разноскатной крышей.

«Кошель» — жилище, где изба и двор стоят рядом, покрытые общей несимметричной двухскатной кровлей. «Кошелем» русские называют большой берестяной короб. Применительно к дому этот термин обозначает вместимость, большие размеры. Все жилые и хозяйственные помещения компактно сгруппированы в один общий сруб, образующий в плане почти правильный квадрат.

Классическим примером жилища типа «кошель» служит дом Ошевнева в музее-заповеднике «Кижи». Громадная постройка (площадь 709 м²) в два этажа по архитектурно-планировочной структуре является воплощением патриархального уклада жизни старой северной деревни. В доме четыре отдельных избы для разных семей одного патриархального рода, светелка, два летних помещения и большая клеть. Под стать жилью и двор, занимающий примерно две трети площади всего жилища. Из таких домов выходило на полевые работы сразу 20–25 человек, а в его хлевах содержалось до трех десятков голов скота.

«Т-образная связь» – жилой дом, состоящий из двух срубов и разделенный по центру сенями. Он развернут длинной стороной к улице. Хозяйственный двор торцом примыкает к противоположной стороне избы, прямо напротив сеней. В плане такая изба имеет форму буквы «Т».

«Двухрядная связь» – изба и двор стоят рядом, а коньки их двухскатных крыш параллельны.

По конструктивно-планировочному решению жилой части получили распространение следующие избы:

- 1) *четырёхстенок* (в основе четырехстенная клеть);
- 2) *шестистенок* (в основе шесть капитальных стен: две стены расположены параллельно улице, четыре – перпендикулярно);
- 3) *пятистенок* – четырехстенная клеть, разделенная капитальной пятой стеной на два жилых помещения;
- 4) *крестовик* – четырехстенная изба, поделенная двумя пересекающимися стенами и имеющая четыре жилых помещения.

Архитектура жилища Русского Севера формировалась столетиями и к XIX в. обрела завершённый архитектурный образ, отразившийся в архитектурно-планировочном решении. «Дом-двор» – сложный бытовой комплекс, продуманный в мельчайших деталях, предельно компактный, приспособленный к суровым климатическим условиям (рис. 13, 14). Северную избу отличают большие размеры и обилие жилых помещений. Практически все дома были двухэтажными. Жилые избы располагались на высоком подклете, где хранили продукты и хозяйственный инвентарь. Под одной крышей с жильем находились хозяйственные помещения: хлев для скота и поветь-сеновал, куда по широкому бревенчатому взвозу можно было въехать прямо на телеге или санях. Хозяйственный двор был двухъярусным и занимал до двух третей всего комплекса. Объединение жилья и двора под одной крышей давало возможность выполнять хозяйственные работы и ухаживать за скотом в зимнее время, не выходя из закрытого помещения. В некоторых районах экстерьер и интерьер богато украшали резным декором и цветными росписями. Недаром местные жители свои дома называли «хоромами».

Исследовав типологические особенности эволюции приемов соединения «дома-двора», мы установили, что эволюция типов северного крестьянского жилища происходила в трех направлениях. Для запада региона (Каргополье) характерно развитие жилого комплекса по продольной оси, путем присоединения позади сеней еще одного жилого помещения – избы, горницы, клетки. В бассейнах рек Двины, Вычегды, Ваги, Пинеги и Мезени изменение крестьянского жилища шло за счет увеличения габаритов передней избы, деления внутреннего пространства на две (пятистенок) или на три (шестистенок) части, т.е. определялось поперечным развитием дома. Третий путь – увеличение жилой площади за счет пристройки к избе дополнительных срубов («зимние», «боковые», «низкие», «скотные» избы) – характерен для всего Севера. Анализ архитектуры северного дома и его типологических особенностей позволяет указать на общность худо-

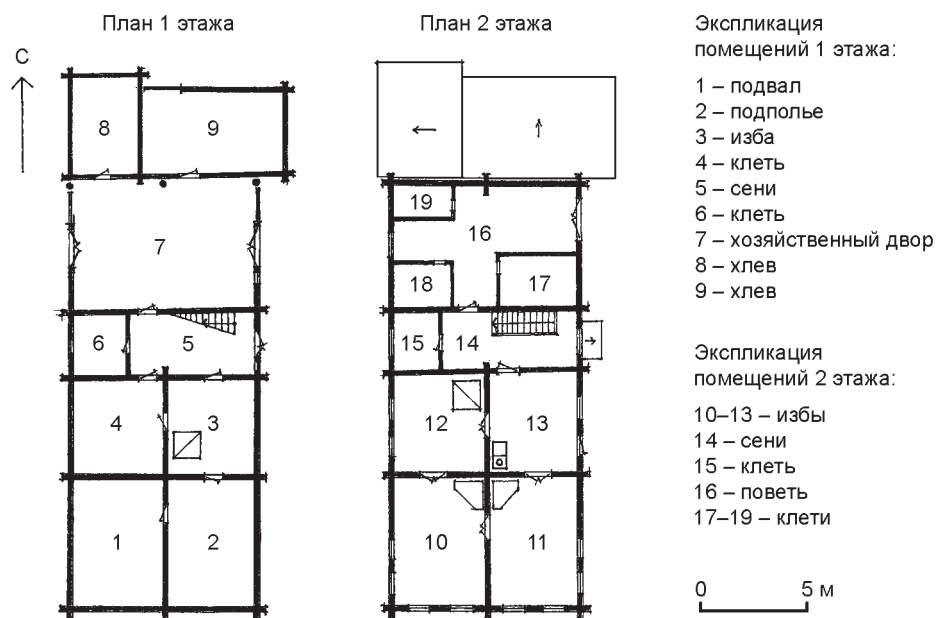


Рис. 13. План «дома-двора» М.Ф. Евсеева («крестовик») (д. Вершинино, Плесецкий район, Национальный парк «Кенозерский»). Научная информация А. Пермиловской, обмеры Н. Подобиной, 2009 г.



Рис. 14. «Дом-двор» М.Ф. Евсеева (д. Вершинино, Плесецкий район, Национальный парк «Кенозерский», конец XIX в.). Фото А. Пермиловской, 2009 г.

жественных и строительных традиций, лежавших в основе возведения жилых построек всех типов. В качестве модуля формирования жилого комплекса служил четырехстенный сруб.

Обследование регионов Русского Севера (Каргополье – Онега, Мезень, Пинега, Двина, Вага, Поморье) позволило установить, что наиболее распространенным было устройство жилой и хозяйственной части по типу «брус» (исключение составляет Каргополье). Имелись различные варианты жилой части (четырехстеннок, пятистеннок, шестистеннок, крестовик). Для ряда районов Русского Севера, расположенных по течению рек Ваги, Устья и Кокшеньги, характерны дома-комплексы на «два жилья», где есть три главных части: «перед» – летнее жилье; «середка» – скотный двор, хлев, поветь; «озадок» – зимнее жилье. В этом случае все помещения соединяли между собой сени – «летний мост», «зимний мост».

На Русском Севере сохранилось такое архаичное явление, как «курная» изба (с печью без дымохода). Дым при топке скапливался под высоким потолком и выходил через отверстие в стене и кровле. На Каргополье, где «курные» избы получили наибольшее распространение и сохранялись до середины XX в., их называли «рудными». Высота и трапециевидный потолок роднят каргопольские дома (особенно с. Ошевенск) с «курными» избами древнего Новгорода X–XIII вв.

Повседневная жизнь в северном крестьянском доме была наполнена глубоким символическим содержанием. Ее основу составляла семья. Четкий, отработанный ритм ежедневных работ сочетался с разумным их распределением. Ритмичность была присуща каждому циклу сезонных работ и сельскохозяйственному году, а также системе поведения, основанной на своеобразных ритуалах и этикете. Повседневная культура крестьян регламентировалось временами года, трудовыми процессами, половозрастными особенностями и отличалось определенной вариантностью, протекая в семиотически насыщенной пространственной среде. Все это выразилось в структурной организации пространства северного дома с его трехчастной вертикальной плоскостью. В структуре дома верхняя часть жилища – крыша – отграничивает «свое», освоенное, внутреннее пространство от «чужого», природного, внешнего. В символическом плане она разделяет верх (небо) и низ (мир людей). Пол, являющийся одной из границ вертикального плана жилища, стелется в направлении фасад-выход, что приобретает значимый, а в некоторых ситуациях обрядовый характер.

В жилом пространстве севернорусского дома различают три *вертикальные зоны*. Это связано с тем, что в жилище любого типа существует особое пространство – культурный горизонт, в котором реализуется поведение человека, т.е. наиболее актуальное пространство по вертикали. Нижняя граница культурного горизонта манифестируется сидениями, местами для ночлега. Верхняя граница обычно расположена на уровне глаз [Байбурин, 1983]. Своего рода эталонной плоскостью (серединой) культурного горизонта является стол – «престол в доме». Обычно все действия человека разворачиваются в границах культурного горизонта. Интерьер и меблировка северной крестьянской избы, где вся утварь и

мебель группируется вдоль стен, а середина остается свободной, являются традиционными для XIX — начала XX вв.

В *горизонтальной структуре* северного дома важное не только конструктивное, но и семиотическое значение имеет оппозиция *печь / красный угол*. Обозначенная нами диагональ — естественное завершение эволюции противопоставления *печь / источник света*, что в системе народного мировоззрения осмыслено как антитеза сакрального и мирского. Характерное для крестьянской среды Русского Севера «народное» православие закрепило за печью значение языческого центра избы, а за красным углом — христианского центра.

Вещь в повседневной культуре северного крестьянства вплетена в сложную систему разнообразных символических связей. Изменение семиотичности может носить и ситуативный характер. Например, включение предметов в контекст ритуала совершенно меняет их семиотические характеристики.

Важнейшим элементом не только красного угла, но и всего жилого помещения был стол. Его место в пространстве дома постоянно. Стол составлял неотъемлемую принадлежность дома. Не случайно при продаже дома обязательно оставляют новому владельцу стол. Культурно-символическое осмысление стола в народной традиции было многоаспектным. Стол уподоблялся церковному престолу, обеспечивал достаток и благополучие в доме, поэтому здесь постоянно находился хлеб. Место, занимаемое за столом, — важнейший показатель семейного и социального положения. Стол объединял семью, родственников, был одним из способов сохранения определенного стереотипа поведения, многие архаичные моменты которого в преобразованном виде можно обнаружить в современном обществе. Стол является одним из значимых обрядовых предметов крестьянского быта. Ему принадлежит значительное место в свадебном и похоронном обрядах.

Печь играет особую символическую роль во внутреннем пространстве дома, совмещая черты центра и границы. Как вместилище приготовляемой пищи и домашнего огня она воплощает собой идею дома в аспекте его полноты и благополучия, а метонимически может заменять дом в целом: *дом без печи — нежилой дом*. «Бабий кут» — чисто женская часть избы, располагавшаяся около печи. На Русском Севере это название распространялась и на место за печью.

Одним из аспектов повседневной жизни северного дома, семиотически закреплённых в пространственной структуре жилища и вещей, его наполняющих, было обособление мужчин и женщин. Примером женского пространства в северном доме являлось праздничное помещение — горенка, светелка. Обычно она располагалась на втором этаже дома и отличалась особой чистотой, ухоженностью. Интерьер горенки, где жили в основном девушки-невесты на выданье, служил в определенном смысле отражением женского семантического статуса «рукодельности» невест этого дома. В ней находились предметы женского рукоделия, приданое. Здесь отмечались семейные торжества, принимали гостей, горенка играла заметную роль в свадебном и похоронном обрядах.

В крестьянском жилище семиотический статус заключается как во внутреннем пространстве, так и в предметах интерьера (стены, крыша, пол, потолок, печь, двери, порог, окна, матица, воронцы, «бабий кут», красный угол», иконы, стол, скатерти, посуда). Предметная среда севернорусского дома с ее пространственными координатами «пронизана» временем и формирует динамику жизни его обитателей. Вещь как феномен культуры, обладая способностью аккумулировать традиции, социально-психологические установки и эстетические запросы, приобретает аксиологическое звучание, а в контексте повседневной культуры северного дома выступает как культурный текст определенной исторически обусловленной знаковой системы. Семиотический статус северного крестьянского жилища в его пространственной организации и в смыслах вещей, его наполняющих, был достаточно устойчивым, традиционным, хотя и менялся в определенных ритуалами ситуациях (свадьба, похороны, рождение ребенка, обыденность).

Внешнему облику крестьянского дома был свойственен своеобразный «наряд», к которому следует отнести как собственно декоративные приемы, предназначенные для украшения (резьба, живопись, раскраска), так и различные архитектурные детали (крыльцо, балконы, галереи, наличники и ставни окон, «причелины», полотенца, «курицы», «потоки», консоли, «дымники», «охлупни»), имеющие практическое, конструктивное значение и одновременно выполняющее декоративную функцию. В орнаменте резьбы или скульптурных фигурах, украшающих северный дом, воплотилось понимание микро- и макрокосмоса. Особенностью орнаментальной символики являлась целостная система символов. Символика декоративного убранства неотделима от архитектурно-конструктивных элементов северного «дома-двора». Изображение коня и птицы в декоре связано с солярным культом. Солнечную символику воплощает не только конек крыши, но и элементы, поддерживающие ее свесы: кронштейны, «курицы», а также окончания «причелин».

Анализ убранства северного крестьянского дома и соответствующей символики позволяет обратить внимание на такое специфическое явление, как *домовая роспись* (рис. 15). Она распространена в регионах, где изготовлялись и бытовали деревянные расписные предметы крестьянского обихода или работали бродячие крестьянские живописцы («красильщики», маляры), и существовала как отхожий промысел. Время распространения домовых росписей на Русском Севере – середина XIX в., что соответствует датам постройки наиболее ранних из сохранившихся домов на Северной Двине (1853 г.) и Поважье (1856 г.). Вся роспись сосредотачивалась на фронте главного фасада, подчеркивая и выявляя средствами декора конструктивные детали убранства [Пермиловская, 2011е].

Многообразие символических образов домовой росписи северного дома (в частности, лев и единорог – обереги дома) представлено в декоре народных живописцев Петровских в Поважье. Здесь встречается уникальное явление – изображение хозяина и хозяйки на главном фасаде и в интерьере дома, отражающее



Рис. 15. Роспись на доме богатого крестьянина О.П. Буракова (д. Кочигино, Вельский район, 1858 г.). Фото А. Пермиловской, 1982 г.

репрезентативный статус владельцев. Дом, украшенный внутри и снаружи солнечными символами, женскими фигурами, птицами, конями и другой магической символикой, стал выразителем культурного смысла оберега, должен был хранить семью от нечистой силы.

Наряду с зафиксированными устойчивыми архитектурными, конструктивными особенностями построек Русского Севера, бесконечно разнообразными, динамичными, изменчивыми были отдельные архитектурные и декоративные элементы. Эти элементы и детали придавали традиционным постройкам индивидуальность и неповторимость, определив в значительной степени вектор эволюции народной архитектуры.

Изображения-символы в декоративном убранстве опирались на фито-, орнито-, зоо- и антропоморфные изображения, воплощенные в скульптурной, трехгранно-выемчатой и плоской резьбе, а также домовой росписи. Декоративное убранство содержало различные символы: православные и языческие, социальные по своему смыслу и природные (на божнице – лики святых, «охлупень» – символ солнца). Объединенные в традиционной архитектуре северного крестьянского «дома-двора», они являют единство народной культуры, моделирующей весь крестьянский мир, во взаимосвязи микро- и макрокосмоса. Отсюда следует вывод: мастер, рубивший избу и изготавливавший все необходимое для нее, был до начала XX в. зодчим, а не просто плотником. Кроме того, дерево, по его представлениям, имело душу, которую нужно было ублажить жертвоприношением и соответствующим заговором или обрядом. Именно поэтому традиционное народное зодчество в основе своей магически-сакральное [Пермиловская, 2013, с. 329–342].

Основные принципы строительной культуры русского деревянного зодчества едины для Севера, Поволжья и Сибири. Однако на формирование народной архитектуры этих регионов оказали влияние климатические, географические и социально-исторические факторы, культурный ландшафт, а также плотницкие традиции. Адаптация русских в Сибири шла в тесной связи с формированием народного зодчества, главной особенностью которого стала не самобытность, а репродуктивный характер, связанный с воспроизведением основных черт русской народной архитектуры, в т.ч. и Русского Севера.

Современные исследователи рассматривают Русский Север как «исходную (базовую) модель» культуры при освоении восточных регионов России («переселенческая модель») [Фурсова, 2002, 2006]. Деревянная архитектура русских в Сибири – неотъемлемая часть культуры, созданной народом, формой жизни которого является непрерывное движение, перемещение. Отсюда приверженность к строительству деревянных зданий, которые поддаются дальнейшим переделкам, усовершенствованиям и изменениям без значительного ущерба для эстетических достоинств и семантической насыщенности. Феномен «движущейся архитектуры» проявляется в адаптационных возможностях культуры русских, основанных на приоритете преобразовательной деятельности людей. Элементы строительной культуры средневековой Руси, мифологические верования и элементы декора устойчиво сохраняются в Сибири русскими старообрядческими и старожильскими этнокультурными группами [Майничева, 1999, 2003].

Моделирующие качества севернорусской культурной традиции сконцентрированы в народной архитектуре, поскольку это – единственный круг артефактов, который материально сохранился. До настоящего времени Русский Север является хранителем «генофонда» русской этнокультурной традиции и категорией наследия. «Север неисчерпаем. Из года в год, из десятилетия в десятилетие он будет и дальше требовать внимания, изучения, заботы исследователей. И еще не одно поколение собирателей будет наслаждаться художественными сокровищами его золотых родников» [Колпакова, 1975, с. 197]. Но истоки культуры и «золотые родники» будут доступны и сохранны для общества, если мы будем относиться к Русскому Северу как к особой территории наследия.

Глава 2. РУССКИЙ НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ В ПРИКАМЬЕ: ЛОКАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ И ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Пермское Прикамье, включающее бассейн верхнего и среднего течения р. Камы и административно относящееся к Пермскому краю, по мнению большинства исследователей, этнографов и лингвистов, является территорией распространения севернорусских традиций.

По большей части близость русской народной культуры Прикамья и Русского Севера обусловлена особенностями миграционных потоков. В освоении Прикамья в XVI–XVII вв. принимали участие выходцы из различных районов Русского Севера – с Двины, Мезени, Пинеги, Выми, Вычегды, Сухоны, Печоры, Вологды и Вятки [Полякова, 2006, с. 25; Оборин, 1990, с. 76–82; Чагин, 1995, с. 24–25]. Позднее в миграционное движение включились русские из Поволжья и южных районов России. Однако эти миграции не были значительными и затронули в основном южные районы Пермского Прикамья [Черных, 1998. С. 39–111]. Обширная историческая литература, посвященная процессу освоения Пермского Прикамья, убедительно доказывает севернорусскую основу формирования русского населения региона [Преображенский, 1956; История Урала, 1989; Оборин, 1990; Чагин, 1995].

Русские крестьяне с Севера принесли в Пермский край севернорусские традиции, которые, с одной стороны, составили основу традиционной культуры русского населения региона, а с другой – развивались в новых ландшафтных и этнокультурных реалиях, адаптировались к новым условиям и изменялись, приобретая своеобразные черты. Кроме того, в течение нескольких столетий эти традиции на территории Прикамья саморазвивались. Все эти факторы привели к формированию в регионе своеобразного русского этнокультурного комплекса. Этнографы так характеризуют Пермское Прикамье: «В целом русские Пермского края являются носителями общерусской народной культуры в ее северном варианте, хотя и составляют своеобразную этническую группу» [На путях..., 1989, с. 59].

Севернорусские черты по-разному сохранялись и проявлялись в разных сферах материальной и духовной культуры Пермского края. Остановимся на характеристике наиболее значимых и маркированных черт традиций Русского Севера, которые проявились в календарной обрядности русского населения Пермского Прикамья. Рассмотрим их на примере некоторых форм обрядности святочного и троичного периодов. Мы выбрали именно эти обрядовые комплексы, потому

что они наиболее ярко характеризуют связь традиций Русского Севера и Пермского Прикамья.

Одной из особенностей святочной обрядности русских и других восточнославянских народов Прикамья являются рождественские и новогодние ритуальные обходы домов [Виноградова, 1982, с. 10]. Эти обходы у русских включали сложный комплекс различных обрядовых действий и песен [Бернштам, Лапин, 1981, с. 11], а их традиции в разных районах имели свои особенности. Чаще всего почти повсеместно это были хождения с исполнением христианских гимнов (славление Христа), обходы с исполнением «виноградий» и колядок, «посевания». В России колядные песни и обходы с их исполнением обычно классифицируются по припеву, а в случае его отсутствия – по инвокации, содержащейся в первой строке: «коляда», «овсень» и «виноградие» [Розов, 1977, с. 98]. Необходимо отметить, что в некоторых районах обходы на Рождество и Новый год совсем не осуществлялись.

Среди традиций Русского Севера, известных в Пермском Прикамье, есть обходы с исполнением «виноградий» [Бернштам, Лапин, 1981, с. 11]. Записи свидетельств бытования и тексты «виноградий» собраны в районах Северного Прикамья, генетически наиболее связанных с Русским Севером.

Одним из названий обхода с исполнением названной песни было «виноградье гаркать» (Косинский р-н, д. Кривцы), или «кликать виноградье» (Чердынский уезд) [Кокорин, 1906]. К сожалению, полевые материалы последних лет достаточно фрагментарно раскрывают характер самого обряда. Однако и эти свидетельства позволяют говорить о бытовании в прошлом данного варианта рождественских обходов и некоторых его специфических особенностях. Одно из упоминаний о традиции обходов касается Чердынского уезда Пермской губернии и датируется началом XX в.: «В праздник Рождества Христова здесь сохранился обычай “кликать виноградье”. Языческий смысл этого кликанья уже утрачен, остались одни разгульные песни, при пении которых женщины и девицы по вечерам с пляской обходят всю деревню, останавливаясь перед каждым домом и величая его обитателей. Из дома выносят хмельное пиво и овсяную брагу, составляющую любимый и постоянный напиток здешних обитателей, и угощают шумную толпу, которую окружает множество любопытной детворы» [Кокорин, 1906]. Современные исследования выявили бытование «виноградья» только в традициях русских северной части Коми-Пермяцкого округа, в прошлом также относившихся к Чердынскому уезду Пермской губернии.

«Виноградье гаркали: “Виноградье красно-зелёное”, – вот это пели. Я не знаю, это старухи пели. Длинна» (Косинский р-н, д. Кривцы).

О широком бытовании в прошлом «виноградья» среди русских этих территорий свидетельствует и распространение обхода среди северных коми-пермяков, сохранивших и тексты «виноградья», исполняемые на русском языке.

«Ставили лагун на санки и заходили в дома, им наливали в лагун. Несли пить взрослым. Когда ходили, пели: “Виноградье, красно-зеленое. Я хожу ли, я хожу

ли через ярмарку, Мы не серебро просим, мы не золото просим, чашку бражки просим, чашку бражки просим...» (Косинский р-н, д. Нагорная).

Следует обратить внимание на одну деталь обряда, характерную для всех имеющих описаний – угощение участников обхода пивом и брагой. Одаривание – один из обязательных элементов обхода, а вот угощение его участников пивом и сбор пива как одна из составляющих обряда не входят в другие сценарии святочных обходов. Возможно, в данном контексте смысл угощения пивом следует связывать с характером самих «виноградий», текстов-«величаний» хозяевам. Угощение пивом при исполнении величальных песен характерно, например, для некоторых этапов свадебной обрядности [Куединская свадьба..., 2001, с. 15]. На связь «виноградий» со свадебным фольклором, а, возможно, и их происхождение от свадебных «величаний», неоднократно указывали исследователи [Чичеров, 1957, с. 152; Бернштам, Лапин, 1981, с. 4].

Отсутствие записей текстов «виноградий» русских Пермского Прикамья не позволяет в полной мере сравнить их с другими вариантами бытования обряда. Чтобы иметь представление о региональном варианте, приведем текст, записанный в коми-пермяцкой деревне, т.к. иноэтничное окружение сохранило комплекс обрядности, воспринятой от русских соседей (Кочевский район, д. Маскаль; Фольклорный архив СГУ. АФ 3005-13).

*Благослови-ко ты, хозяин, виноградьё кликать,
Да виноградьё красно-зелёное.
Мы немного просим, да всё по чарочкой,
Да виноградьё красно-зелёное.
Всё по чарочкой, да всё по кружечке,
Да виноградьё красно-зелёное.
Всё по чашечке, да всё по ведёрочке,
Да виноградьё красно-зелёное.
По ведерочку, да всё по корчаге,
Да виноградьё красно-зелёное.
Ещё сам государь да как мясячок,
Да виноградьё красно-зелёное.
Государыня её да ясно(ы) солнышко,
Да виноградьё красно-зелёное.
Малы дитятки её да часты звёздоньки,
Да виноградьё красно-зелёное.
Как послужанки её да как и свечки горят,
Да виноградьё красно-зелёное.
Как побыл же государь да по озеру-мору,
Да виноградьё красно-зелёное.
Отпустил же государь да ещё три невода,
Да виноградьё красно-зелёное.
Как первый-то невод да полушёлковый,
Да виноградьё красно-зелёное.
Как второй-то невод да чисто шёлковый,
Да виноградьё красно-зелёное.*

*Как третий-то невод да чисто жемчугом,
Да виноградьё красно-зелёное.
Уловил же государь да ещё три окуня,
Да виноградьё красно-зелёное.
Как первый окунь да ему сто рублей цена,
Да виноградьё красно-зелёное.
Как второй окунь да ему тысяча цена,
Да виноградьё красно-зелёное.
Как третьему окуню да ему нет цены,
Да виноградьё красно-зелёное.
Ему будет же цена да большим ящичком,
Да виноградьё красно-зелёное.*

Таким образом, Пермское Прикамье можно отнести к зоне распространения «виноградий» в русских традициях. До настоящего времени не было свидетельств их бытования в регионе [Бернштам, Лапин, 1981, с. 7–8]. Можно говорить о формировании пермского ареала распространения «виноградий» на верхней Каме в Северном Прикамье.

Севернорусскую основу имеет и комплекс представлений о святочных духах, «шуликунах» и «шишах». Согласно традиции, в северных районах Пермского Прикамья святочных духов, находящихся на земле с Рождества до Крещения, называют шуликуны, шувыкыны, шуликаны, шуликины, шиши, шишиочки, шишаки, шишишки, шишиги. В регионе выявлены два ареала распространения представлений о «святочных» духах, не только различающихся географически, но и являющихся самостоятельными целостными комплексами со своей терминологией и характерными сюжетами рассказов.

Первый и географически наиболее значительный ареал представлений о «шуликунах» включает северо-восточные районы Пермского края – Чердынский, Красновишерский и Соликамский. Здесь для обозначения «святочных» духов использовали термины «шуликуны», «шувыкыны», «шуликаны», «шуликины». В большинстве традиций их появление связывали со всем периодом Святки, а для некоторых локальных вариантов характерны представления о выходе «шуликунов» лишь в ночь накануне Крещения.

«Шуликуны появлялись в ночь на Крещенье» (Красновишерский р-н, с. Губдор).

«На Крещение они ездят» (Красновишерский р-н, с. Губдор).

Рассказы, записанные в Прикамье, раскрывают «водную» природу «шуликунов». В прикамских быличках они выходят из воды [Вишерская старина..., 2002, с. 14] и уходят обратно на Крещение, что характерно и для других севернорусских традиций [Мифологические рассказы..., 1996, с. 151].

«Шуликины-то из воды выходят...» (Красновишерский р-н, с. В. Язьва).

В быличках и устных рассказах «шуликины ездят на конях с песнями по деревне», либо выполняют хозяйственные работы. Лишь в единичных рассказах «шуликуны» представляются опасными для человека.

«...они дрова ввозят, сено, ...а потом за собой в воду уводят людей» (Красновишерский р-н, с. В. Язьва).

Однако большая часть быличек раскрывает нейтральный характер взаимодействия человека и мифологических персонажей.

Основная часть быличек и устных рассказов, характерных для северо-восточного ареала, включает мотив получения даров от «шуликунов». В одних случаях вознаграждение приходит за помощь мифологическим персонажам, в других – за предоставление им саней.

«По реке шуликаны ездят, по льду, по замерзшей реке. В Язьве мужик был, а по дороге шуликаны ехали, и завертка у них порвалась. Они стучаются к мужику, говорят: “Дедушко, открой нам”. – “Что вам нужно, ребятки?”. – “Дай нам оглоблю и веревку!”. Как не дать. И дал... А утром вышел на крылечко, они ему шелку тук на крылечко принесли...» (Красновишерский р-н, с. Губдор).

«Шуликуны появлялись в ночь на Крещение. Да, мужички. Вот я не знаю. Правда-нет. Тут в Нижней Язьве, мама у нас оттудова, дак рассказывали, ночью пришел старик: “Дедушка, дай нам саней!” Ну, он им дал сани. Они уехали. Ну, съездили, на озеро куда-то. Утром потом привезли. – “Привезли, – говорит, – тебе сани-те”. Они потом вышли. А спасибо-то там, у саней. Вышли, сани тут, и корова еще оставлена. Ну, вот такие жо, как мужички, старички. Они как люди кажутся. Если бы вы не дали, у вас увезут. А ты дала, дак тебе привезли. Отблагодарят. Они вот сена, дрова возят...» (Красновишерский р-н, с. Губдор).

Тексты других рассказов раскрывают возможность случайного получения даров шуликунов.

«У нас поговорка раньше все время ходила: “Идите-ка на луга, на озеро. Шуликаны сегодня повезут шелк”. Как-то один мужик по озеру пошел, идет и видит – мужик с возом. Этот подумал: “Господи, осоку везет!” Матерущий воз. Он возьми, да зачурай де: “Чур де моё!” Оказалось не сено де, шелк де. Мужик, если зачурал, дак наверное попользовался...» (Чердынский р-н, с. Пянтег).

Дарами, которые можно получить от шуликунов, считался шелк: нити, ленточки, отрезки ткани.

«На Крещение они ездят. Раньше говорили: шуликуны поедут, шелк повезут. Надо бежать, воровать шелк-от. По дорогам, где-ко торговать...» (Красновишерский р-н, с. Губдор).

«Если полено схватишь у них, это значит ситец ли, шелк ли. Сено, дак ленточки шелковые. Они вот сена, дрова возят...» (Красновишерский р-н, с. Губдор).

Связь «подарков» с сеном и дровами имеет, видимо, мифологический контекст. Возможно, он основан на представлениях об «инаковости»: незначимый в «ином» мире предмет (сено, дрова) становится более ценным в мире человека. Часто в мифологических рассказах, наоборот, значимые предметы («золото», «серебро», пища, одежда), полученные от мифологических персонажей, становятся мусором, песком, берестой, экскрементами и т.д. С другой стороны, шелк и

шелковые ткани, нехарактерные для крестьянского домашнего производства, тоже становятся маркером «чужого». Наделенные статусом «чужого» шелк и шелковая ленточка выступают как действенный оберег от потусторонних сил.

«У нас мама все говорила: “Носи ленточку шелкову, носи, никогда не снимай ее, только в бане, когда моешься... Носи пояс, никогда никакой порчи, никого не будет”» (Куединский р-н, с. Б. Уса).

Связь мифологических святочных персонажей с шелковыми нитями и полотном, возможно, объясняется запретом на прядение и работу с нитками в этот период. Одна из мотивировок запрета связана с представлениями о том, что в такие периоды прядением занимаются лишь мифологические персонажи [Криничная, 1995, с. 15–17]. Среди русских и других восточнославянских народов запрет на прядение в Святки закреплялся многочисленными рассказами и поверьями о его нарушителях [Криничная, 1995, с. 16]. Материалы по другим регионам показывают возможность «обрядового» прочтения некоторых представлений, связанных с «шуликунами». Шелковые ленточки во многих обрядах упоминаются в связи с темой замужества. Так, во время гадания ленточки могли развешивать на гумне, а утром смотрели, увезли ли их святочные духи. Ленточка от мифологических персонажей – знак того, что к девушке вскоре придут сваты [Морозов, Слепцова и др., 1997].

В некоторых случаях представления о «дарах» святочных персонажей в детской среде поддерживались родителями.

«У нас вот мама на Святки говорит: “Шуликины, шуликины вот ездят”. Не знаю, какие шуликины? – “Вот выйдете-ка, ребята, посмотрите на улицу”. Тряпочки сама навешает: то на веники, то на что, в снег навтыкает. Это я уже потом поняла, что это она сама делала. А мы чё? Выскочим, постоим возле этих веников. Небольшие тряпки навесит – шуликины-те проезжали» (Соликамский р-н, д. Лызиб).

За пределами названного ареала фрагменты схожих представлений характерны для некоторых локальных традиций южного Чернушинского района. В их формировании принимали участие выходцы из Чердынского уезда. Однако они уже не были развернутыми и не связывались со святочными духами.

«В Крещение черти поедут, шелк повезут» (Чернушинский р-н, д. Ореховая Гора).

Подобные представления о святочных мифологических духах в Красновишерском районе встречаются у соседних с русским коми (язьвинских пермяков) [Сусачок-сучок..., 2006, С. 16–17]. Общность представлений говорит о межэтнических контактах, которые будут рассмотрены далее.

Бытование развернутого комплекса представлений о святочных мифологических персонажах в Северном Прикамье сближает эту территорию с районами Русского Севера [Виноградова, 2000, с. 101]. К сожалению, до настоящего времени не проводилось комплексное изучение представлений о святочных духах, не осуществлялось сплошное картографирование сюжетов быличек и устных

рассказов, где «шуликуны» являются главными персонажами. Сходство тематики сюжетов и комплекса представлений о святочных духах в северо-восточных районах Прикамья сближает пермские и вологодские традиции [Морозов, Слепцова, 1993; Морозов, Слепцова и др., 1997].

Второй выявленный нами ареал распространения поверий о святочных «духах» связан с Юрлинским районом Коми-Пермяцкого автономного округа. Однако комплекс представлений о святочных мифологических персонажах здесь иной, нежели в северо-восточных районах. Святочных духов здесь называют *ишиши*, *ишишочки*, *ишишаки*, *ишишики*, *ишишиги*. Святки считались периодом активизации этих мифологических персонажей. В то же время неразвит комплекс представлений о природе их появления в Святки. Место их обитания в святочный период могло быть различным. Так, они «купались» в водоемах, поэтому существовали запреты на стирку и полоскание белья в этот период.

«А в цветье-то ишиши купаются. Святки-то бывают, в Святки не стирают. Ишиши купаются и в этой одежде полоскаются, если стирать пойдешь» (Юрлинский р-н, с. Юм).

Местом обитания «шишей» в Святки становились бани.

«Они в бане живут, когда Святки-то» (Юрлинский р-н, д. Черная).

«Маленьки ишиши в бане живут под полом или потолком» (Юрлинский р-н, с. Юм).

Именно этим обусловлен запрет топить баню в святочный период.

«Так вот в Святки не топили баню, даже перед праздником или на Крещение не тапливали...» (Юрлинский р-н, д. Черная).

В Крещение «ишиши падали в воду». Почти все рассказы отмечают, что «в Крещение ишиши в колодцы подают».

«Парни как-то на Крещение поспорили, у нас Черный Лог есть, там все кажется, кто Черный лог перейдет, а он посреди деревни. И он пошел и говорит. Не мог перейти лог-от. Там бани на угре-то стояли, из бани бежали в колодец ишиши. Его избивали, он на коленках приполз. Это ишишики» (Юрлинский район, д. Черная).

Активность мифологических персонажей именно в данный период года объясняли и тем, что они играют в Святки свои свадьбы.

«А вот с Рождества до Крещенья видали, что свадьба-то издит. Это ишиши. В ночь-то опасно даже» (Юрлинский р-н, д. Осинка).

Бани в Святки становились не только местом обитания «ишишей», но и местом, где проводились их свадьбы.

«В Святки по баням проходили свадьбы. Нечистые пляшут в бане, только тунготок, гармошка играют, и всё. Потом люди-те заходили, смотрят – а в бане вовсе никто нету» (Юрлинский р-н, с. Юм).

Свадебный поезд «ишишей» ездил по деревне.

«От мамы слыхала. Они с подругой вышли ворожить. Мама невелика еще была, она на крылечке стояла, глядела только. Она (подруга) начала полоть снег.

Свадьба вдруг поехала, колокольцы, тут все там. Надя говорит: “Быстрей убирайся, сейчас мы гайками-то отхвостнем”. Мама в дом забежала...» (Юрлинский р-н, д. Елога).

Периодом активизации «шишей» было лишь ночное время.

«Мама дворы охраняла, на Крещение че она не перекрестилась, или че ли. Вот, говорит, куделю начала трепать, там куры были, и она-то треплет. Чует де как свадьба идет, колокольчи кудякают, невесту везут, гляжу де, а свету не было, только маленькая печурка. Дверь открывается и залетают такие маленькие, маленькие, и заплясали, заплясали, ведра, говорит, че они держали – забрякались. Вдруг-то петух запел, петух-от спел – все как не было. Сейчас чертями зовут, а тогда шишочками называли. Видно издят, свадьбы играют. Они в воду-то падают на Крещенье, там их, чертей, нет, до Крещенья живут ведь» (Юрлинский р-н, д. Осинка).

С представлениями о свадьбах «шишей» связан и запрет играть людям свадьбу в это время.

«На Святки никто свадьбу не делает. Нельзя, плохо жить будешь. На Святках замуж идти нельзя. Выйдете замуж и будете жить, как черти же беситься» (Юрлинский р-н, д. Осинка).

Былички о встречах со святочными духами раскрывают некоторые характерные черты их внешнего облика. Всегда отмечается маленький рост «шишочков».

«А вот это мелконьки-то, шишочки были...» (Юрлинский р-н, с. Юм).

Появляются они всегда толпой. Лишь некоторые тексты описывают более подробно их внешний облик.

«Слыхала вот говаривали... Одна женищина рассказывала, у нее муж шофером был. Он уехал в рейс, у нее ребенок маленький был. Они вдвоем жили, видно. Сижу, говорит, вечером, жду его домой-то. На печке все раньше ребят-то держали. Ладно, сижу, говорит, на печке, и время-то уже было двенадцать, первый час пошел. Слышу, говорит, скрип, скрип. На санях кто-то приехал. Огонь горит, лампочка, раньше ведь лампы жгали, такие горелки. Слышу, кто-то приехал. Ну, видно, думаю, родня, вот на кашу-то ездят. У них в Дубровке тетка жила, наверное, они приехали. И двери не закрыты видно, раз его-то ждала. Слышу незнакомый стук, стучится, стучится, заходят в избу, зашли. Я ребенка держу, кормила как раз грудью, держу на руках. Зашли, столь много. Полон, полон зашли. Тут под порогом стоят. И че-то перешептываются. Ой, че же будет. Один-то уже ступил на западную. Раньше на печку, чтоб подняться, были западни. И давай лазить на печку. Протигает руки до меня, тащить с печи-то. Я давай Богу молиться. Помолилась. Только молитву Воскресную, видно, стала творить. Раз все двери открыли, циркотня-циркотня, убежали все, никого нету. Вот это шишаки и были. Это на Святках было. Мохнатые, с рожками большими и маленькими, всякими. Старые и молодые, видно. Кто в шапках, кто в платках дак. Женщины-то видно не подходят. Мужчина-то один подошел и

давай тянуть руки. Оттащить видно хотели ее, задавили бы, если б молитву не знала» (Юрлинский р-н, д. Елога).

Схожие представления о «шишах» были распространены в коми-пермяцких деревнях пограничного Кочевского района. В других районах, где жили коми-пермяки, комплекс представлений о святочных духах был иным, нежели в русском Юрлинском районе [Мифология коми..., 1999, с. 219–220; Голева, 2011].

Следует отметить, что в тех районах, где бытовали представления о «шуликанах» или «шишах», так называли и святочных ряженных. Перенос наименования «шуликуна» на святочных ряженных известен и в традициях Русского Севера [Мифологические рассказы..., 1996, с. 153]. Это можно объяснить не только приуроченностью ряженья к святочному периоду, но и близостью мифологических представлений о святочных духах и ряженных [Мифологические рассказы..., 1996, с. 153]. В некоторых районах произошло смешение мифологического и обрядового пласта представлений. Иногда в святочных рассказах информаторы не разделяют, о каких «шуликунах» идет речь: ряженных или святочных духах.

«Вот бегали опять же на Рождество. Кто-то бегают, это вички-то наставят, это шуликаны. Потом дрова это все разбросают – это опять шуликаны напакостили. Двери обмазывали сажей. Это опять шуликаны, на кого-то надо свалить эту вину. Вот и приставлялися. У нас двери обольют с пеплом, встанем, ругаемся, а кто – иди ищи. Шуликуны...» (Соликамский р-н, д. Тетерино).

Подобные примеры указывают на взаимосвязь ряженья и святочных персонажей [Морозов, Слепцова, 1993; Морозов, Слепцова и др., 1997].

Формирование представлений о календарных мифологических духах возможно в русле общих представлений о периодах зимнего и летнего солнцеворота. Для многих народов это – время активизации нечистой силы, ее вторжения в мир людей. Однако истоки образа и термина «шуликун» остаются дискуссионными. На славянскую сущность и характер «шуликунов» указывал Д.К. Зеленин [1999]. В исследовании, посвященном «шуликунам», Н.И. Толстой отмечал, что «внешний облик шуликунов, их функции, наконец, сезонность полностью укладываются в рамки славянских и, шире, европейских представлений о демонах, действующих в период зимнего двенадцатидневия» [1985, с. 280]. Есть ученые, сомневающиеся в исконном славянском происхождении «шуликунов». Так, О.А. Черепанова считает, что следует обратить внимание на следующее: «...образ шуликуна появляется там, где русское население соприкасается с финно-угорскими и тюркскими народами, в мифологиях которых подобный персонаж также представлен» [Мифологические рассказы..., 1996, с. 152]. Решение вопроса возможно лишь с проведением масштабного изучения представлений о святочных духах в севернорусской традиции и мифологии соседних народов.

Бытование комплекса представлений о святочных духах в Пермском Прикамье лишь в двух ареалах отчасти объясняется иноэтничным окружением, способствовавшим актуализации и сохранению поверий. Их бытование связано

с тем, что у соседнего коми-пермяцкого населения существовал аналогичный мировоззренческий комплекс [Голева, 2011].

В особую группу обычаев Рождества и других новогодних праздников следует выделить приготовление обрядовых хлебцев и печенья. В Сочельник или на Рождество готовили печенье – *козульки*. Ареал распространения обрядового печенья ограничивается северными Чердынским и Красновишерским районами Прикамья, эпизодически встречаясь в других северных районах, например, Добрянском. Изготовление из пресного теста «козулек» имело разные варианты.

«Стряпашь обязательно козульки на Рождество из теста. Козлушки, тесто наделаешь, наскеши, свариишь в воде горячей и высушишишь на сковороде или в масле поджаришишь, это козочки. Глазки, ножки, все сделаешь, хвост, ножки такие же, это называться козочки. Обязательно в воде свариишь и на сковороде подсушишишь. Кушать тоже надо» (Красновишерский р-н, д. Потаскуево).

В других случаях «козульки» жарили, пекли на сковороде в печи.

«Отец, мы маленькие были, он красивые козулечки стряпал, как пельмени. Будут стряпать, мы уже бегаем. Ой, козульки надо стряпать, козулечки, козочек, барашков. Мы дети, выпекали на печке. Поставят, а пекешь их, лежа положишишь на сковородку, испекутся-перевернешь» (Красновишерский р-н, д. Щугор).

Известен и иной способ – обжаривание в масле.

«Тожe из теста просто слепишь. Потом её в жир кипящий, достaeшь, остынет и затвердеет» (Красновишерский р-н, с. В. Язьва).

В ряде традиций название печенья связывали с его формой.

«Сделают козочкой, ножки так выдавишь четыре штучки и головку так...» (Красновишерский р-н, д. Колчим).

«Они вроде как козочки. Рожки сделают и четыре ножки. Они маленькие такие...» (Чердынский р-н, с. Бондюг).

Однако почти повсеместно фигурное печенье делали не только в виде козочек, но и других животных.

«Всякие стряпульки стряпает баба, козульки: то козу, то барана, то кого там, можно собачку, коровку...» (Красновишерский р-н, с. В. Язьва).

«У меня бабушка стряпала поросенка, барашков, коров, в печке пекла....» (Чердынский р-н, д. Пантино).

«Козульки стряпают в виде свиной...» (Чердынский р-н, д. Б. Долды).

Приготовление обрядового печенья в виде разных домашних животных характерно и для других русских традиций, что свидетельствует об условности названия «козульки» [Пропп, 2000, с. 33]. Тем не менее, название «козульки» глубоко символично. Коза в традиционной культуре славянских народов – один из символов и стимуляторов плодородия [Славянские древности..., 1999, с. 522–523].

В некоторых случаях предписывалось готовить печенье «по числу и породе скота в хозяйстве».

«Вот что в хозяйстве есть, кака скотина, вот ее и стряпают. Вот у нас мать месит тесто, ржаное тесто, на воде, там не яички никого не кладут.

Перво дело – лошадь, одна-две сделают. У нас брат, он ой какие красивые делал, лошадь делает, ну точно лошадь. Коров, овец, куриц, ну у ково еще поросятки имелись, ну всех. Потом назавтра утром мать чем-то помажет и в печь посадит» (Красновишерский р-н, д. Акчим).

Чаще всего «козульки» съедали, раздавали детям. Почти не известны объяснения этого обычая, только в Чердынском районе их приготовление напрямую связывали со скотом.

«Козульки стряпаются, сколько дома скота, чтобы велся скот» (Чердынский р-н, д. Б. Долды).

Известны и другие способы использования «козулек». Как и иные обрядовые предметы праздника, их помещали на божницу.

«Ставили к иконке, к божьему кресту... Козочку поставь....» (Красновишерский р-н, д. Потаскуево).

«Козульки» в некоторых деревнях подавали участникам рождественских обходов – славельщикам. В этом контексте они использовались в ритуальном дарообмене. В Добрянском районе с «козулками» совершали гадание.

«Козульки на Сочельник, у кого там баран, баранов, козлов настряпают. Ну, раз Сочельник, дак там клали копейку, кому попадет, кто счастливый. Копейку ложили. В эти козульки-те. Да-а, и запекали. Кто де счастливый, тому и попадет эта козулька. Она все равно кому-нибудь попадет, раз состряпана...» (Добрянский р-н, д. Мутная).

Приготовление на Рождество обрядового печенья известно русским многих регионов, где оно тоже чаще всего выпекалось в виде зверей [Чичеров, 1957, с. 75–77; Пропп, 2000, с. 42]. В целом данный обряд связан с продуцирующей семантикой Рождества, отмеченной и в других элементах. Использование символики козы, приготовление «хлебного» печенья связано с продуцирующей аграрной магией, обеспечивающей плодородие. Изготовление рождественского печенья в форме домашних животных, в т.ч. по их количеству, как и указание на кормление «козулками» скота, связаны с продуцирующей животноводческой магией и выполнялись в стремлении обеспечить «вод» и приплод скота [Пропп, 2000, с. 34]. Запекание в «козульки» денег, гадания с ними указывают на стремление обеспечить богатство и благополучие. Обрядовое печенье, называемое «козулками», выпекали и в районах Русского Севера [Чичеров, 1957, с. 76; Фролова, 2010, с. 44–45].

Еще одним примером близости традиций Пермского Прикамья и Русского Севера является обычай украшения березки на Троицу. По мнению В.К. Соколовой, в северных русских областях комплекс троичкой обрядности весьма специфичен. Здесь «березки не завивали, не украшали, на венках не гадали, только украшали березками дома внутри и снаружи» [Соколова, 1979, с. 207]. Именно в таком варианте данный обычай бытовал в северо-восточных районах Прикамья. Троицкие обряды с березой ограничивались украшением небольшими деревцами и березовыми ветками усадеб и жилищ (как правило, ставили под окнами дома).

«Как я помню, на Троицу я ходила в лес, срубала березку, потом под окошком ее поставлю» (Чердынский р-н, д. Очго-Жикина).

«Березки у домов ставили раньше. Ничем не украшали, так поставят и все. Из лесу приносили, метра четыре таки, чтоб она кудрява была, ее поставят и все» (Соликамский р-н, д. Тетерино).

«Ходили в Троицу за березками, срубали, под окно ставили» (Добрянский р-н, д. Софроново).

Иногда расставленные у дома березки не украшали.

«В Троицу веток, березки носят к дому. Принесут, поставят ее и все к окну. Не, не украшали, так просто поставят и все» (Красновишерский р-н, д. Акчим).

Однако в большинстве известных вариантов березки возле дома декорировали лентами и платками.

«Троица, я сама за березкой-то ходила, три приволоку, возле каждого окошка поставлю, ленточками ранешними всё закрасят, синими, красными, розовыми, пока Троица идёт, берёзка всё стоит, целую неделю» (Усольский р-н, д. Лысьва).

«Березки нарубим, несем, вобьем под окошко. У каждого под окошком, ленты навяжем всякие» (Красновишерский р-н, с. С. Сыпучи).

Таким образом, троицкая обрядность Северного Прикамья имеет ряд характерных севернорусских черт. «Семик» в этих районах связывался только с поминальной обрядностью. К нему не приурочивали обрядовые действия с березкой. Неизвестен в этом регионе и обычай завивания венков и гаданий с ними. Существенной особенностью северо-восточных районов региона можно считать и обычай ставить березки у каждого дома или украшать жилище ветками березы.

На примере некоторых обрядовых комплексов, бытовавших у русских в районах Пермского Прикамья, можно проследить генетические связи русских традиций региона с районами Русского Севера. Территориально распространение анализируемых нами комплексов обрядности тоже имеет некоторые особенности. Наибольшее число архаичных севернорусских элементов обрядности зафиксировано в Северном Прикамье, в его центральной части – Камско-Вишерском междуречье (Чердынский уезд), ранее всего освоенном русскими.

Глава 3. РУССКИЕ НА КРАЙНЕМ СЕВЕРО-ВОСТОКЕ СИБИРИ В XVII — НАЧАЛЕ XX ВЕКА: ДИНАМИКА, НАПРАВЛЕНИЯ И РЕЗУЛЬТАТЫ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ АДАПТАЦИИ В ИНОЭТНИЧНОЙ СРЕДЕ

Освоение Сибири русскими, начавшееся в конце XVI в., сопровождалось адаптацией русских переселенцев из европейской части России к новой для них обстановке. В различных районах Сибири, отличавшихся ландшафтными, природно-климатическими и этнокультурными условиями, она отличалась темпами, формами, вариантами, использованием разнообразных адаптационных механизмов, поэтому имела разные результаты. Характер адаптации в немалой степени зависел от численности и плотности расселения русских, а также от их способности (при прямой и нередко активной поддержке государства) адаптировать под свои политические, социальные, экономические и культурные запросы окружающую среду.

Процессы адаптации русских в Сибири в историческом ракурсе в последние годы изучаются весьма обстоятельно и плодотворно, но акцент в исследованиях делается преимущественно на южные, земледельческие районы, где была высока численность русских крестьян [Адаптационные механизмы..., 2006, 2007; Адаптация народов..., 2010; Коровушкин, 2006; Петрова, 2004; Русские в Евразии..., 2008; Шелегина, 2001, 2002]. Арктический и субарктический районы привлекают намного меньше внимания. К тому же в поле зрения исследователей нечасто оказывается проблема взаимовлияния хозяйственной и культурной адаптации русских, с одной стороны, и динамика взаимоотношений русского и нерусского (аборигенного) населения – с другой¹.

Мы рассмотрим ход и результаты адаптации русских поселенцев в северной части Сибири: от низовьев р. Индигирки на западе до р. Анадырь включительно на востоке². В число русских поселенцев включены как гражданские лица, так и военнослужащие. Те и другие или оседали в этом регионе на постоянное жительство, становясь старожилами, или длительное время несли здесь службу, или занимались промыслами и торговлей. Особо оговорим, что в составе «русских» были не только этнически русские. В середине – второй половине XVII в., когда регион

¹ Следует, правда, отметить, что адаптационные процессы в рамках межэтнических взаимодействий изучаются применительно к современности (см., напр.: [Южанина, 2009]).

² Кратко эта тема в тезисной форме уже освещалась [Зуев, 2009a].

еще только осваивался Русским государством, среди первых «русских» обитателей было немало украинцев, белорусов, поляков, литовцев, коми, зырян, а также представителей сибирских народов («поверстанных» в казаки). Кроме того, русские с самого начала пребывания в столь отдаленных от «материка» местах активно вступали в брак или сожительство с аборигенками. Потомки этих «союзов» были метисами, но, приняв крещение, признавались русскими. Таким образом, состав русских поселенцев в этническом отношении был пестрым. Однако все они, являясь православными христианами и подданными православного царя, считались русскими. По сути, православие вкупе с подданством, а также владением русского языка и ведением оседлого образа жизни выступали до XVIII в. главным этническим маркером – определителем «русскости». Такая идентификация имела место на всей территории России. С XVIII в., по мере успехов массовой (хотя и формальной) христианизации сибирских народов, ситуация меняется: при сохранении лакмусовых свойств веры и образа жизни на первый план выходят русскоязычность, культурные доминанты (прежде всего «цивилизованность», отличность от «дикости» и «азиатчины»), а также традиция отнесения тех или иных групп сибирского населения официальной государственной статистикой к русским.

Указанный регион с середины XVII до середины XVIII в. был театром масштабных (по сибирским меркам) военных действий, поскольку жившие здесь юкагиры, а главным образом чукчи, оказали серьезное сопротивление русской власти. Активное вооруженное противодействие русским было и со стороны коряков, обитавших к югу от Анадыря. С 1727 по 1764 г. на Чукотке и в районах, примыкающих к Камчатке, действовала специальная военная экспедиция – Анадырская партия, состоявшая из казаков и подразделений регулярной армии. Ее целью было подчинение «немирных иноземцев».

Длительное вооруженное противоборство и последовавшие затем установление и стабилизация русско-аборигенных взаимоотношений дали интересный фактический материал для анализа взаимной адаптации представителей «европейской» (русско-православной) цивилизации и «первобытной» (аборигенной) периферии. Мы попытаемся выяснить, как влияли друг на друга изменения в культуре русских поселенцев и межэтнические отношения, какая у русских формировалась идентичность, как они воспринимали иноэтничное окружение. Хронологически наше исследование ограничено периодом от первых русско-аборигенных контактов в середине XVII в. до эпохи бурных перемен, последовавших в России в начале XX в.

Для начала кратко обрисует природно-климатические условия изучаемого региона³. В обозначенное время, когда в северных широтах земного шара уста-

³ Сведения о природно-климатических условиях и ландшафте извлечены из донесений и рассказов землепроходцев XVII – начала XVIII в., отчетов местных администраторов и военных начальников, описаний, составленных членами разных экспедиций XVIII–XIX вв. Сведения о ландшафте дополнены современными данными.

новился малый ледниковый период (начавшийся еще в XVI в.) [Жилина, 2004], климат на территории от Индигирки до Анадыря и на Чукотском полуострове, являясь резко континентальным и преимущественно арктическим, был весьма суров и непривычен для русских людей. Температура зимой составляла от -20 до -40°C , а летом редко превышала $+10^{\circ}\text{C}$. Холодно было большую часть года — с сентября по май, а теплый период ограничивался лишь собственно летними месяцами. Зимой очень часто дули сильные ветра. Пурга могла длиться днями и даже неделями, что делало морозы еще более суровыми. Летом же царила по преимуществу сырая погода с мелкими морозящими дождями и туманами. В декабре-январе регион накрывала полярная ночь, а с мая по июнь стоял полярный день. На всей территории господствовала сплошная многолетняя мерзлота с нередкими большими участками подземного льда.

Большая часть крайнего северо-востока Азии покрыта горными массивами — хребтами, которые на сотни километров тянутся с юга на север и поднимаются над уровнем моря на 500–1000 м и даже выше (некоторые горы достигают 1500–2000 м). Горы прорезаны реками, среди которых основные — Индигирка, Алазея, Колыма и Анадырь, имеющие много притоков. В бассейнах рек, особенно их низовьях, высокогорье сменяется низменностью (100–200 м над у.м.), местами сильно заболоченной. Здесь реки разливаются и расходятся на много рукавов. На территории региона несколько десятков тысяч озер, которые, как правило, небольшого размера и малой глубины. Реки и озера зимой имели значительный ледяной покров, а многие промерзали до дна. Ледостав на водоемах тундровой зоны начинался в конце сентября — начале октября. Горные реки замерзали в конце октября. Таяние льда начиналось в последней декаде мая — начале июня. В это время на большинстве рек наблюдался подъем уровня воды и половодье.

Древесная растительность, покрывавшая данную территорию, не отличалась разнообразием. В среднем течении Индигирки, Алазеи, Колымы, вдоль Анадыря и к югу от него на тундровых равнинах и нижних частях горных склонов произрастали местами низкорослые ольха, осина, тополь, береза, лиственница, ива (тальник) и кедровый стланик. К северу растительность становилась все более скудной и все большие пространства занимала болотистая тундра. Ближе к Ледовитому океану на приморской равнине тундра сливалась в одно необозримое море мхов и лишайников. Только вдоль рек на возвышенностях встречался мелкий кустарник («ерник»). Тундра занимала значительные площади и в горах, где также встречались участки либо осоково-злаковых альпийских лугов, либо (на вершинах) каменных россыпей, скал и ледников.

Немалых затрат сил и энергии требовало передвижение по такой территории. Русским, прошедшим всю Сибирь, было, конечно, не привыкать к незнакомым и тяжелым маршрутам. В первую очередь они использовали водные коммуникации, передвигаясь на судах по рекам и вдоль морского побережья. Но нередко двигались и по сухопутью. В этом случае до Индигирки, Алазеи и Колымы летом и зимой ездили и перевозили грузы на лошадях. От Колымы же до Анадыря и

от Анадыря в разных направлениях транспортными средствами служили олени упряжки (нарты, запряженные оленями), но только зимой. Летом же в Анадырском крае приходилось передвигаться пешком, а большую часть необходимых запасов нести на себе, поскольку местная порода оленей была непригодной для верховой езды и перевозки тяжестей. Собачьи же упряжки, известные корякам и чукчам, русские долгое время (до конца XVIII в.) почти не использовали. Путешествия усугублялись тем, что зимой огромные трудности создавали сильные морозы и вьюги, а летом – полчища комаров, мошки и оводов. Особенно тяжелая доля была у тех, кто в составе Анадырской партии совершал походы по Чукотке. Зимние холода или летняя сырость, длительные переходы по болотам и горам, переправы через многочисленные реки доводили казаков и солдат буквально до изнурения. Так, к концу похода 1731 г. от «поветрия» (вероятно, простуды) болела почти половина партии, а около 10 человек умерли [Зуев, 2009б, с. 316]. В 1754 г. анадырский командир В. Шатилов, высказывая мнение по поводу возможности использования на Чукотке лошадей, заметил: «Чюкоцкая земля обстоит в самой северной стороне близ моря, и куды предлежит войску маршировать имеются высокия сопки и непроходимыя шерлопы и россыпное камень, и не только что можно на лошадях ездить, но и пешему человеку очюнь чрез оныя неспособныя места переходить не без великого труда, от чего людям от остроты и твердости камня очюнь же приключается ножная болезнь» (РГАДА. Ф. 1095. Оп. 1. Д. 15. Л. 11 об.–13).

В указанном районе русские контактировали преимущественно с юкагирами, чукчами и коряками. Ко времени появления русских юкагиры – «оленные» (кочевые) и «сидячие» (оседлые), насчитывавшие около 4,5 тыс. человек, жили на огромной территории от низовьев р. Лены на западе до низовьев р. Анадырь на востоке. Они разделялись на несколько территориальных групп, по русской терминологии – родов: шоромбойский, омокский, чуванский, анаульский, ходынский и др. К югу от юкагиров, в верховьях Яны, Индигирки и Колымы, обитали тунгусы-ламуты (эвены).

Побережье Чукотского полуострова от Анадырского лимана до Шелагского мыса заселяли азиатские эскимосы. Правда, русские долгое время, до второй половины XIX в., не отделяли их от чукчей, считая одним народом. Собственно чукчи делились на две территориальные группы. Первая, известная по русским источникам как «каменные» «оленные» чукчи, обитала во внутренних, континентальных районах Чукотки от устья Анадыря до бассейна р. Амгуэмы и, возможно, до Чаунской губы. В приморских районах эта группа перемежалась с эскимосами («сидячими чукчами»). Численность чукчей и эскимосов, обитавших на Чукотском полуострове, по весьма приблизительным подсчетам, составляла 6–10 тыс. человек. Вторая группа «оленных» чукчей, незадолго до середины XVII в. отделившаяся от первой, занимала тундру между низовьями рек Алазеи и Колымы и насчитывала около 400 человек. В первой четверти XVIII в. эта группа бесследно исчезла с этнографической карты Северо-Восточной Азии.

Согласно сведениям, собранным в 1737 и 1739 гг. Г.Ф. Миллером, колымско-алазейские чукчи в результате нападений «каменных» чукчей вынуждены были бежать на запад и, возможно, достигли р. Оленёк и даже Енисея, где были полностью уничтожены русскими и местными племенами (то ли тунгусами, то ли самоедами) [Элерт, 1991].

К югу от Анадыря расселялись коряки, численность которых на рубеже XVII–XVIII вв. составляла от 7 до 13 тыс. человек. Ближайшую к Анадырю группу «оленных» коряков русские называли «анадырскими». Южнее анадырских коряков на Охотоморском и Берингоморском побережьях, на севере Камчатки обитали другие группы «оленных», а также «сидячих» (приморских) коряков⁴.

По основному типу жизнеобеспечения и хозяйственной деятельности названные народы делились на кочевых оленеводов (часть юкагиров, коряков и чукчей), которые занимались сезонной охотой на диких оленей и оленеводством, оседлых приморских охотников на морских млекопитающих (эскимосы, часть чукчей и коряков) и оседлых рыболовов (часть юкагиров). Существовали и небольшие промежуточные группы, ведшие полукочевой-полуоседлый образ жизни и переходившие от одного типа жизнеобеспечения к другому. Оленеводство у юкагиров и чукчей еще не получило в XVII в. значительного распространения, было мелкотабунным и имело скорее транспортное, чем пищевое направление. В отличие от них коряки уже специализировано разводили оленей и имели крупные их табуны.

Дополнением к основной хозяйственной деятельности являлись охота на дичь и диких животных, рыболовство и собирательство, а у оседлых эскимосов, коряков и юкагиров – собаководство. Основные и дополнительные типы хозяйствования помимо продуктов питания давали и важные компоненты (мех, шкуры, кожи, жир, кишки, жилы, кость, клыки) для изготовления одежды, обуви, домашней утвари, инструментов, орудий труда, вооружения, транспортных средств и жилищ. Животные компоненты дополнялись камнем, глиной и материалами растительного происхождения – деревом, травой, мхом. Металлические изделия в регионе до появления русских встречались редко. Попадали они сюда посредством обмена от якутов и тунгусов.

Мировоззрения и верования местных народов базировались на анимизме, тотемизме и фетишизме, представлениях о тесной сопричастности человека и природы, были связаны с хозяйственно-промысловой деятельностью и природными явлениями. Особо следует отметить, что тысячелетний опыт проживания на крайнем северо-востоке Азии позволил эскимосам, чукчам, юкагирам и корякам выработать элементы и способы существования и жизнеобеспечения, оптимально адаптированные к местным природно-климатическим условиям [Гурвич, 1966; Народы..., 2010].

⁴ В этнографической литературе из состава коряков как особый народ часто выделяют берингоморских кереков.

Анализ эмпирического материала, почерпнутого из архивных и опубликованных источников, дал основание выделить два этапа в развитии русско-аборигенных отношений и процессе адаптации русских поселенцев к местной географической и этнокультурной среде.

Первый этап: середина XVII – вторая половина XVIII в. Характеризуется следующими основными чертами.

«Война всех против всех». Местные народы оказали активное вооруженное сопротивление русской власти, прежде всего ясачному обложению. Частые боевые столкновения уносили жизни русских и – в еще большем числе – «иноземцев» (так в то время русские называли сибирских аборигенов). Кроме того, последние враждовали друг с другом: нередко были межэтнические столкновения. Наибольшую агрессию проявляли чукчи, которые совершали переход к пастушескому оленеводству и, расширяя ареал обитания и пастбищ, совершали периодические набеги на коряков и юкагиров в целях захвата оленей. У коряков и юкагиров случались и внутренние убоицы: столкновения между большими патриархально-семейными общинами-кланами и их объединениями. У чукчей убоицы происходили только между «речными» и «каменными». Во враждебных отношениях «каменные» чукчи находились с эскимосами Америки и островов Берингова пролива. Однако с азиатскими эскимосами чукчи к моменту появления русских поддерживали устойчивый мир (хотя в более раннее время, судя по фольклорным данным, между ними шла борьба). Помимо захвата оленей и пастбищ, причинами межэтнических и внутренних столкновений были борьба за промысловые угодья, грабеж имущества и пищевых ресурсов, увод женщин и детей, месть, а также испытание силы и мужества молодых воинов. С появлением русских отношения между юкагирами, чукчами и коряками стали коррелировать с характером взаимодействия с русской властью: ее признанием или непризнанием. Быстро обозначился раскол иноземцев на ясачных и неясачных. Вражда между ними превратилась в главный фактор, определявший этнополитическую ситуацию в регионе на протяжении XVII–XVIII вв. [Антропова, 1957, с. 178–184; Вдовин, 1965, с. 54–78, 267; Гурвич, 1966, с. 15, 22, 23, 48–49, 53, 74, 95, 112, 113; Зуев, 2002, с. 155–158]. Юкагиры подчинились русским в течение второй половины XVII в., хотя отдельные их группы («роды») периодически проявляли «шатость» и «впадали в измену», нападая на казаков и промысловиков-охотников. В это же время русскую власть признали анадырские коряки, на долгое время ставшие союзниками русских в войне с чукчами. На протяжении рассматриваемого этапа чукчи решительно отказывались идти в ясачный платеж и подданство, неоднократно оказывая русским вооруженное сопротивление. Лишь отдельные и весьма малочисленные их группы изредка платили ясак и то в форме дарообмена [Зуев, 2002, 2004, 20096].

Основание русских поселений и рост численности русских в регионе. К середине XVII в. на «заморских» реках русскими землепроходцами и мореходами были основаны первые постоянные поселения – сначала зимовья, затем остроги:

Зашиверский (Верхнеиндигирский), Подшиверный (Среднеиндигирский), Уядинский (Нижнеиндигирский), Алазейский, Верхнеколымский, Среднеколымский, Нижнеколымский и Анадырский [Алексеев, 1996, с. 10–16; Вдовин, 1959, с. 23]⁵. В этих укрепленных пунктах дислоцировались небольшие гарнизоны служилых людей (в основном казаков). Так, в 1655 г. в указанных острогах (кроме Анадырского) находилось 83 служилых человека (РГАДА. Ф. 1177. Оп. 3. Стб. 1127. Л. 1–8). В 1676 г. якутский воевода сообщал в Сибирский приказ, что посылает на службу в три индигирских острога – 15 чел., Алазейский – 10 чел., в три колымских – 21 чел., Анадырский – 16 чел. [Дополнения..., 1857, с. 403–408]. В 1709 г. в Анадырске числилось 70 служилых, 45 торговых и промышленных людей, не считая местных жителей [Вдовин, 1960, с. 39].

Добыча пушнины и моржовой кости привлекла на «заморские реки» сотни торговых и промышленных людей. В 1640–1650-х гг. на р. Яне, Индигирке, Алазее и Колыме находилось примерно 600 одних только промышленных людей (промысловиков-охотников). Некоторые из них осели на постоянное жительство и завели семьи. К концу XVII в. из-за упадка промыслов и эпидемий оспы численность промысловиков и торговцев сократилась и по весьма приблизительной оценке составила около 100–150 взрослых мужчин [Гурвич, 1966, с. 54–62; Сафронов, 1980, с. 12–13]. В первой четверти XVIII в. «гражданское» население уменьшилось еще более. Русские в регионе оказались представлены преимущественно служилыми людьми. В 1721 г. их насчитывалось на Индигирке 39 чел., на Алазее – 8 чел., на Колыме – 37 чел., на Анадыре – 98 чел., т.е. всего 180 чел. [Зуев, 2002, с. 115, 117; 2003, с. 86]. К этому времени гарнизоны перестали дислоцироваться в Подшиверном и Уядинском острогах, статус которых (как и Алазейского острога) официально был понижен до зимовья.

Активизация военного подчинения чукчей и коряков с начала 1730-х гг. привела к резкому росту численности русских. В одной только Анадырской партии число служащих составляло: в 1731 г. – около 250 чел., в 1744 г. – около 480 чел., в 1751 г. – около 520 чел., в 1759 г. – около 700 чел. К середине XVIII в. Анадырский острог стал вторым после Якутска крупным населенным пунктом на северо-востоке Сибири. Помимо военных здесь постоянно проживало 100–150 казачьих и солдатских детей, отставных казаков, разночинцев, посадских и членов их семей. К 1763 г. в остроге насчитывалось до 130 жилых дворов. Постоянное, но небольшое по численности, русское население обитало также в острогах, зимовьях и заимках на Индигирке, Алазее и Колыме. В 1742 г. на Индигирке числилось 39, на Алазее – 15, на Колыме – 53 души мужского пола подушноплательщиков. В 1756 г. в двадцать одной версте от Нижнеколымского острога,

⁵ Кроме них в регионе были русские зимовья, которые использовались либо периодически, либо короткое время. Например, Олюбинское зимовье располагалось по течению Индигирки ниже Уядинского острога. Его основали в 1641 г., но к началу 1650-х гг. оно уже не функционировало.

напротив устьев Большого и Малого Анюев, была построена Нижнеколымская крепость. В 1759 г. в Зашиверском остроге, Алазейском зимовье, двух колымских острогах и Нижнеколымской крепости находились 243 солдата и казака (РГАДА. Ф. 199. Оп. 2. № 528. Ч. 1. Д. 19. Л. 1 об.) [Гурвич, 1966, с. 121–124; Зуев, 2003, С. 86–97; 2009б, с. 86, 433].

Адаптация к местным условиям при сохранении этнокультурной идентичности. Осевшие на постоянное жительство и временно находившиеся в регионе на службе русские учили предшествовавший опыт освоения Сибири, стремясь адаптироваться к суровым природно-климатическим условиям Арктики. К этому в немалой степени их подталкивало недостаточное снабжение региона (путем торговли) русскими товарами и продовольствием, а «бюджетников» (казаков, солдат и офицеров) – еще и длительные задержки выплаты жалованья. В результате русское население с самого начала пребывания в регионе ориентировалось преимущественно на местные ресурсы и возможности. Основой их жизнеобеспечения стало рыболовство, охота (преимущественно на дикого оленя, а также на других животных и дичь), собирательство (грибов, ягод, съедобных корней и растений), добыча и продажа пушнины, моржовой и мамонтовой кости. В рационе большое место занимали рыба и оленина. Из верхней одежды, обуви и головных уборов предпочтение отдавалось аборигенным изделиям из меха и оленьих шкур – кухлянкам, паркам, камлям, ровдужным штанам и др. Как средства передвижения использовались нарты, запряженные оленями. От местных иноземцев можно было получать продукты морского промысла – мясо и жир китов, белуг, нерп, моржей [Гурвич, 1966, с. 54–62, 117–126; Вдовин, 1984; Зуев, 2005].

Так, в начале 1730-х гг. русские анадырцы обеспечивали себя пропитанием следующим образом: «...промыслы происходили вешнему и осеннему пловущему не в дальном от крепости разстоянии в верху и на низу реки Анадыря чрез оную при обыкновенных урочищах степному оленю, также в июле м[е]с[я]це по разным текущим из озер в реку Анадырь истокам разной рыб нельме, чиру, горбушу, щуке и сельди, а потом в осеннее время той же рыбе запорами и неводами и сетями красной рыбе. Потому ж и жители – посацкие разночинцы – от таковых же аленных и рыбных промыслов себе пропитание имели, а на команду поставки провианту до 743 году не бывало» (РГАДА. Ф. 199. Оп. 2. № 528. Ч. 2. Д. 3. Л. 8 об.). В Анадырске в середине XVIII в. из-за большой численности дислоцированной здесь военной партии заготовка провианта (рыбы и оленьего мяса) на зиму превратилась в масштабное предприятие, в котором было задействовано почти все население острога. В начале 1760-х гг. один из командиров Анадырской партии Ф. Плениснер отмечал: «...занятие же анадырской команды главнейшим образом заключается только в том, чтобы круглый год искать себе пропитание охотою или рыбным промыслом... тако де все те находящиеся тамо военныя служители препровождая время в своих партикулярных промыслах ради единственного только спасения жизни своей» (РГАДА. Ф. 199. Оп. 2. № 528. Ч. 1. Д. 10. Л. 7).

Каждый год летом, в начале июня, значительная часть гарнизона вместе с гражданскими лицами выходила из Анадырска и, разбившись на отряды, рассредотачивалась по Анадырю в тех местах, где проходили т.н. «оленьи плави» — переправы диких оленей через реку (в августе-сентябре с севера на юг, в мае-июне с юга на север): в урочищах Чикаево, Родионово, Банском и Утесики. Забивали (кололи) одновременно от 1 до 5 тыс. оленей (они, правда, были мелкими, всего по 2–3 пуда весом) (РГАДА. Ф. 199. Оп. 2. № 528. Ч. 1. Д. 18. Л. 14 об.; Ч. 2. Д. 4. Л. 19–19 об.). По сведениям очевидца Т.И. Шмалева: «Когда ж хорошая плавь бывает, то, не выключая и младенцов, на каждого достаетца алений по дватцати, а в случае плохого промыслу и по два и кому сколько достанетца на семью» (РГАДА. Ф. 199. Оп. 2. № 528. Ч. 1. Д. 19. Л. 32 об.). Лов рыбы гарнизон и жители производили весной и осенью. Летом занимались охотой (на Анадыре и расположенных рядом озерах было много дичи) и собирательством. Подобным же образом обеспечивали себя жители других северо-восточных острогов. Кроме того, в Анадырске предпринималась попытка завести казенный табун оленей, но в 1753 г. его угнали коряки. Основным видом консервирования рыбы и мяса было вяление, заморозка, копчение и отчасти соление (правда, соли, как правило, не хватало) [Зуев, 2005].

Однако обеспечивать себя исключительно за счет местных биоресурсов русским удавалось далеко не в полной мере. Проблема состояла в том, что все продовольственные запасы добывались лишь в короткий летний период. В течение длинной (фактически с сентября по май) зимы жили лишь тем, что успели заготовить летом. По разным причинам (занятость службой, нехватка или отсутствие необходимого снаряжения, которое приходило в негодность, недостаток рыбы в конкретный год, неудача на охоте и т.д.) объем заготовок мог быть меньше желаемого. В результате недоедание или голод, а также сопровождавшие их болезни (в первую очередь цинга) были непременным атрибутом жизни на крайнем северо-востоке. Документы XVII – первой половины XVIII в. донесли до нас огромное количество жалоб промысловиков, казаков и солдат на то, что они «претерпевают несносную нужду и голод», «помирают голодною смертию», едят «всякое скверно, и сосновую кору, и траву». Местное начальство (приказчики острогов и зимовий, военные командиры, якутские воеводы) постоянно указывало вышестоящим властям на продовольственную проблему. Об этом же писали участники Первой и Второй Камчатских экспедиций (РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 2539. Л. 316 об.; Ф. 199. Оп. 2. № 528. Ч. 1. Д. 2. Л. 12 об.; Ч. 2. Д. 4. Л. 21 об.; Ф. 248. Оп. 12. Кн. 666. Л. 26–27, 74 об.–75; Оп. 113. Д. 1552. Л. 518, 518 об.; Ф. 1095. Оп. 1. Д. 23. Л. 75) [Материалы для истории..., 1864, с. 64, 75–76, 90; Русские мореходы..., 1952, с. 165, 263; Открытия русских..., 1951, с. 154; Вторая Камчатская экспедиция..., 2001, с. 21; Русская тихоокеанская эпопея..., 1979, с. 191, 258, 266, 267].

Когда запасы продовольствия заканчивались, очень часто в гарнизонах начинались «смертные глады» и «всекрайнейшие бедствия». По весне это было повсеместно распространенным явлением. Иногда голод приобретал угрожаю-

шие масштабы и приводил к гибели людей. Так, весной 1698 г. в Анадырске, по сообщению ясачного сборщика, казака М. Многогрешного, «большая половина русских людей з голоду примерли» (РГАДА. Ф. 1177. Оп. 3. Стб. 2739. Л. 21). Во время похода 1744 г. на Чукотку его участники «за недостатком провианта принимали великую нужду и глад, и питались во время ходу подле моря китовым и моржевым и нерпичьим жиром, а в тундре травой и кореньями», но голодной смертью умерли 50 человек (РГАДА. Ф. 248. Оп. 4. Кн. 184. Л. 524 об., 535) [Колониальная политика..., 1935, с. 165]. Сильный голод в Анадырском остроге случился в 1759 г. Дело дошло до того, что «от нетерпимого голоду люди сыромятных сум привезенных в прошлых годах с провиантом 1 482, ремней 3 966 сажень и судовые лахташные моржовые крушки и что у кого было из оленьих жил сети и неводы, коими рыбу промышляют, також оленье постели и с себя обувки все без остатку поели». Съедены были все собаки. От голода умерло 13 военнослужащих, 9 казачьих детей, 7 женщин, один «служитель», 15 юкагиров (РГАДА. Ф. 248. Оп. 113. Д. 880. Л. 13–16, 49–49 об.; Ф. 1095. Оп. 1. Д. 57). Неудивительно, что пребывание в северо-восточных острогах и крепостях превращалось для русских людей в изнурительную борьбу за выживание, в которой все средства были хороши, в т.ч. изъятие продовольствия, одежды, средств передвижения и материальных ценностей у аборигенов. Это осуществлялось как «законным» путем – захват в ходе военных действий трофеев у «немирных» иноземцев, так и «незаконным» – ограбление ясачных людей.

В XVII в. процессу адаптации способствовало то, что местные промысловики и казаки были в основном выходцами из Русского Поморья, привычными к суровым природно-климатическим условиям. В первой же половине XVIII в. этот процесс замедлился вследствие того, что большая часть русских в регионе (в первую очередь, в составе Анадырской партии) была прислана из южных районов Сибири. Помимо Якутска казаки прибывали в немалом количестве из Иркутска, Красноярска, Енисейска, Забайкалья. Регулярные подразделения набирали из полков, дислоцированных на южносибирской границе. Солдатам и казакам требовалось длительное время, чтобы приспособиться к принципиально новым для них практикам выживания. Именно поэтому местное начальство высоко ценило казаков и поселенцев, уже давно несших службу и живших на крайнем северо-востоке Сибири. В 1710 г. приказчики камчатских острогов отмечали, что «впредь в Камчадалские остроги без анадырских жителей с одними посланными из Якуцкого служилыми людьми идти никоими меры невозможно, для того: анадырские жители порядки иноземские и бои и всякие поступки и в коем месте от них оберегатца и жилища их ведают». Казаки же, недавно приверстанные в службу в Якутске, «в дороге неискусны и неспешны, и рыбный корм им не за обыкность, многие в дороге за скорбию и обезножили...» [Памятники..., 1882, с. 411, 429]. Позже, в 1754 г., один из командиров Анадырской партии В. Шатилов констатировал: «А что же по здешнему обращению якуцкие и решные (т.е. жившие на Анадыре, Колыме, Индигирке. – А.З.) казаки против енисейских,

красноярских и иркуцких и нерчинских казаков к промыслу рыбы и аленей способнее и тако они против салдат и упоминаемых казаков по случившимся нуждам больше могут пробавиться от промыслу рыбой и аленним мясом» (РГАДА. Ф. 1095. Оп. 1. Д. 15. Л. 3).

Адаптация была необходима не только к природно-климатической среде, но и к иноэтничному окружению. Этот процесс на данном этапе протекал очень медленно, едва заметно (о причинах см. ниже) и проявлялся лишь двумя способами. Во-первых, в силу необходимости общения с местными народами русские начали овладевать их языками. Но это было крайне редкое явление. Толмачами становились в основном представители местных народов (аманаты, пленные-ясырь) и преимущественно женщины (из числа ясырок) [Бурыкин, 2004]. Во-вторых, первоначально отсутствие, а затем нехватка русских женщин привели, как уже отмечалось, к быстрому распространению браков и сожителству с аборигенками. В результате постоянное русское население северо-востока Сибири к началу XVIII в. во втором-третьем поколении во многом утратило славянские этнические черты [Гурвич, 1966, с. 57–58].

Адаптируясь к окружающей среде, русские поселенцы и военнослужащие сохраняли русский «стиль» жизни и сущностные признаки принадлежности к русскому этносу: владение русским языком, осознание себя русскими, приверженность православию, ощущение связи с русской Сибирью и Россией. Важнейшим критерием «русскости» являлась острая потребность в хлебно-мучной пище, «привычном» мясе (прежде всего говядине), молоке, овощах и соли. Известно, что «с самого начала расселения русских в Сибири они стремились восстановить здесь традиционную хлебно-мучную основу питания. Продукты собирательства, охоты и рыболовства рассматривались русским населением лишь как подспорье или временная замена привычных продуктов» [Этнография русского крестьянства..., 1981, с. 184]. Отсутствие последних или их недостатку в рационе русские воспринимали очень болезненно, о чем ясно свидетельствуют как челобитные рядовых участников освоения региона, так и донесения местных администраторов и военных командиров. Поселенцами даже предпринимались (правда, безуспешно) попытки выращивать злаковые и огородные культуры. В 1754 г. анадырские казаки просили В. Шатилова ходатайствовать перед властями, чтобы прислали за счет казны 300 лошадей, 21 корову и 3 порося, указывая на достаточное количество сенных покосов для их прокормления вблизи Анадырска (РГАДА. Ф. 1095. Оп. 1. Д. 15. Л. 11 об.). От этой идеи власти благоразумно отказались.

Несмотря на нехватку, местами даже отсутствие хорошего строевого леса русские не меняли своего представления об организации жилого пространства, строили поселения и укрепления по русскому образцу, предпочитали жить в бревенчатых избах срубной конструкции⁶, хотя по теплоизоляции в условиях край-

⁶ Материалом для постройки служили лиственница, тополь и осина, а на Индигирке и Колыме – плавник, который собирали во время весеннего половодья.

него Севера они существенно уступали полуземлянкам или ярангам аборигенов. Важнейшим атрибутом «русскости» было и наличие в острогах и крепостях культовых сооружений – часовен и церквей. Летом русские поселенцы предпочитали носить одежду русского образца из ткани и сукна, а военнотружущие регулярной армии – положенные им мундиры.

Стабильность этнокультурной идентичности и антропологических признаков принадлежности к русским (в широком смысле – к европейцам), а также осознание связи и единства с Россией и русскими поддерживались постоянным притоком и ротацией кадров поселенцев. В XVII – начале XVIII в. служилые, промышленные и торговые люди в регионе периодически менялись. Среди них, как отмечалось, преобладали выходцы из других районов Сибири, а также из европейской России. Состав служилых людей пополнялся за счет ссыльных, прибывавших опять-таки с запада [Сафронов, 1967; 1978, С. 58–66; 1980, с. 9–33, 76–103]. К концу первой четверти XVIII в. в регионе обозначился процесс оседания служилых людей на постоянное жительство [Кирилов, 1977, с. 296–300]. В первой половине XVIII в. местное начальство при комплектовании гарнизонов стало отдавать предпочтение русским и их потомкам, давно живущим в «заморских» острогах, затем русским – уроженцам Якутии. Однако значительное число казаков и солдат, как говорилось выше, прибывало из южных районов Сибири, где шла активная русская колонизация. Так, по нашим подсчетам, в 1750-х гг. в составе Анадырской партии было не менее 30 %, а в конце 1750-х – начале 1760-х гг. – около 50 % «южан».

Сохранению и поддержанию этнокультурной идентичности русских в значительной степени способствовали военные действия с аборигенами, породившие конфликтную оппозицию «свои – чужие». В XVII – начале XVIII в., вступив в контакт с местными народами, русские по аналогии с прочими сибирскими аборигенами применили к ним нейтральные, не обремененные оценочной коннотацией общие наименования – «иноземцы»⁷, «люди», «народ», «мужики», или соответствующие этнонимы – юкагиры, чукчи, коряки, часто дополненные указанием на политико-правовой («ясачные», «неясачные», «немирные»), социальный («лучшие», «улусные») и конфессиональный («новокрещены») статус, образ жизни («оленные», «сидячие», «пешие») и привязку к определенной территории («носовые», «речные», «анадырские» и т.д.). В отношении юкагиров использовались также «родовые» наименования – анаулы, ходынцы, чуванцы, янгинцы и др. В тех же случаях, когда иноземцы отказывались признать русскую власть или выходили из подчинения, их называли «изменниками», «ворами», «людьми дикими аки звери»⁸.

⁷ В российском этнополитическом дискурсе образ сибирского аборигена фиксировался обычно не как образ «чужого» – врага, а как образ «инога» – иноземцы (XVII–XVIII вв.), инородцы (начиная с XVIII в.), которого можно было превратить в «своего».

⁸ Специально отметим, что землепроходцы, используя явно оценочный эпитет «дикие», высказывали, как это следует из контекста их отписок и сказок, свое изумление не столько

Однако упорное вооруженное сопротивление чукчей и коряков русской власти привело к тому, что в отношении этих народов зазвучали негативные эпитеты («природою лукавые и злобные», «злопамятные», «своенравные», «немилосердные», «грубые и дикие» и т.п.). К концу 1740-х гг. у властных инстанций, начиная с местного уровня и заканчивая правительством, сформировался взгляд на непокорных иноземцев как на «закоренелых злодеев», которым «по их всезлобному и издревле заобыкновенному азиатскому обычаю», по их «древней лехкомысленности и непостоянству» верить нельзя, а общаться с ними можно только с «крепкой предосторожностью»⁹. Эти оценки передавались и русским поселенцам, усиливая их враждебное и настороженное восприятие «диких» (уже в смысле дикарей¹⁰) и «непостоянных» чукчей и коряков, которые стали рассматриваться как «чужие»-враги, что нашло отражение и в местном русском фольклоре [Зуев, 2006; 2008а, с. 88–89; 2008б].

Интересно отметить, что появление и нарастание негативного восприятия враждебных иноземцев сопровождалось изменением отношения русских к окружающей среде. В XVII в. казаки-землепроходцы описывали ее нейтрально, по-деловому и лаконично, обращая внимания на важнейшие с их точки зрения показатели ландшафта и природы: «Река Анадырь не лесна и соболей на ней мало, с вершины малый листвяк днищей на шесть или на семь, а иного черного лесу нет никакого, кроме березняку и осинника, и от малого Майена, кроме тальника, нет леса никакого, а от берегов лесу не широко, все тундра да камень» (цит. по: [Богораз, 1934, с. 43]). В середине же XVIII в. в описаниях анадырских

«диким» и «звериным» образом жизни «иноземцев» (хотя и это имело место), сколько тем, что аборигены совершенно не понимали предлагаемой им системы господства-подчинения, были невеждами, с ними невозможно было договориться. В древнерусском языке слово «дикий» в отношении людей не имело значения «стоящие на низших ступенях общественного развития». Оно употреблялось в значениях «невежественный», «некультурный» («невежда»), «грубый», «странный», «необычный» («дикивинный»), «необращенный в христианство». Правда, в последнем случае «люди дикие» сравнивались со «скотом безсловесным» [Словарь русского языка..., 1977, с. 245–246].

⁹ Пожалуй, квинтэссенцией негативного восприятия чукчей стал вывод анадырского командира Ф.Х. Плениснера, сделанный в 1763 г. по итогам личного общения с аборигенами: «...изо всех в Сибири обретающихся иноверцов такого скаредного народу не видано, и по их лехкомысленности больше страстями своими и лютостью превосходят всякой скотины или зверя, ибо все то, что у регулярного и нравоученого народу почитается за скверное и безчестное, как например воровство и протчие непотребности, чинят, но они то почитают за самую похвалу, что сын отца или брат брата до смерти убивают, и то между собою поставляют ни во что... никакой в них к постоянству надежды им, Плениснером, не предусмотрено» (РГАДА. Ф. 199. Оп. 2, № 528. Ч. 1. Д. 10. Л. 10).

¹⁰ В XVIII в. в русском языке слово «дикий» (необычный, невежественный, грубый, некультурный и необращенный в христианство) приобрел новое значение – «стоящий на низших ступенях развития», «первобытный», «варварский» [Словарь русского языка..., 1991, с. 130]. В одном документе 1775 г. о чукчах говорится: «...такой легкомысленный, или можно назвать и зверский народ», т.е. живущий подобно диким зверям [Две записки..., 1873, с. 368].

казаков уже прорываются негативные эмоции и коннотации: «Чюкоцкая земля вся болотная, каменистая и весьма кочковатая и мокрая, никакого лесу и травы, кроме моху, нету... И то их чюкоцкое между самыми узкими камнями житье за неимением лесу самое уже бедное, коего едва ль в свете где хуже быть может» [Колониальная политика..., 1935, с. 165]. Это и не удивительно. Большая часть русских прибывала в регион из более теплых южных районов Сибири. Суровый климат и унылая растительность производили на них тяжелое психологическое воздействие.

В целом, можно говорить, что с середины XVII в. до второй половины XVIII в., русские поселенцы, вынужденно адаптируясь к местным условиям, не только сохранили свою этнокультурную идентичность, но и стремились русифицировать окружающее пространство – создать привычную русскую среду обитания, прилагая усилия, в соответствии с политикой государства, по включению местных народов в российское политико-правовое и социальное пространство. Необходимо также отметить, что в первый век пребывания на Индигирке, Алазее, Колыме и Анадыре русские стали оказывать заметное культурное влияние на юкагиров, у которых начался процесс обрусения, выражавшийся в принятии христианства и метисации (вследствии браков, но чаще внебрачного сожителства русских с юкагирами) [Гурвич, 1966, с. 58–59].

Второй этап: вторая половина XVIII – начало XX в. Время кардинальных изменений в этнокультурном облике русских поселенцев и межэтнических отношениях в регионе.

Прекращение военных действий привело к резкому сокращению численности служилых людей в регионе и изменениям в расселении русских поселенцев. С середины 1750-х гг. российское правительство отказалось от силового подчинения чукчей и коряков, и отношения с ними из конфронтационных стали быстро превращаться в мирные. В 1764 г. была упразднена Анадырская партия, численность которой сократилась до 385 чел., а в следующем году – уже до 237 чел. В 1771 г. ликвидировали Анадырский острог, а военнотружущих и гражданское население перевели большей частью в Гижигинскую и в меньшем числе – в Нижнеколымскую крепости. В последнюю отправились 44 служущих казака, 17 отставных казаков, 47 казачьих детей, 16 разночинцев и их детей, 3 посадских человека, 3 новокрещенных иноземца и 98 лиц женского пола; всего 228 человек [Зуев, 2009б, с. 193–199, 433, 436, 438–440]. К середине 1770-х гг. большая часть гарнизона была выведена и из Нижнеколымской крепости, а Нижнеколымский острог вообще заброшен. В 1786 г. в Нижнеколымской крепости насчитывалось 33 дома, а гарнизон состоял из 66 казаков [Сарычев, 1952, с. 74]¹¹. Выше по течению

¹¹ В литературе есть указание, что в 1762 г. в Нижнеколымске насчитывалось русских: 638 мужчин и 236 женщин, в том числе 5 офицеров, 10 дворовых людей, 290 разночинцев и промышленников, 250 казаков [Колесов, 1991, с. 50]. Эти сведения не соответствуют действительности. Во-первых, такое население просто не поместилось бы в имевшихся в нали-

нию Колымы был расположен Среднеколымск, имевший также незначительное население, но официально объявленный в 1803 г. городом.

Во второй половине XVIII в. почти полностью опустело Алазейское зимовье, куда перестали посылать казаков-«годовальщиков». В 1787 г. в зимовье имелись всего две избы, в которых проживали один купец и один мещанин со своими семьями [Сарычев, 1952, с. 87]. К началу XIX в. это поселение исчезло. В последующее время на Алазее, согласно официальной статистике, не было русских населенных пунктов, а единичные русские проживали здесь на редких заимках [Биркенгоф, 1972, с. 95, 97–98]. Побывавший в тех местах П. Рябков отмечал: «...на реке Алазее когда-то было значительное русское поселение, Алазейск, от которого теперь и следа не осталось» [1887, с.6].

Стоявший на Индигирке Зашиверск, который в 1783–1805 гг. официально считался городом, после эпидемии оспы 1788–1789 гг. к началу XIX в. превратился в мелкий населенный пункт из 10–20 юрт и домов «на образец якутских» [Геденштром, 1823, с. 17; 1830, с. 84, 90], а во второй половине XIX в. прекратил существование. Подшиверное и Уяндинское зимовья исчезли как населенные пункты уже к началу XIX в.

Однако исчезновение одних русских населенных пунктов сопровождалось появлением других. К началу XIX в. русские поселения возникли в дельтах Индигирки и Колымы. Время и обстоятельства их появления в исследовательской литературе точно не определены. Скорее всего, русские – выходцы из индигирских, Алазейского, Нижнеколымского и Анадырского острогов и зимовий, Нижнеколымской крепости, а также Верхоянска – стали оседать в этих районах ближе к середине XVIII в.¹² Со второй половины этого же века данный процесс усилил-

чий жилых домах. Во-вторых, согласно архивным данным, во всех колымских и Алазейском «зимовьях» к 1763 г. числилось всего 67 казаков, а в 1766 г. – 55 (РГАДА. Ф. 248. Оп. 113. Д. 1628. Л. 31–33; Ф. 607. Оп. 2. Д. 36. Л. 41–46).

¹² В исторической и краеведческой литературе утвердилось мнение, что первые поселения в низовьях Индигирки появились до 1739 г., возможно, в конце XVII – начале XVIII в. Оно опирается на рапорт Д.Я. Лаптева, который сообщал о зимовке своей экспедиции в устье Индигирке в «Русском жило», где имелось 5 «зимовий». В последнем видят известное позднее поселение Русское Устье. Лаптев назвал и другие поселения на Индигирке: Шанское (8 домов), Ожогоино (4 дома) [Зензинов, 1913, с. 114, 127; Биркенгоф, 1972, с. 93; Чикачев, 1990, с. 18; 1994, с. 7; Алексеев, 1996, с. 13]. На наш взгляд, вряд ли эти зимовья можно считать постоянными жилищами. Они, надо полагать, использовались лишь периодически во время охотничьих промыслов. В связи с этим сошлемся на «Описание» р. Индигирки, составленное в 1738 г. по запросу Г.Ф. Миллера зашиверским комиссаром, сыном боярским А. Шестаковым. В нем к северу от Зашиверского острога не упомянуто ни одно русское поселение (РГАДА. Ф. 199. № 481. Ч. 7. Л. 327–533 об.). Но позднее, в 1750–1760-х гг. такие поселения уже фиксируются в документах (РГАДА. Ф. 199. Оп. 2. № 528. Ч. 1. Д. 6. Л. 77; Биркенгоф, 1972, с. 94). С середины XVIII в. упоминаются летники и зимники в низовьях Колымы и к западу от нее, на р. Малой Чукочей (РГАДА. Ф. 199. № 528. Ч. 1. Д. 17. Л. 15) [Сарычев, 1952, с. 75]. Утверждения же о появлении русских поселений в низовьях Индигирки ранее

ся в связи с освоением русскими песцовых и рыболовных угодий, стремлением уйти от очагов эпидемий оспы, а также с прибытием в регион ссыльнопоселенцев [Зензинов, 1913, с. 114, 119–120, 122, 127; Богораз, 1899а, с. 105; Биркенгоф, 1972, с. 49, 84, 85, 87, 90, 92, 94, 96; Алексеев, 1996, с. 13].

С конца XVIII в. началось возвращение русских на Анадырь. В местечке Круговой Майн, в 70 верстах ниже прежнего Анадырского острога, была основана торговая фактория. В 1799 г. на р. Малый Анюй, к востоку от Нижнеколымска, была построена Анюйская крепость, где ежегодно стала проходить «чукотская» ярмарка. Там поселилось несколько русских промысловиков. Постоянного гарнизона в крепости не было, а казаки и купцы появлялись там лишь на время ярмарки [Очерки..., 1974, с. 101, 108–109; Зуев, 2009б, с. 249, 250].

К 1820-м гг. от низовьев Индигирки до низовьев Колымы русских насчитывалось не более 200 человек мужского пола. К середине XIX в. русские (переселенцы из Гижигинска и низовьев Колымы – надо думать, потомки прежних жителей Анадырска) упрочили свое присутствие на Анадыре, где функционировали две торговые фактории Российско-Американской компании (в районе прорвы Майна и в устье Анадыря) и возникли постоянные поселения. Перепись 1866 г. насчитала на Анадыре русских 41 душу мужского пола. По переписи 1897 г. численность тех, кого официальные власти причисляли к русским, составила в регионе около 900 человек обоего пола (примерно половина – мужчины), в т.ч. в низовьях Индигирки – 336 чел.¹³, в низовьях Колымы – 439 чел., на Анадыре – 122 чел.¹⁴

К сожалению, из-за противоречивости источников, имеющихся в нашем распоряжении, невозможно определить точное число русских поселений в регионе в XIX – начала XX в. Известно только, что тогда их численность менялась: одни исчезли (в основном в результате эпидемий оспы, которые неоднократно охватывали регион), другие появились. К тому же далеко не во всех поселениях, которые фиксировались современниками, проживали собственно русские. Их жителями по большей части были обруселые юкагиры, чуванцы, якуты и ламуты. Определенно можно утверждать, что русские как постоянные жители присутствовали в следу-

XVIII в. и даже в конце XVI – начале XVII в., восходящие к легендам русских «индигирщиков», не подкрепляются никакими историческими данными (см.: [Алексеев, 1996, с. 13]).

¹³ В начале 1910-х гг. там насчитывалось 464 чел., приписанных к мещанам [Чикачев, 1976, с. 228].

¹⁴ Схожую численность русского населения на Анадыре в конце 1880-х – середине 1890-х гг. называли А. Дьячков, А.А. Ресин, А.В. Олсуфьев и Н.Л. Гондатти. Но из данных последнего, относящихся к 1894–1895 гг., следует, что перепись учла не только старожилов, но и людей, временно находившихся на Анадыре. Старожилов, по подсчетам Гондатти, было 74 чел., а временных – 36 чел.; всего 110 чел. [Гондатти, 1897а, с. 82, 94]. По данным А. Дьяčkова, к началу 1890-х гг. в Анадырском округе насчитывалось 96 постоянных жителей и 42 временных [Дьячков, 1893, с. XXIV–XXV]. Это наводит на мысль, что и в низовьях Индигирки и Колымы постоянно проживавших русских было меньше указанных цифр. Сведения А.П. Сильницкого о том, что в 1893 г. на Анадыре находилось «до трехсот душ» русских [2011, с. 45], являются преувеличением.

ющих поселениях: на Индигирке — Русское Устье, Косухино, Лобазно, Стариково, Кузьмичево, Осколково, Марково, Косово, Колесово, Федоровское, Станчик, Едомка, Елонское Устье (Елонь) (два последних к началу XX в. уже не существовали); на Колыме — Нижнеколымск, Коретово (к середине XIX в. здесь жили уже только обруселые юкагиры), Походск, Оливино, Быстрое, Ермолово, Черноусово, Черный Мыс, Сухарное и, возможно, Пантелеево, Малая Чукочьа, Большое Чукочье, Бодягино, Ямки, Кабачково (три последних исчезли); на Анадыре — Марково (основано в 1840-х гг.), Крепость (основано в 1810–1815 гг.), Ново-Мариинск (основан в 1889 г. в устье Анадыря на месте бывшей торговой фактории). Раз в год во время ярмарки оживала Анюйская крепость, где в начале 1850-х гг. постоянно обитали 5 человек (русские и юкагиры). Несколько русских жили в Деревне на Оломоне.

В каждом поселении было, как правило, до 15 жилищ. Самыми крупными населенными пунктами, где жили русские, являлись Нижнеколымск и Марково. Но в первом население сокращалось: в 1820–1840-х гг. там стояло 40–43 дома, в 1850–1870-х гг. — 26–30, в начале 1890-х гг. — около 10. Марково же, наоборот, росло: в 1870 г. там было около 20 домов, в начале 1890-х гг. уже 41 (в т.ч. 3 юрты). Кроме русских в этих поселениях или рядом с ними проживали полностью или в значительной степени обрусевшие «инородцы»: на Индигирке и Колыме — юкагиры, якуты, ламуты; на Анадыре — юкагиры, чуванцы, ламуты, якуты, чукчи. Помимо старожилов в регионе находился и временный контингент — чиновники, церковнослужители, мещане, казаки и купцы. Были здесь и ссыльные (временные и постоянные). Так, в 1868 г. только в Колымском округе таковых насчитывалось около 30 человек. Многие из них оседали на постоянное жительство [Кибер, 1822, с. 124; Геденштром, 1823, с. 17–20, 24; 1830, с. 91; Аргентов, 1857, с. 20; 1879, с. 7; 1886, с. 1, 5; Нейман, 1871, т. 1, с. 10; т. 2, с. 11–12; 1872, № 1, с. 35; Трифонов, 1872; Оксенов, 1885, с. 107; Ресин, 1889, с. 176; Дьячков, 1893, с. 67, 74–75, 77–78; Майдель, 1894, с. 76–77, 190, 587; Дионео, 1895, с. 25, 29; Олсуфьев, 1896, с. 1, 29–30, 168; Гондатти, 1897а-в; Зензинов, 1913, с. 113, 119–131, 233–235; Путешествие..., 1948, с. 151, 231–240; Биркенгоф, 1972, с. 93; Гурвич, 1966, с. 122, 192, 195, 198, 199, 202; Очерки..., 1974, с. 108–109; Сафронов, 1971; 1980, с. 52–53; Чикачев, 1990, с. 25–26; Колесов, 1991].

На протяжении второй половины XVIII–XIX в. произошли заметные изменения в этнической карте региона. Численность юкагиров сократилась вследствие военных столкновений с русскими и чукчами, а также нередких эпидемий и голода (к 1811 г. их осталось примерно 600 чел.). Во второй половине XVIII в. ареал их обитания сузился: они покинули бассейн Анадыря. Оставаясь рыбаками и охотниками, юкагиры подверглись сильной русификации. В 1830 г. вслед за русскими юкагирские «роды» ходынцев и чуванцев вернулись на «породные» земли в районе Анадыря. С середины XIX в. русские чиновники и путешественники стали фиксировать чуванцев как особую этнокультурную группу. В 1897 г. юкагиров (вместе с чуванцами) по официальным данным насчитывалось 544 человека, но они в большинстве своем были уже обрусевшими.

Анадырские коряки в 1745 г. вышли из подчинения русской власти и откочевали от Анадыря в более южные районы, где к середине 1750-х гг. вернулись в ясачный платеж и подданство. На время в районе Анадыря коряков не осталось. Лишь к середине XIX в. небольшая их часть подселилась к русским поселениям на этой реке. В 1897 г. их насчитывалось здесь 77 человек, основательно обрусевших.

Чукчи, которые воевали с русскими до середины XVIII в. и отстаивали фактическую независимость (хотя формально в 1779 г. и были объявлены подданными Российской империи), наоборот, значительно расширили свою территорию, активно переходя к пастбищному оленеводству. К концу XVIII в. они заняли в районе Анадыря бывшие кочевья юкагиров и коряков, к середине XIX в. продвинулись до Колымы и Камчатки, а к концу того же века – до Индигирки. Их численность (вместе с азиатскими эскимосами) оставалась почти неизменной, колеблясь в пределах 8–10 тыс. человек¹⁵. Редко контактируя с русскими (в основном лишь на ярмарках), они в полной мере сохранили культуру и образ жизни, начав, правда, со второй половины XIX в. испытывать американское влияние¹⁶.

В районе между нижней Индигиркой и нижней Колымой еще с конца XVII в. стали появляться ламуты и якуты. В последующее время, особенно в XIX в., приток этих мигрантов усилился. В том же веке ламуты и якуты появились на обоих Анюях и Анадыре [Гурвич, 1966, с. 63–117, 134–192; Очерки..., 1974, с. 114–115].

Возникла и со временем укрепилась изоляция местных русских поселенцев, ставших старожилами, от «русского мира». До 1760-х гг. деятельность Анадырской партии и попытки проложить Северный морской путь вдоль сибирского побережья Ледовитого океана способствовали поддержанию постоянной и относительно активной связи русских анклавов на северо-востоке с «материком». В 1740–1750-х гг. вопрос улучшения коммуникаций с регионом даже находился в поле пристального внимания правительства [Зуев, 2009б, с. 63–156]. Затем ситуация резко изменилась: со второй половины XVIII в. движение на северо-восточных путях стало весьма незначительным. Из Якутска в Нижнеколымск и далее на Анюйскую ярмарку¹⁷ и Анадырь проезжали лишь малочисленные груп-

¹⁵ А.В. Олсуфьев замечал: «Все цифры, относящиеся до чукч, могут считаться только приблизительными, так как добыты путем разспросов у местных жителей» [1896, с. 28].

¹⁶ А.П. Сильницкий, побывавший на Чукотке в 1893 г., констатировал: «... к 80-м годам этого столетия положение дел было таково: страна, считающаяся во владениях Русского Государя, населенная десятитысячным племенем чукчей, почти не слышала имени русского. На побережье Чукотской земли развивался амерканский флаг, многие чукчи успели побывать в Сан-Франциско и весьма многие объяснялись по-английски» [2011, с. 43–44; Ресин, 1889, с. 152, 180, 184].

¹⁷ Открыта в целях торговли с чукчами в 1788 г. в устье р. Ангarki, впадающей в Большой Анюй. В 1794 г. ярмарку перенесли на один из островов Малого Анюя, а в 1904–1905 гг. – в деревню Пантелеиха в низовьях Колымы.

пы купцов¹⁸, единицы чиновников, миссионеров, казаков и ссыльных. Якутско-Нижнеколымский тракт, который проходил через Верхоянск и Зашиверск (от него отходили дороги до окрестных русских населенных пунктов), оживал лишь во время редких экспедиций, периодически посылавшихся для изучения Чукотки и поиска островов в Ледовитом океане. Не привело к кардинальным изменениям и открытие морского сообщения с регионом. Начавшиеся с 1846 г. грузопассажирские рейсы из Аянского порта и Петропавловска-Камчатского, а с 1889 г. — из Владивостока к устью Анадыря (сначала к фактории РАК, а затем к Ново-Мариинску), обеспечивали лишь доставку товаров, купцов, казаков и чиновников, т.е. всего нескольких человек. Никакого «наплыва» русских в регион не происходило. Ситуация стала меняться лишь в начале XX в., когда в Анадырском лимане началось развитие рыбной промышленности и появились сотни временных рабочих. В 1911 г. было открыто морское сообщение между Владивостоком и устьем Колымы, куда стали доставлять казенные и частные грузы.

Появившаяся и сохранявшаяся на протяжении всего второго этапа изоляция небольших групп русских поселенцев, постоянно проживавших в регионе, от «русской ойкумены» привела к их *этнокультурной сепарации* в условиях иноэтничного окружения. Это, в свою очередь, имело следствием *быстрое освоение русскими старожилами многих элементов материальной и духовной культуры соседей-аборигенов*.

В историко-этнографической литературе феномен бытования русской культуры на крайнем Севере (преимущественно в низовьях Индигирки) рассматривался неоднократно [Шуб, 1949, 1956, 1958; Гурвич, 1966; Сафронов, 1971; Биркенгоф, 1972; Русские старожилы..., 1973; Кузьмина, 1982; Зотов, 1988; Чикачев, 1976, 1990; Фольклор..., 1986; Фетисова, 2001; Строгова, 2004; Вахтин, Головкин, Швайццер, 2004; Народы..., 2010; и др.¹⁹]. При этом, на наш взгляд, степень сохранения к началу XX в. целостности культуры старожилами преувеличивалась. Это преувеличение опиралось на свидетельства современников второй половины XIX — начала XX в. — чиновников, ученых-путешественников, миссионеров, ссыльных, которые с удивлением обнаруживали в Арктике «оазисы» русской культуры. Однако следует подчеркнуть, что это удивление было следствием контраста: приезжие поражались «русскому облику» старожилов по сравнению с «объяскутившимися» русскими, проживавшими в Якутии.

Из описаний современников вырисовывается следующий портрет индигирских, колымских и анадырских старожилов: люди, с одной стороны, сохранявшие элементы русской культуры, а с другой — уже мало похожие на собственно

¹⁸ Купцы-агенты Российско-Американской компании в первой половине XIX в. отваживались доставлять товары на Анадырь и из Гижигинска.

¹⁹ Подробную библиографию по данной теме см. на сайте: Национальная библиотека Республики Саха (Якутия). Режим доступа: http://www.nlib.sakha.ru/resoures/data/Bibl_Assist/Rus_Ust/rus_ust5.html). Список литературы см.: [Вахтин, Головкин, Швайццер, 2004].

русских [Августинович, 1880; Аргентов, 1857, 1869, 1879, 1886, 1887; Богораз, 1899а-б; Геденштром, 1823, 1830; Гондатти, 1897а-в; Дионео, 1892, 1895, 1903; Дьячков, 1893; Зензинов, 1913, 1914а-б, 2001; Каллиников, 1912; Кеннан, 1896; Кибер, 1822, 1823; Майдель, 1894; Мицкевич, 1902, 1969; Нейман, 1871, 1872; Н-ъ, 1897; Олсуфьев, 1896; Путешествие..., 1948; Русские на Индигирке..., 1910; Рябков, 1887; Седов, 1917; Сильницкий, 2011; Сокольников, 1912; Трифонов, 1872; Цыпорович, 1907; и др.].

Русские обитатели Арктики (от Индигирки до Анадыря) сохраняли русский язык и фольклор (былины, песни, сказки), принесенные еще первыми поколениями поселенцев, были набожны и старались выполнять христианские обряды, придерживались старинных обычаев и традиций, в т.ч. тех, которые исчезли у русских в других частях Сибири. Они заключали браки преимущественно в своем кругу, соблюдая, хотя и упрощенный, русский брачный ритуал. Несмотря на сложности с приобретением строевого леса, они продолжали возводить наземные, иногда углубленные в землю стационарные жилища – бревенчатые избы. Лишь изредка строили полуземлянки или бревенчатые юрты по якутскому образцу. По праздникам и торжественным дням носили русскую одежду (рубахи, сарафаны, платки и т.д.). Ей же отдавали предпочтение летом, сочетая, правда, с аборигенными элементами (например, обувью). Все это поражало приезжих с «материка». Так, ссыльный В.М. Зензинов, прибыв на поселение в низовья Индигирки, первоначально восторженно характеризовал местных старожилов: «Первый день в Русском Устье. ...После полуторамесячного странствия по якутам, с их непонятной речью и чуждой для меня жизнью, я вдруг снова оказался в России. Светлые рубленые избы, вымытый деревянный пол, выскобленные стены и чистая русская речь. Это, конечно, Россия, но Россия XVII, может быть, XVI века. Станные древние обороты речи и слова, совершенно патриархальные, почти идиллические отношения. Настоящая Аркадия...» [2001, с. 278] (см. также: [1913, с. 116]). Другой ссыльный, И.В. Шкловский (псевдоним Дионео), сообщал по поводу нижнеколымчан: «...потомки завоевателей сохранили в полной чистоте русский язык. В устьях Колымы вы услышите вышедшие уже из употребления русские слова, былины...» [Дионео, 1895, с. 12].

Старожилы хранили верность и тем хозяйственным занятиям, входившим в традиционный набор русских методов жизнеобеспечения, – охоте, рыболовству и собирательству, которые были в основном сезонными и поэтому рискованными: как и ранее, могла случиться «беспромыслица», оборачивавшаяся голодом (особенно весной). Кроме того, они по-прежнему занимались добычей пушнины и мамонтовой кости, а также извозом и мелким ремеслом. Практиковали, но не постоянно, а в отдельные годы и в качестве опыта, земледелие и содержание домашних скота и птицы. Так, в 1860-х гг. в Нижнеколымске проводились частным комиссаром З.О. Решетниковым опытные посевы овощей, а в двух-трех хозяйствах имелось «ничтожное» скотоводство [Нейман, 1872, с. 38; Трифонов, 1872, с. 165; Майдель, 1894, с. 126; Богораз, 1899а, с. 114–115]. В начале 1890-х гг. там же, по свидетель-

ству И.В. Шкловского, единственным домашним животным была собака [Дионео, 1895, с. 28], а в 1907 г. в ряде казачьих хозяйств, по официальным данным, насчитали уже 25 голов рогатого скота и 11 лошадей [Колесов, 1991, с. 52]. На Анадыре Н. Л. Гондатти в 1894–1895 гг. зафиксировал в с. Марково три семьи, которые имели огороды и выращивали картофель и репу. В том же селении был 1 бык, 1 корова с 1 теленком, 2 свиньи и несколько кур [Гондатти, 1897а, с. 88, 91] (см. также: [Сильницкий, 2011, с. 60]). Данные факты, при всей экзотичности в условиях крайнего Севера, подчеркивают стремление русских (хотя и далеко не всех) вести русский образ жизни. Правда, следует отметить, что успехи в земледелии были следствием не только упорства русских крестьян и мещан, но и начавшегося в XIX в. общего потепления климата в северном полушарии.

В то же время большинство старожилов по-прежнему не желало осваивать оленеводство, дававшее более стабильное жизнеобеспечение, что наглядно демонстрировали ближайшие соседи – чукчи²⁰. Причиной отсутствия у русских оленеводства, равно как и скотоводства, наблюдатели считали содержание в хозяйствах большого количества ездовых собак. Последние часто голодали и поедали всех прочих домашних животных. В голодное время рогатый скот и лошадей, которых пытались было развести, съедали и люди.

Все современники и исследователи отмечают сильное культурное влияние, которое старожилы оказали на живших с ними в поселениях и ближайшей округе якутов, юкагиров, чуванцев, ламутов и редких чукчей, которые в основной массе уже к середине XIX в. полностью перешли на русский язык.

Однако не менее заметны были и этнокультурные трансформации у самих русских старожилов. Местный русский язык в результате изоляции законсервировался, сохранив старинные русские слова, выражения и обороты, но одновременно пополнился словами из аборигенных языков (обозначение действий и орудий, связанных с промыслом). Это привело к появлению местных – индигирского, колымского, анадырского – диалектов со своими особенностями произношения, чрезвычайно бедной лексикой и словами, не имевшими самостоятельного значения, а лишь усиливавшими вербальное выражение какого-либо чувства. Русским, прибывавшим с «материка», требовалось время, чтобы начать понимать местную «русскую речь». В связи с этим И.В. Шкловский отмечал: «Низовики говорят друг с другом только по-русски, но этот язык какой-то детский лепет» [Дионео, 1895, с. 27] (см. также: [Иохельсон, 1895, с. 129; Богораз, 1901; Гурвич, 1966, с. 199; Биркенгоф, 1972, с. 77]).

²⁰ «Русские, гордые завоеватели этой страны, живут в крайней бедности, не лучше кочующих тунгусов и ламуток, и уж гораздо хуже чукчей в материальном отношении. Чукча обеспечен своими многочисленными табунами оленей; между тем как русскому на севере Якутской области ежегодно угрожает голодная смерть...» [Нейман, 1872, с. 36] (см. также: [Иохельсон, 1895, с. 129]). Для сравнения заметим, что на севере Западной Сибири русские уже с середины XVIII в. занимались оленеводством [Миненко, 1975, с. 78, 79].

Старожилы, передавая из поколения в поколение былины, песни и сказки, к началу XX в. уже плохо понимали содержание многих из них и даже не знали смысла и значения многих русских слов. Показательно следующее: если на Индигирке (Русское Устье) старожилы друг с другом и «инородцами» общались почти исключительно на русском языке и владели лишь ограниченным аборигенным лексиконом, то на Колыме языком «международного» общения были якутский, а на Анадыре – чукотский. Язык «завоевателей» оказался в приниженном положении по сравнению с языком «завоеванных». Более того, даже русские колымчане часто разговаривали друг с другом по-якутски [Зензинов, 1913, с. 206; 1914б, с. 82–85; Дионео, 1895, с. 13].

У коренного населения старожилы переняли почти всё необходимое для жизни и ведения хозяйства в суровых условиях Севера – одежду (в первую очередь теплую)²¹, многие орудия труда, охоты и предметы утвари²², а также средства передвижения – собачьи упряжки. Последнее требовало содержания большого количества собак, для которых заготавливали значительный объем корма (коим являлась исключительно рыба). В связи с этим некоторые современники (А. Аргентов, А. Трифонов, К. Нейман, Г. Майдель) высказывали недоумение. По их мнению, хотя собаки и имели несомненные преимущества перед лошадьми и оленями, старожилам выгоднее было для прокорма семьи заниматься скотоводством и оленеводством. Содержание же собак рассматривалось ими как главный фактор, вызывавший голод: собаки съедали очень много заготовленной на зиму рыбы. Из-за этого вся хозяйственная деятельность старожилов в большой степени сводилась к пропитанию собак²³.

Русские старожилы рыбачили и охотились по методике аборигенов и, будучи оседлыми, летом, однако, разъезжались из своих зимних жилищ по заимкам-летникам, поближе к охотничьим и рыболовным угодьям. Такая практика была особенно распространена в низовьях Колымы. Священник-миссионер А. Аргентов считал даже, что «русское племя превратилось в кочевое племя» [1879, с. 6]. Ему вторил его коллега – нижеколымский священник А. Трифонов: «Все нижеколымские жители, исключая двух трех семейств, которые имеют рабочих, ведут жизнь кочевую: в одном месте веснуют, в другом летуют, в третьем зимуют» [1872, с. 162].

Площадь зимних изб старожилов была небольшой (в целях лучшего обогрева)²⁴. Жилища зачастую не имели деревянного пола (у бедных) и двухскатных

²¹ «Одежда марковца составляет почти полное подобие чукотского костюма, перенятого у них всеми русскими жителями северо-востока Сибири за его практичность» [Олсуфьев, 1896, с. 38].

²² Конечно, от металлических изделий и огнестрельного оружия не отказывались.

²³ «Езжая собака ест невероятно много и пропитание ее стоит гораздо более, чем пропитание человека» [Нейман, 1872, с. 38]. «Каждая собака требует больше пищи, чем взрослый человек» [Майдель, 1894, с. 79].

²⁴ «По крайней бедности местное население (на нижней Индигирке. – А.З.) помещается в самых тесных конурах, живет и спит почти друг на друге...» [Худяков, 1969, с. 97].

или четырехскатных крыш. Крыши, как правило, были плоскими, а сверху их засыпали землей (для теплоизоляции). Высокими, почти до окон, были земляные завалинки. Печей не было почти повсеместно. Вместо них ставились чужалы²⁵. С конца XIX в. в единичных экземплярах стали появляться печи-«буржуйки». Обстановка в жилищах была очень простая, по отзывам очевидцев, даже убогая, включавшая только самое необходимое²⁶. Наконец, в низовьях Индигирки, Колымы и на Анадыре современники во второй половине XIX — начале XX в. не отметили наличие бань — неперенного атрибута настоящего русского быта²⁷.

Отвергая в целом оленеводство, старожилы видели преимущества этого типа жизнеобеспечения. Как только чукчи со своими оленьими стадами приблизились к Колыме, нижнеколымцы стали в одиночку и даже большими группами уходить к ним для пропитания себя и собак либо временно, спасаясь от голода

²⁵ «На всей Индигирке имеются лишь две русские печи в Аллаихе — у местного священника и одной якутки...» (начало XX в.) [Зензинов, 1913, с. 167]. «Печей во всем Маркове только две — у священника и у одного из купцов...» (конец XIX в.) [Олсуфьев, 1896, с. 36]. В Нижнеколымске в конце 1860-х гг. печи были лишь «домах в трех» [Трифонов, 1872, с. 161].

²⁶ «Смотря по пространству хижины и потребности хозяина, ставятся одна или две низкие перегородки для отделения спальни; остальная часть хижины заключает в себе кухню, рабочую и гостиную, обставленную довольно широкими скамьями, которые покрываются оленьими кожами. По стенам развешивают разную домашнюю утварь, ружья, стрелы, луки и т.п.» [Путешествие..., 1948, с. 138]. «У зажиточных есть обыкновенно кое-какая мебель — несколько стульев, стол, кровать; у бедных же большей частью одни лавки вдоль стен и стол... Лачужки... бедняков поражают своими крошечными размерами и убожеством» [Олсуфьев, 1896, с. 36, 37].

²⁷ Мы не знаем наверняка, строили или нет в русских зимовьях и острогах бани в XVII—XVIII вв. Имеется свидетельство, что в 1743 г. по приказу командира Анадырской партии Д.И. Павлуцкого в одном из перевалочных пунктов на маршруте между Нижнеколымском и Анадырском наряду с казармой, «стряпчею избой» и «светлицой» специально была поставлена баня, вследствие чего сам пункт получил название Банское урочище (РГАДА. Ф. 199. Оп. 2. № 528. Ч. 2. Д. 7. Л. 3 об.). Возведение бани в пункте, который функционировал лишь периодически, позволяет предположить, что русские испытывали потребность в данных заведениях, и в местах постоянного проживания скорее всего их возводили. Известно также, что русские обитатели Анадырского острога в середине XVIII в. использовали под бани временные сооружения. Вот как их описал Т.И. Шмалев: «...бани ж всегда с нами бывают, делают из поставленных полог, сперва накалят камень, а потом полог какой величины случитца и человек уйдя в полог, а другой на камень наливает воду и зделаетца великой в пологу жар» (РГАДА. Ф. 199. Оп. 2. № 528. Ч. 2. Д. 7. Л. 15). Позже ситуация стала меняться. В начале 1820-х гг. Ф.П. Врангель, побывавший на Колыме, отмечал, что «до бань жители не большие охотники, и во всем Нижне-Колымске нашли мы одну общественную баню, и та была в самом неисправном состоянии» [Путешествие..., 1948, с. 139]. А.Г. Чикачев утверждал, что в «Русском Устье», по сведениям старожилов, в конце XIX в. насчитывалось около десяти бань, которые, судя по краткому описанию, представляли собой парилки [1990, с. 85]. Однако А.Л. Биркенгоф, посетивший в 1930-х гг. Индигирку, писал: «Как обмывались индигирщики, я тоже не знаю, но бань здесь не было» [1972, с. 70]. Упоминания о банях не встречается ни в одном из описаний современников середины XIX — начала XX в.

(на несколько дней или один-два месяца), либо на длительный срок. В первом случае старожилы расплачивались с чукчами подарками, в во-втором – выполняли для них какую-либо работу [Трифонов, 1872, с. 166; Майдель, 1894, с. 134; Богораз, 1900а, с. 314–315; 1902, с. 82]. К концу XIX в. уход в чукотские стойбища стал, видимо, приобретать массовое явление. По словам И.В. Шкловского, «очень часто русский парень, которому надоеет жить в “крепости” (Нижнеколымске. – А.З.), запрягает собак и уезжает жить “в чукчи”, т.е. в чукотский лагерь. Иногда он забирается даже на чукотскую территорию. Дикари радушно встречают пришельца. Полярный Рене берет себе в жены одну, две и больше дикарок и заживает первобытную жизнью. Иногда это продолжается год, два и больше... Русские легко примираются с первобытной жизнью... Через год они совершенно очукаются...» [Дионео, 1895, с. 26–27]. Однако важно подчеркнуть, что старожилы, даже живя среди чукчей, не заводили собственных оленьих табунов.

Произошло и полное изменение пищевого рациона старожилов: его основой стали рыба и отчасти мясо, в первую очередь оленина²⁸. Сократилось потребление съедобных трав и корней, грибов и ягод. Мучные и молочные продукты, соль исчезли почти совершенно, превратившись в деликатесы в меню только состоятельных людей и тех, кто получал казенное провиантское довольствие (редких в этих краях казаков, чиновников и миссионеров)²⁹. Ситуацию не исправляло и наличие казенных провиантских магазинов, в которых в голодное время можно было взять в долг или купить муку. Об отсутствии указанных продуктов уже не сожалели, как ранее, а многие вообще не знали, что такое хлеб и коровье молоко. Из лексики к началу XX в. исчезли даже слова, так или иначе связанные с хлебом: «пашня», «плуг», «мельница», «пшеница», «рожь» и др.³⁰ Да и готовить хлеб было негде, т.к. почти не было русских печей³¹. В лучшем случае из

²⁸ Для сравнения заметим, что на большей территории Сибири русские старались придерживаться привычного рациона: «...к XIX в. русская кухня, хотя и обогащенная новациями, была в Сибири восстановлена – как по составу и рецептуре блюд, так и по соотношению растительной, мясной и молочной пищи» [Русские в Евразии..., 2008, с. 93]. См. также: [Этнография русского крестьянства..., 1981, с. 199; Шелегина, 2001, с. 25–43, 139]. Как отмечал К. Майдель, «мука представляет продукт, необходимый каждому русскому человеку...» [1894, с. 443].

²⁹ Американец Дж. Кеннан, посетивший в 1865 г. селение Марково на Анадыре, с восторгом вспоминал «прекрасный ужин, состоящий из шей, котлет, белого хлеба и масла», которым его накормил местный священник [1896, с. 255]. Наличие хлеба в рационе семьи казака Богданова, проживавшего недалеко от Нижнеколымска, отмечал в 1893 г. якутский чиновник Д.И. Меликов [Чарина, 2011, с. 37].

³⁰ «Все, связанное с хлебом и земледелием, для индигирцев – область загадок» [Зензинов, 1913, с. 168].

³¹ «Жители Колымы... совершенно отвыкли от хлеба, хорошо обходятся без него и считают мучное до сих пор за лакомство, которое можно позволить себе разве при случае» [Майдель, 1894, с. 75]. «Русское население на Индигирке и на Колыме вовсе незнакомо со ржаным хлебом; хотя время от времени оно и употребляет мучную пищу, однако приготовление хлеба ему неиз-

муки делали оладьи и пироги. Зато одним из основных способов заготовки рыбы, оленьего мяса и дичи на зиму (помимо замораживания, вяления и копчения) стало их квашение в неглубоких земляных ямах. Это было характерно для аборигенов, не употреблявших соль, но редко практиковалось русскими (в других северных регионах Сибири и на Камчатке³²). Важно отметить, что большая часть старожилов обходилась без погребов, которые в условиях вечной мерзлоты позволили бы годами хранить замороженные продукты. Они явно предпочитали заквашеную пищу: «Рыбу, гусей и всякое мясо охотно едят протухлое и предпочитают свежему» [Геденштром, 1830, с. 102].

Оставляя в стороне вопрос о пользе «кислых» рыбы и мяса, содержащих полезные бактерии³³, отметим, что их потребление не было характерно для русских, в т.ч. сибиряков. Таким же нехарактерным продуктом питания, входившим в рацион северных старожилов, было сырое мясо. «Кислые» продукты вызывали у приезжих неприятные ощущения, поскольку «рыба, оленина и гусятина при варке испускали смрад» [Биркенгоф, 1972, с. 60] (см. также: [Майдель, 1894, с. 315]). С другой стороны, традиционная для русских пища вызывала негативную реакцию старожилов: «...сии русские (индигирцы и нижнеколымцы. — А.З.), подобно соседям их якутам, не употребляют хлеба, который, к счастью их, им не по вкусу» [Геденштром, 1830, с. 102]; «...коровье мясо не ели не только потому, что его не было, но и говорили многие о говядине с отвращением» [Биркенгоф, 1972, с. 46]. Пожалуй, единственное, что объединяло северян с русскими сибиряками в трапезе — страсть к чаю, но этот напиток, как известно, не является традиционно русским.

От коренного населения старожилы переняли характерные черты поведения и образа жизни, в частности, гостеприимство и практику дарообмена, чрезвычайное любопытство к неизвестным предметам, стремление съесть как можно больше еды, когда она есть, специфическое отношение к гигиене. Суровый климат, разного рода опасности, угрожающие жизни, непредсказуемость промыслов, постоянная борьба за выживание (именно выживание, а не комфортную жизнь) выработали привычку не думать о завтрашнем дне, что представлялось просвещенным наблюдателям как «беспечность» и «беззаботность». При этом у старожилов, как подметил В.М. Зензинов, отсутствовали русское добродушие и юмор, зато явно были заметны хитрость и мелкая расчетливость. «Очевидно, суровая жизнь стерла и вытравила из их характера ту мягкость и мечтательность, которые дают русскому в глазах других такую привлекательность...

вестно... на Индигирке же и на Колыме с такою пищею знакомы вообще лишь по наслышке: он (хлеб. — А.З.) достается как лакомство разве тем, у которых останавливаются мимоезжие купцы, уделяющие своим хозяевам часть дорожных запасов» [Майдель, 1894, с. 441].

³² Квашение рыбы было известно и на севере европейской части страны [Этнография русского крестьянства..., 1981, с. 198].

³³ Такая рыба до сих пор считается деликатесом в ряде районов Сибири, например, в Прибайкалье.

Прямодушием и чистосердечием русско-устинцы не блещут и кривые пути часто предпочитают прямым» [Зензинов, 1913, с. 182–183, 185]. В целом, как писал И.С. Гурвич, «духовный облик русских старожилов мало походил на облик сибирских крестьян, отличавшихся практицизмом, сознанием собственного достоинства» [1966, с. 201]. С другой стороны, русские жители Индигирки, Колымы и Анадыря уже весьма напоминали окрестных аборигенов (и чем дальше по времени, тем больше).

В начале 1820-х гг. Ф.П. Врангель замечал, что «опрятность в жилищах и одежде можно видеть только у богатых» [Путешествие..., 1948, с. 139]. Несколькими десятилетиями позже А.И. Аргентов, проживавший на Чукотке с 1843 по 1857 гг., писал по поводу нижнеколымцев: «Русский человек стал похож на юкагира, по способам пропитания и по образу жизни... Все они в течение 200-ти лет силою вещей превратились в жалких кочевников, рыболовов, звероловов... Достаточно, впрочем, двух лет пребывания в этом крае, чтобы превратиться в кочевника, и 15 лет достаточно для того, чтобы обьюкагириться и вовсе одичать» [1879, с. 6–7]. Г. Майдель, посещавший низовья Индигирки и Колымы во второй половине 1860-х гг., писал: «Просто невероятно, какое количество пищи в состоянии истреблять эти люди, когда же они наелись по горло, они ложатся отдыхать, а вставши, снова садятся к котлу, и так продолжается все время», пока в наличии есть много еды в период ее добычи и заготовки [1894, с. 458]. В начале 1910-х гг. В.М. Зензинов, ближе познакомившись с обитателями Русского Устья, подчеркивал черты их сходства с аборигенами: «Гигиена в ней (кухне. – А.З.) отсутствует совершенно. Посуда грязная, готовится еда небрежно – сплошь и рядом собаки вылизывают оставленные на земле тарелки. Нередко, прежде чем налить гостю чаю, хозяйка его чашку облизывает языком и, уже “вымыв” так, обтирает ее полотенцем. Вилки редки, мясо едят по-якутски, обрезывая куски возле самых губ ножом. Едят в общем много... Предпочтение отдают всему жирному – сухое мясо и рыбу почти не считают едой» [1913, с. 172–173]. Он же не без сарказма констатировал: «Они живут, кажется, только для того, чтобы есть. Хорошо поесть – выше этого нет наслаждения... В этом отношении здешние русские нисколько не отличаются от якутов, юкагиров, чукчей» [Зензинов, 1913, с. 163]. «Убойную» характеристику нижнеколымцам дал И.В. Шкловский: «Сухарное... Печален вид этого поселка! На правом берегу Колымы разбросаны пять, шесть избышек, сложенных из плавника. ...Избушки на Сухарном маленькие, не больше 4-х аршин, низенькие... Сухарновец почти весь год оторван от всего мира... Настоящая жизнь траглюдитов! Да и одежда, как у троглодитов: белья нет ни на ком: меховое платье одето прямо на голое тело. Язык состоит из каких-нибудь двух сотен слов. Считать почти все умеют лишь до десяти, а женщины и того меньше» [Дионео, 1895, с. 119–120].

С коренным населением старожилов сближала и почти болезненная страсть к алкоголю (спирту, водке). В те времена русские, как известно, повсеместно не испытывали отвращения к выпивке. Однако речь идет именно о *безграниц-*

ном желании выпить, как только появляются алкоголь и средства на его приобретение³⁴. К. Нейман писал: «Едва обеспечив себя кое-каким насущным хлебом, он (нижнеколымец. — А.З.) уже начинает думать об удовольствиях: нам нужен теперь табак, нам нужна водка. Можно положительно сказать, что в тех местах жители более пропивают, чем проедают денег» [1872, с. 38] (см. также: [Дионео, 1892, с. 14; Зензинов, 1913, с. 144]).

Современникам бросалось в глаза и то, что русское старожильческое население отличалось свободой добрых и внебрачных отношений. В результате, констатировал А.И. Аргентов, «особенно много появляется незаконнорожденных» [1879, с. 12]. «Браки заключаются на Индигирке в таких степенях родства, которые в других местах положительно воспрещены, а если прибавить к этому господствующую тут значительную половую распущенность, то этим легко объясняется вырождение населения» [Майдель, 1894, с. 590]. «По рассказам, число незаконнорожденных в Русском Устье почти всегда превышает число законных детей... Кровосмешение даже родных братьев и сестер составляет одно из обыкновенных явлений» [Худяков, 1969, с. 97]. «Явление это настолько распространенное, что ничего зазорного в нем не видят... Родители к связям своих дочерей относятся очень снисходительно и даже благосклонно, если эта связь сулит им материальные выгоды» [Зензинов, 1913, с. 186]. По свидетельству В.Г. Богораза, в конце XIX в. незаконнорожденные дети — «девьи», «вдовьи», «прижитки», «заугольники» — составляли на Колыме почти 30 % всех новорожденных [1901, с. 281–293] (см. также: [Дионео, 1895, с. 14–15]). Схожей была ситуация и среди анадырских «марковцев». Следствием такого сексуального поведения стало распространение венерических и других заболеваний [Мицкевич, 1902; Аргентов, 1879, с. 15–16; Сокольников, 1912]. Наличие «опасной французской болезни» уже в 1763 г. было отмечено у одного из нижеиндигирцев — казака Г. Шкулева (РГАДА. Ф. 199. Оп. 2. № 528. Ч. 1. Д. 6. Л. 77). В конце XIX в., по наблюдениям И.В. Шкловского, «поголовно все “омолончики”, как говорят низовики, [были] сифилитики. ...в низовьях Колымы почти все сифилитики...» [Дионео, 1892, с. 88].

Кругозор старожилов вследствие почти полного отсутствия связи с «материком» и весьма малого круга общения, представленного по большей части соседями, заезжими или случайно встреченными оленеводами и охотниками, был чрезвычайно ограничен, замыкался преимущественно на проблемах местной жизни [Гурвич, 1966, с. 192–206] и, как выразился И.В. Шкловский, «измерялся сантиметром», а отвлеченные понятия были им «совершенно недоступны» [Дионео, 1895, с. 149]. Г. Майделю бросилось в глаза, «что по умственным их способностям они (русско-устинцы. — А.З.) стоят на более низкой ступени, чем вообще средний человек в Сибири, ниже даже, чем обитатели Колымы» [1894, с. 590]. «Любознательностью русско-устинцы не отличаются, — констатировал В.М. Зензинов, — напрасны были

³⁴ Это было характерно для местного населения. См., например, описание употребления спирта чукчами, данное А.П. Сильницким [2011, с. 79–81].

все мои усилия заинтересовать их рассказами о чудесах русской жизни – о телефонах и телеграфах, о железных дорогах и аэропланах, – они слушали мои рассказы с удивлением, но без интереса и никогда к ним не возвращались. Так же неудачны были мои попытки заинтересовать их историей последних лет... Даже на словах никто не обнаружил желания расстаться с Индигиркой и посмотреть чужие края... Только один собеседник пожалел, что “Русь” находится далеко и ему никогда не удастся взглянуть на нее, но и тот был... обрусевший юкагир. Их интересы были строго ограничены: еда, карты, промысел и собаки – за пределами этого их мир почти никогда не выходит... Разговор о собаках индигирцу никогда не наскучит, сколько бы он ни продолжался» [1913, с. 194–195]. Среди местного населения никто не мог назвать даже имени правящего царя [1913, с. 121, 191]. Русские старожилы почти поголовно были неграмотными³⁵. Школы в регионе стали появляться только в XIX в.³⁶ Однако они не искоренили неграмотность и невежество [Зензинов, 1913, с. 192; Чикачев, 1990, с. 106].

Как и у значительной части русских сибиряков, особенно проживавших в северных районах Сибири, у старожилов Индигирки, Колымы и Анадыря существовал синтез верований: христианство, смешанное со славянским язычеством, успешно совмещалось с местными культами. Они верили в «русского бога» и «нечистую силу», исполняли обряды православной церкви и дарили подношения «домовым», но одновременно не отторгали космогонические предания аборигенов, поклонялись их духам, обращались за магической помощью к шаманам. Они водили русские хороводы, танцевали польки и кадрили, пели русские песни, рассказывали русские сказки и играли в русские игры. Но весь фольклорный, танцевальный, игровой репертуар и манера исполнения наполнялись аборигенными элементами: в песни и сказки вплетались «иностранческие» сюжеты, иногда они вообще были «коренными» по происхождению; пение сопровождалось включением «местных» звуков – голосовых подражаний крику птиц, понуканию оленей и ездовых собак, горловых урчаний; русские танцы чередовались с аборигенными, в них присутствовали подражания движению птиц и животных; «леший» превратился в «сендушного» (от «сендуха» – тундра и вообще окружающий природный мир) т.д. Наиболее заметным в развлекательной культуре

³⁵ В 1860-х гг. во всем Нижнеколымском крае К. Нейман нашел только четырех человек, знавших грамоту [Трифонов, 1872, с. 162]. В эти же годы, по мнению политссыльного И.А. Худякова, в Русском Устье господствовало «невежество» [1969, с. 97].

³⁶ Первая школа – казачья – была открыта в 1830 г. в Нижнеколымске, но в 1851 г. ее перевели в Среднеколымск. С 1887 г. в Нижнеколымске начала функционировать церковно-приходская школа, а с начала XX в. – одноклассная начальная школа [Колесов, 1991, с. 23, 180–185]. В 1883 г. церковно-приходскую школу открыли в с. Марково на Анадыре [Дьячков, 1893, с. 68]. В 1885–1888 и 1890–1905 гг. функционировала народная школа в Русском Устье [Чикачев, 1990, с. 106]. Но во всех этих школах нередко не было учителей и учебников, а уровень обучения был крайне низким. В конце XIX – начале XX в. образовательную работу в частном порядке вели политические ссыльные.

старожилов был юкагирский след. Юкагирские, якутские и чукотские влияния и представления явно прослеживались и в народной медицине.

Наконец, старожилы, хоть и не часто, вступали в брачные отношения с аборигенами. Вследствие этого они по антропологическому типу стали ближе коренному населению с более или менее заметными европеоидными чертами. Старожилы не только брали в жены аборигенок, но и отдавали и даже продавали³⁷ своих дочерей в замужество за якутов, юкагиров и чукчей. Особенно популярны чукчи в качестве мужей были в низовьях Колымы. Это объяснялось их высоким благосостоянием по сравнению со всеми остальными, в т.ч. самими старожилами. По свидетельству В.Г. Богораз, русские женщины, вышедшие замуж за чукчей, говорили: «Что на реке! (речь о Колыме. — А.З.) Мы жили, да голодовали, весь век мучились, а здесь по крайности наша еда округ нас на ногах ходит» [1902, с. 82] (см. также: Дионео, 1895, с. 27; Олсуфьев, 1896, с. 142–143]). К этому добавим, что приобретая в лице чукчей-оленьеводов зятьев и свояков, старожилы приобретали и богатых родственников, на чью помощь продовольствием (оленьями) могли рассчитывать в голодные времена.

Процессы адаптации, аккультурации и ассимиляции русских в ходе их взаимодействия с коренными народами шли, как известно, по всей Сибири, но на значительной ее части, особенно в земледельческих районах они не стали ведущими и имели незначительные последствия. На основной территории Сибири русским благодаря сбалансированному и динамичному соотношению традиций и инноваций удалось (правда, во многих локальных вариантах) сохранить свою культуру [Этнография русского крестьянства..., 1981; Шелегина, 2001, 2002, 2005]. В.В. Трепавлов отмечал: «Русское и коренное население в массе своей жили как бы в параллельных мирах, а заимствования носили сугубо утилитарный характер, не задевая престижно-знаковой, базовой сферы культуры» [Русские в Евразии..., 2008, с. 100]. На крайнем же северо-востоке Сибири на протяжении второй половины XVIII–XIX вв. культура русских старожилов – в основной массе потомков первых поселенцев – в результате этнокультурной сепарации, адаптации и влияния со стороны культуры соседних народов фактически архаизировалась. Сами старожилы превратились в пограничную этнокультурную группу, по сути, в этнокультурных маргиналов. Их этнокультурная идентичность оказалась размытой: они перестали быть русскими, но и не слились с аборигенным окружением.

В связи с этим отметим, что сами старожилы почти перестали считать себя собственно русскими, называясь «досельными», «индигирщиками», «русско-устынцами» (низовья Индигирки), «низовыми», «поречанами» (низовья Колымы), «марковцами» (Анадырь), потеряли интерес к тому, что происходило за пределами их локальных сообществ. Ощущение связи с Россией и русским народом

³⁷ Факт продажи чукче нижнеколымским мещанином своей дочери-подростка зафиксировали В.Г. Богораз [1902, с. 165] и В.И. Иохельсон [1895, с. 160]. Однако подобное явление, видимо, было большой редкостью.

старожилы хранили лишь на уровне бессознательных культурных архетипов, отражаемых в устном народном творчестве, и памятуя о том, что их предки когда-то переселились из России. «Русскость» старожилов поддерживалась и позицией официальных властей, которые причисляли их к «русским» сословиям – казакам, крестьянам и мещанам, тем самым однозначно рассматривая как русских.

Следует, правда, оговориться, что к концу XIX – началу XX в. степень исчезновения русской идентичности у русских старожилов была различной: она повышалась с запада на восток (см. также: [Гурвич, 1966, с. 197, 202]). Старожилы низовьев Индигирки поражали сторонних наблюдателей своим «русским обликом», «русским языком» и «русскими обычаями» (но напомним, что по сравнению с обьякутившимися русскими Якутии³⁸). Название их «столицы» – Русское Устье – также напоминало о «русскости». Русскоустинцы даже называли себя «русаками». Это самоназвание, надо полагать, было производным не от «русские», а от «русскоустинцы». Однако по свидетельству Г. Майделя, нижеиндигирцы не хотели «оставаться крестьянами и мещанами», а желали «быть сравнены с плательщиками ясака, на которых совершенно походят образом жизни» [1894, с. 587]. Русские же нижеколымцы, сохраняя отчасти «славянский тип» [Дионео, 1895, с. 24], по материальной и духовной культуре уже более сближались с аборигенами и отделяли себя от собственно русских³⁹. А весьма метисированные анадырцы вообще слились с обрусевшими потомками чуванцев и юкагиrow в единую этническую группу⁴⁰.

При этом культурный статус старожилов оказался противоречивым. С одной стороны, они выступали в роли «культуртрегеров», оказывая серьезное влияние на живших рядом или вместе с ними обрусевших якутов, юкагиrow и ламутов. С другой стороны, «индигирщики», «поречане» и «марковцы» в процессе адаптации из культурных доноров все более превращались в культурных реципиентов, подвергаясь аккультурации и ассимиляции со стороны аборигенов.

Сближение «русских» старожилов по этнокультурным показателям с местными народами привело к тому, что те и другие из «чужих» все более становились «своими», к исчезновению факторов, которые ранее способствовали кон-

³⁸ «Иностранческие черты лица у русских индигирцев встречаются часто, но некоторые сохранили тип чисто русский» [Зензинов, 1913, с. 116].

³⁹ В конце XIX в. «колымчане говорили о себе своим сладкоязычным говором: “Какие мы йуские (русские). Мы так себе, койимский найод (колымский народ)”» [Биркенгоф, 1972, с. 34]. «Обитатели нижнего течения Колымы и низовьев двух Анюев, предки которых были русские, якуты и юкагиры, в настоящее время составляют одно смешанное племя, составные элементы которого различаются теперь лишь с большим трудом» [Майдель, 1894, с. 450].

⁴⁰ «Марковцы – потомки казаков. Северные казаки, вступая в браки с инородческими женщинами, имели детей с примесью инородческого типа, которые, переходя из рода в род, сделали марковца трудно отличимым от чукчи и других инородцев» [Сильницкий, 2011, с. 45]. А.В. Олсуфьев вообще полагал, что русские на Анадыре «представляют давно обрусевших инородцев». Он даже выделил «три типа русских: русские, потомки чуванцев, потомки юкагиrow» [Олсуфьев, 1896, с. 1, 28, 40].

фликтам между ними (см. подробнее: [Зуев, 2008а, с. 124–152]). Особо следует указать на изменение качественного состава поселенцев в результате метисации с местными этносами. Наблюдательные современники специально отмечали их разительное отличие от предков – энергичных и инициативных казаков-землепроходцев. «В Нижнеколымске живут козаки для охранения от чукоч. Они потомки козаков, завоевавших сей край, но мало походят на своих предков» [Геденштром, 1830, с. 92]. К. Нейман называл «всех этих рыбаков-промышленников» «недостойными потомками славных казаков-завоевателей» [Нейман, 1872, с. 38–39]. В.Г. Богораз, проведший несколько лет на Колыме и Чукотке и наблюдавший там образ жизни и поведение потомков казаков, сделал очень интересное наблюдение по поводу влияния метисации на русский «боевой дух»: «Русские казаки смешались с юкагирами и чуванцами в одно население, и в какие-нибудь полвека неукротимые завоеватели усвоили робость и слабость туземного жителя. Разгром русских отрядов неукротимыми чукчами... вызван именно этим понижением активности. Не только суда русские стали слабы.... их души стали слабы» [1934, с. 40]⁴¹. Утверждение о робости и душевной слабости «туземцев» можно, конечно, оспорить: юкагиры, ламуты, чукчи и коряки, по отзывам землепроходцев, были «воисты и боем жестоки» и оказали русским активное сопротивление. Однако наблюдение В.Г. Богораз о качественном изменении «русского духа» заслуживает внимания. Нам представляется бесспорным тот факт, что вследствие метисации (смешения крови), специфики хозяйственной деятельности и культурного влияния со стороны аборигенов русские поселенцы восприняли и многие черты местного менталитета и нормы поведения. Это способствовало тому, что старожилы (метисы уже не в одном поколении) могли выстраивать свои мирные отношения с окрестными «иностранцами» уже не столько из-за опасения конфликтов или указания властей, сколько благодаря схожести (конечно, неполной) образа жизни и культуры, уровня «цивилизованности». В отличие от своих предков-«конкистадоров» они, даже не зная языка, лучше понимали своих «диких» соседей. Обращаясь к ним, почти любой старожил вполне мог бы произносить известную фразу одного из героев Р. Киплинга: «Мы с тобой одной крови».

Правительственная политика и боязнь конфликтов также играли свою роль. Если в XVII – первой половине XVIII в. правительство, декларируя принцип «не жесточью, а лаской», на практике не только разрешало, но и стимулировало силовые методы подчинения аборигенов, то с середины XVIII в. оно категорически запрещало принудительное подчинение и объясачивание. Изменение официально санкционированного стиля взаимодействия с аборигенами, в т.ч. неясными, соответствующим образом сказалось на русских поселенцах, которые постепенно стали терять воинствующий настрой, присущий русским комбатантам

⁴¹ И.С. Гурвич отмечал, что уже в начале XVIII в. «уроженцы севера, потомки казаков и промышленников от браков с местными женщинами... в отличие от своих предков... не стремились к ратному делу» [1966, с. 119].

времен «взятия» Сибири. Кроме того, уже во второй половине XVIII в., по мере мирного урегулирования русско-чукотско-корякских отношений, в официальном дискурсе в отношении чукчей и коряков вновь возобладала нейтральная лексика. В XIX в. наблюдатели фиксировали в регионе почти исключительно мирные русско-аборигенные контакты, которые становились все более дружескими и доверительными, хотя изредка на ярмарках и случались конфликты между русскими и чукотскими торговцами, которые могли закончиться драками и даже убийствами. Правда, русские торговцы были представлены преимущественно приезжими купцами, а не старожилами. Особое внимание современники обращали на то, что в голодные времена, случавшихся в русских поселениях, чукчи часто помогали старожилам, снабжая их безвозмездно или по низким ценам оленьим мясом [Путешествие..., 1948, с. 388–389; Кибер, 1822, с. 155; Литке, 1948, с. 200; Дитмар, 1856, с. 34, 35; Трифонов, 1872, с. 166; Августинович, 1880, с. 716; Дионео, 1892, с. 148; Майдель, 1894, с. 1, 80; Олсуфьев, 1896, с. 42–43; Богораз, 1900б, с. 48–49; 1934, с. 56–58, 81–82].

Одновременно многие из них отмечали и длительное, вплоть до начала XX в., сохранение настороженности и страха, смешанные с уважением, в отношении старожилов к чукчам. Такое восприятие чукчей было характерно для нижеколымцев, которые, с одной стороны, имели весьма скудные адекватные знания о чукчах, а, с другой – хранили в памяти предания о русско-чукотской войне, шедшей до середины XVIII в. Их страхи усилились в связи с приближением чукотских кочевий к Колыме, а затем – освоением чукчами т.н. Большой тундры между Колымой и Алазеей. Нижеколымцы опасались иметь дело с чукчами, считая их непредсказуемыми и «кровожадными», делая негативными героями своих рассказов, сказок и песен. К. Нейман и Г. Майдель такое отношение к чукчам квалифицировали даже как «чукчефобия» [Путешествие..., 1948, с. 154, 388–389; Аргентов, 1886, с. 13, 16; Нейман, 1871, т. 1, с. 16–17; т. 2, с. 17; Майдель, 1894, с. 116; Олсуфьев, 1896, с. 108, 142; Богораз, 1900а, с. 314; 1901, с. 303; 1902, с. 86–87; 1934, с. 56–58, 79, 81–82]. Такое восприятие чукчей нижеколымцами не мешало, как отмечалось ранее, вступать в родственные отношения с оленеводами, «попрошайничать» (по выражению Г. Майделя) у них продовольственную помощь и уходить жить «в чукчи». Это поведение Г. Майдель (на наш взгляд, верно) объяснял так: нижеколымцы относились негативно к чукчам в целом, особенно к «носовым» (жившим на Чукотском полуострове), отдельных же их представителей, кочевавших вблизи Колымы, вполне могли считать «хорошими людьми» и даже «добродушными» [Майдель, 1894, с. 116].

Нижнеиндигирцы до конца XIX в. с чукчами почти не общались. Однако и среди них (как и нижеколымцев) ходили легенды о «худых» чукчах, которые почти приравнивались к «нечистым духам»⁴² [Зензинов, 1913, с. 203–204; Гурвич, 1975; Фольклор..., 1986, с. 24, 217, 318–319; Чикачев, 1990, с. 179–180].

⁴² Эти легенды бытовали еще и во второй половине XX в. Возможно, они функционируют до сих пор.

И лишь марковцы на Анадыре, по описанию А.В. Олсуфьева, относились «к чукчам с полным доверием и раскаиваться в этом доверии им не разу не приходилось». По его словам, «дружба марковцев и чукч поддерживается широким гостеприимством; друзья подолгу гостят друг у друга...» [Олсуфьев, 1896, с. 108, 143]. Этим замечаниям вполне можно доверять. У малочисленных марковцев, с одной стороны, не было иного варианта, как дружить с многочисленными оленеводами, от которых в немалой степени зависела их выживаемость в голодное время, а с другой стороны, они, постоянно общаясь с чукчами, лучше, чем кто-либо знали их реальное поведение.

Опасаясь чукчей и не гнушаясь получать от них помощь, старожилы, временно считали их (равно как и всех прочих, кто вел иной, неоседлый образ жизни — «бродячих» ламутов, юкагиров и чуванцев) ниже себя, т.е. идентифицировали как «иных», в общении с которыми допустимы другие нормы поведения, нежели принятые среди «своих». В частности, А. Трифонов подметил следующую особенность поведения русских обитателей Колымы в отношении чукчей: «К сожалению, нижнеколымцы нередко поступают с чукчами очень безсовестно. Понадобилось нижнеколымцу мясо, он берет топор или какуюнибудь железную поделку и едет по обыкновению к своему знакомому чукче, который и убивает для него известное количество оленей. Русский, отправляясь домой, непременно постарается украсть привезенную им вещь и с нею же едет к другому знакомому чукче. Здесь он опять кормится несколько дней даром и снова получает оленей за ту же вещь. Нижнеколымцы считают подобные выходы удалством» [1872, с. 166]. Даже марковцы, дружившие с чукчами, смотрели на них «как на нехристей и выход своей девушки замуж за чукчу сочли бы делом совершенно невозможным» [Олсуфьев, 1896, с. 143; Сокольников, 1912, с. 26].

Таким образом, процесс трансформации «чужих» в «своих» не достиг к началу XX в. завершающей стадии. Верность православию и «русским» суевериям, русская в своей основе речь, ряд сохраненных элементов русского быта, обычаев и образа жизни позволяли просвещенным современникам писать об устойчивости у старожилов русского «национального типа» и отделять их (правда, в неодинаковой степени разные группы — «индигирщиков», «низовых» и «марковцев») от соседей-аборигенов. Еще раз подчеркнем, что русские поселенцы-старожилы упорно не воспринимали оленеводство, хотя и выгодное, но сопряженное со сменой оседлого (или полуоседлого) образа жизни на кочевой, что привело бы к изменениям базовых основ культуры и полному растворению в среде аборигенов. Эта «русскость», хранимая старожилами, позволяла им ощущать себя особой общностью в иноэтничном окружении. В то же время наличие этого окружения поддерживало в старожилах ощущение «инаковости» и своего, по сути уже иллюзорного, культурного превосходства.

Глава 4. СВЯЗИ НАСЕЛЕНИЯ СИБИРИ С ЕВРОПЕЙСКОЙ ЧАСТЬЮ РОССИИ (XVII — НАЧАЛО XVIII ВЕКА)

С конца XVI в. началась колонизация Сибири. Постепенно создавалось общее политическое, экономическое и гуманитарное пространство. Это был длительный поступательный процесс. Не потеряться на огромном зауральском пространстве без должных дорог и налаженной связи переселенцу стоило больших усилий. В оставленной «домашней» России были родные, знакомые, прихожане и налаженная привычная жизнь. Впрочем, от стабильной сытой жизни убегали редко, чаще посылком к перемещению служили неустроенность и малый достаток. Сама долгая и непростая дорога в новую непонятную землю стоила немало физических и моральных усилий. Впоследствии к пионерам-переселенцам стали добавляться ссыльные за различные проступки и преступления. Но все это было позднее, гораздо раньше в Сибирь попали служилые государевы казацкие отряды, которым предстояло основывать города и остроги, возводить крепости и церкви, освящавшие «неухоженное» пространство.

На территории Сибири в течение последней четверти XVI в. и в начале следующего столетия (до 1605 г.) начала складываться и функционировать система воеводского управления с присущей ей «бюрократической машиной». При этом воеводам из центра постоянно поступали указы, разного рода грамоты, регламентирующие сибирское бытие в сложных политических и экономических условиях. Сибирские воеводы с регулярной частотой отправляли свои отписки на царское имя. Несмотря на расстояние, эта связь работала, естественно со значительным опозданием. Зачастую к моменту получения распоряжений от московских властей обстановка менялась, в результате воеводы вынуждены были предпринимать самостоятельные действия. Налаживание информационных связей зависело от обретения Сибири статуса саморегулирующегося края, входящего в состав Русского государства.

Сибирская администрация начала формироваться путем назначения воевод в сибирские города. Во многих случаях это была «почетная ссылка». Воеводы и их окружение не имели никакого опыта жизни в сибирских условиях и целиком полагались на «голос Москвы», который доходил с большим опозданием. Воеводы менялись каждые 4 года, лишь изредка оставаясь на второй срок. Со второй половины XVII в. Сибирский приказ все чаще практиковал перемещение лиц воеводской администрации внутри Сибири, препятствуя их перемещению обратно за Урал. Таким образом, стихийно оформлялась практика «специализированных»

кадров по управлению Сибирью [Вершинин, 1998, с. 30–32]. Этот процесс давал возможность сибирской администрации лучше ориентироваться в местных условиях, но открывал дорогу для злоупотреблений властью.

Постепенно жизнь колонистов стабилизировалась, население росло, налаживались связи с покинутой родиной. Экономическую связь обеспечивало царское правительство. Сибирь вплоть до середины XVII в. остро нуждалась в продовольствии и товарах первой необходимости. Наряду с правительственными поставками т.н. «хлебного жалования» (рожь, ячмень, пшеница, овес и пр., соль) существовали и частные привозы зерновых в Сибирь. Первыми перешли на самообеспечение хлебом районы Верхотурья и Тобольска. Затем стали разрабатывать пашню в других пригодных для земледелия районах. Однако северные города западной Сибири – Сургут, Нарым, Березов и Мангазея – длительное время зависели от поставок из центральной части России. То же относится и к снабжению населения восточных регионов края, куда отправлялись казачьи отряды первопроходцев-устроителей новых поселений русских.

Сельское хозяйство развивалось гораздо интенсивней, чем местное мелкотоварное производство. Тормозило развитие различного рода промышленных промыслов обилие пушнины, отвлекая часть населения на добычу и перепродажу ценных мехов. Ватаги промысловиков, «промышленных людей» состояли из выходцев со всей России при доминировании поморцев. Подробное представление об этом дает насыщенная фактическим материалом монография П.Н. Павлова, посвященная промысловой колонизации Сибири [1974]. При этом отмечены связи части крупных предпринимателей с русским Поморьем. Рядовые промышленники находили пути сближения с местным населением, вовлекая его в товарно-денежные отношения. Эти процессы влияли на формирование постоянного русского промышленного населения в таежной и тундровой Сибири [Павлов, 1974].

Города Сибири – Тобольск, Тюмень, Томск и Енисейск – ко второй половине XVII в. могли довольствоваться изделиями местных товаропроизводителей, но большинство населения колоссальной территории нуждалось в привозных «русских» и среднеазиатских товарах. Жители городов хотели иметь красивые вещи. Можно привести простой пример с деревянными ложками. Изготовить примитивную ложку для принятия пищи, наверное, не составляло большого труда, однако красивые, удобные ложки, изготовленные мастерами из европейских центров деревообработки, продолжали пользоваться спросом у сибиряков долгое время. Только в 1669 г. на тобольский рынок поступило более 10 тыс. таких изделий. То же самое можно сказать применительно к другим товарам. Большим спросом пользовалась продукция деревообработки каргапольских умельцев. Популярны в Сибири были и ярославские рубахи. Ярославль поставлял в Сибирь большой ассортимент товаров кожевенного и текстильного производства. Ярославские купцы постоянно торговали с далеким «окраинным» краем [Бахрушин, 1987, с. 139–147]. Металлические изделия, строительные принадлежности, кухонная утварь и многое другое вывозилось из метрополии. Со временем ввоз

необходимых в быту предметов сократился, что убедительно демонстрируют таблицы, скрупулезно составленные О.Н. Вилковым [1967, с. 86–111].

Торговля с Сибирью начала осуществляться купечеством с самого начала колонизации края. Сделки, заключаемые купцами из различных городов европейской части страны с сибирскими аборигенами, включали обмен товаров на ценные меха и существовали задолго до прихода Ермака. В дальнейшем для русского купечества торговля с сибиряками сулила большие прибыли. Если сначала пушнину приобретали непосредственно у охотников-добытчиков, то потом на первое место вышли перекупщики. В первой половине XVII в. представители служилого сословия покупали, меняли, порой просто отбирали меха у аборигенов края, используя для этого военные походы, разведывательные вылазки и различные служебные поездки. На реализованные от продаж пушнины деньги закупали привозные «русские товары», иногда производили товарообмен. В торговле с далекой окраиной были задействованы торговые люди разного статуса практически из всех уголков государства: из Поморья и близлежащих областей, из центральной части страны, из северо-западных городов и Поволжья. Перечисление городов, чьи торговцы поставляли товары в Сибирь, заняло бы значительное место. Достаточно сказать, что в Тобольск в 1634–1684 гг. прибывали торговцы из 12 городов центрального региона. Купцов из городов, отнесенных условно к Поморью, было значительно больше [Вилков, 1967, с. 122–124]. В середине XVII в. на далеком енисейском рынке появлялись торговцы из разных регионов европейской России. Так, в 1645–1646 гг. в Енисейск прибыло 17 устюжан, 11 солевыхчегодцев, 5 москвичей, 5 ярославцев, а также представители иных российских мест. Торговцы и их агенты (сидельцы) направляли свои товары в Туруханск, Ленско-Илимский край и т.п. [Копылов, 1965, с. 244–247]. Представители торгового капитала помимо коммерческих интересов знакомились с ранее неизвестными землями и населявшими их народами.

Чтобы осуществлять жизненно необходимый товарный обмен России с Сибирью требовались транспортные пути. Нельзя не согласиться с мнением О.Н. Вилкова, что «дороги служили своеобразным каркасом, стягивающим обособляющиеся на базе естественно-географического и общественно-экономического разделения труда местности страны в единый хозяйственный организм» [1990, с. 36].

Существовало несколько путей в Сибирь. Все они основательно исследованы в работах С.В. Бахрушина [1955, с. 72–106] и О.Н. Вилкова [1990, с. 36–110]. Путешествие в Сибирь сухопутным и водным путем сулило множество трудностей, включая волоки на реках, беспокойную политическую обстановку на отдельных отрезках пути, не говоря о состоянии дорог.

Помимо обустройства сухопутных путей сибирские власти были озабочены постройкой речного флота. Струги и дощаники широко и повсеместно использовались в судоходный период. Водные ресурсы Сибири позволяли максимально полезно задействовать этот способ передвижения. С самого начала освоения

края в Сибирь велено было отправить судовых плотников со всем необходимым снаряжением [Верхотурские грамоты..., 1982, т. 1, с. 11–17].

В 1604 г. из Москвы последовал наказ сибирским воеводам подобрать «плотников на Верхотурье из гулящих людей добрых, чтоб плотничное всякое дело знали, и судов делать были горазды». Постройка судов требовала определенных знаний и наряду с «мастерами своего дела», которых в Сибири было явно мало, остальные «гулящие плотники» проходили в процессе работы обучение специальным навыкам [Верхотурские грамоты..., 1982, т. 1, с. 149–150].

Купцы ехали с грузами товаров, нанимая «для бережения» «гулящих людей». В одиночку такое предприятие совершить не представлялось возможным. Это означает, что помимо самих торговцев «узнавало» Сибирь множество других людей, преимущественно не включенных в систему социальных отношений, к коим и относились «гулящие люди». Большинство таких наемных работников рано или поздно оседали на зауральской территории, меняя со временем и свой социальный статус.

Несмотря на сложную обстановку, особенно в конце XIV – первой половине XVII в., обусловленную конфликтами с местным автохтонным населением, начальный этап колонизации Сибири отмечен интенсивными торговыми связями. Переселенцы остро нуждались в предметах первой необходимости, а купцы взамен «русских товаров» получали пушнину. Сравнительно скоро и аборигены края оценили выгоду подобного товарообмена. Так начинало складываться единое экономическое пространство между европейской частью России и Сибирью.

Государственные структуры царской России до сельскохозяйственного освоения территории помогали Сибири продовольствием. В 1597 г. правительственная грамота указывала на необходимость отправки в Сибирь из различных регионов страны необходимых продуктов и иной помощи первопоселенцам. «И всего велено отвести з городов с Перми, и с Вятки, с Солей вычегодских, с Устюга Великово в новый город на Верхотурье четыре тысячи восемь сот десять чети с полуосминою и с четвериком муки ржаной, семь сот сорок шесть чети без полуосмины круп, семь сот шесть чети без полуосмины тлокна». В документе указаны и иные необходимые продукты, а также предметы, необходимые для жизнеобеспечения первопоселенцев [Верхотурские грамоты..., 1982, т. 1, с. 11–17, 18–21].

Государственные поставки зерновых культур из европейской части России продолжались вплоть до середины 1680-х гг. Требовалось немало физических усилий для осуществления подобных действий. В них были вовлечены многие жители, как Сибири, так и европейских регионов. Продолжительность поездок, длившихся несколько месяцев, неизбежно вовлекала участников этого процесса в контакты самого разного уровня. Рассказы, всевозможные слухи быстро передавались новым слушателям. В Сибири с «европейскими» новостями можно было ознакомиться и на различных торгах. Там обсуждались и перипетии местной жизни и политические аспекты государственного значения. Неслучайно об Устюжском восстании 1648 г. жители Томска узнали «на торгу под горой»

[Люцидарская, 1992, с. 166]. По сути, часто торговцы служили связующим звеном информационного и культурного обмена между населением метрополии, колонистами и аборигенным населением.

Колонисты Сибири остро нуждались в информации о событиях, происходящих на всех территориях государства, т.к. среди них были выходцы из различных регионов. Наличие информации способствовало преодолению обособленности, оторванности от родных мест. Информация передавалась в письменной и устной форме. Для русского типа культуры была характерна традиция устной трансляции. Не только торги служили местами обмена новостями, но и места возле храмов, городских ворот, осененных иконой, наконец, площади, где устраивались писцы для т.н. «площадного письма». В суровом сибирском климате, особенно в северных районах, церковные трапезные были местом для обсуждения насущных городских проблем и обмена информацией. Учитывая мобильность сибирского населения, именно в такой обстановке преодолевалась грань между огромными расстояниями, отделявшими выходцев из различных уголков государства. В Мангазее в 1630–1640 гг. местом сходов мирской общины служила теплая трапезная церкви Успенья, содержавшаяся торговыми и промышленными людьми. В Нарыме горожане тоже собирались в трапезной церкви. Зачастую там присутствовали не только нарымские, но и сургутские служилые люди. В 1685 г. жители Тобольска требовали постройки новой каменной церкви с большой и удобной трапезной, чтобы «...всем городским людям горням и подгорным, приезжим и всх чинов людям в зимнее время было прибежище, для того, что бы та церковь близ площади на базаре беспрестанно и безвыходно в трапезной греются». Большие отапливаемые церковные трапезные были характерны для церквей Русского Севера и большинства храмов сибирских городов [Люцидарская, 1992, с. 164].

Основными источниками письменной информации служили каналы управленческих и административных служб, а также церковь. Торговцы и служилые люди, совершавшие «деловые поездки» привычно и понятно устно делились новостями, а духовенство, получая сведения по своим каналам, доводило новости до прихожан.

В Москве был создан Сибирский приказ, куда стекалась вся информация о происходящих в Сибири событиях. Через это учреждение проходили все указы и распоряжения, касающиеся сибирской жизни, многочисленные отписки сибирских воевод, документация фискального, судебного и иного характера. В Сибирский приказ поступала и документация, относящаяся к дипломатической деятельности, сопряженной со знакомством с пограничными территориями. Кроме того, орган центрального управления Сибирью был буквально завален разного рода челобитными на имя царя. С просьбами к верховной власти обращались все слои населения: от воевод до «гулящих людей». Прежде чем попасть в Москву, многочисленные документы проходили через сито местного управленческого аппарата. Таким образом, сибирская администрация была в курсе всего происходящего.

Как правило, отписки воевод, да и челобитные различного рода были очень пространны и насыщены фактами, порой не относящимися к сути дела. Созна-

ние людей XVII в. еще сохраняло пережитки средневековья. Это касается отсутствия адекватного ощущения движения времени. При описании настоящих, сегодняшних событий человек XVII в. зачастую подробно упоминал давно минувшее. Такое скачкообразное, нечеткое понимание последовательности временных моментов может ввести в заблуждение историка, но было совершенно понятно современникам составителей документов, добавляя количество необходимой информации.

Сведения, получаемые посредством «административных ресурсов», были чрезвычайно важны для осуществления внешней и внутренней политики, социально-экономического становления русской государственности. Однако они проходили долгий путь до восприятия населением. Это справедливо и для информации этнографического характера. Многочисленные отписки посольских миссий с детальными описаниями быта и условий существования незнакомых, чужеродных для русских жителей этносов оседали в Сибирском приказе и приказных воеводских избах, практически не влияя на изменение картины мира колонистов. Иное дело, когда из походов в незнакомые земли возвращались люди, переполненные впечатлениями от увиденного и услышанного.

Несомненно, в XVII в. существовали и иные, ситуативные источники информации, но преобладали упомянутые выше. Тексты воеводских отписок из разных сибирских городов аккумулировали все полученные сведения, передавали их в Тобольск или непосредственно в Сибирский приказ. В источниках, собранных Г.Ф. Миллером, можно отыскать такое распоряжение тобольского воеводы Темкина-Ростовского туринскому воеводе: «Вестей объявитца, и тебе б, господине, о том писать ко мне в Тобольск и на Тюмень и на Верхотурье к воеводам и в Туринской и в Тюменской уезд в слободы к прикащикам тотчас, не мешкая, с нарочным гонцы, чтоб в Тобольску и на Тюмени и на Верхотурье и в слободах те вести были ведомы» [Миллер, 1941, с. 437].

В XVII в. в Сибири осуществлялась и переписка населения между собой. Сроки доставки письменных сообщений зависели от множества причин: расстояний, состояния дорог, способов передвижения, расторопности «гонцов» и т.п. Не последнее место в организации доставки сведений играла погода. Весна и осень были неблагоприятны для быстрого перемещения. Летом для поездок в полной мере использовался период судоходства, зимой – санный путь. Например, царскую грамоту от 22 июня 1607 г. на Верхотурье доставил томский атаман И. Павлов (видимо, будучи проездом) 8 августа, т.е. спустя полтора месяца. А царское распоряжение из Москвы от 27 мая 1610 г. на Верхотурье же привез верхотурский стрелец 31 июля, затратив почти столько же времени [Верхотурские грамоты..., 1982, т. 2, с. 209, 245]. Между тем, Верхотурье было ближайшим сибирским городом. Поданная между 5 и 15 июнем 1637 г. отписка томского воеводы в Приказ Казанского дворца прибыла в Москву 14 сентября, пробыв в дороге 3 месяца [Материалы по истории..., 1974, с. 88–90]. Грамота царя архиепископу Киприану, написанная 30 сентября 1622 г., достигла Тобольска в середине января.

Посыльным послужил казак Васька Коновал [История Сибири..., 1994, с. 195]. Иногда по разным объективным и субъективным причинам доставка корреспонденции значительно задерживалась. Так, царская грамота от 29 июля 1622 г. была доставлена архиепископу Киприану только в последний день января [История Сибири..., 1994, с. 195–196]. Естественно, связь с восточной частью Сибири была еще более затруднена. Любопытно, что сегодня, читая документы XVII в., невольно погружаешься в восприятие мира того столетия, начинаешь отсчитывать расстояние посредством затрат времени, понимая: это было единственное рациональное решение вопроса. «Ходу две недели», от одного поста до другого, от одного церковного праздника до другой канонически установленной даты – типичные определители длительности пути для людей XVII в.

Важнейшим ежедневным поставщиком информации в рассматриваемый период была церковь. Церковные службы и колокольный звон регламентировали жизненный распорядок населения сибирских городов и сел. В церквях жители узнавали о наиболее значимых общерусских событиях.

Очень важным источником для получения информации в условиях Сибири XVII в. являлась деятельность гарнизонов сибирских городов. Служилое, военное население составляло значимую часть их жителей вплоть до конца столетия. Установка правительства на включение в состав государства новых территорий требовала от сибирского служилого сословия участия в длительных и дальних походах. Помимо выполнения непосредственно военных операций, объективно рейды служилых способствовали ознакомлению с неизвестными этносами и их культурой. Кроме того, военные и разведывательные мероприятия на огромной территории Сибири расширяли географические представления участников походов. Трудно представить, что впечатления от увиденного и услышанного в незнакомых местах не достигали любопытных. Различные сведения по этому каналу поступали в письменной (отписки и челобитные предводителей военных отрядов и рядовых казаков) и устной форме.

Административные связи центра с местным управлением поддерживались постоянно, насколько позволяли средства передачи информации. По каждому значительному и не очень поводу в Москву отправлялись отписки сибирских воевод. В свою очередь из центра поступали указы воеводам в разные районы Сибири.

Контакты с европейской частью государства осуществлялись и на личностном уровне. Это хорошо прослеживается на примере самой активной части населения – служилого люда. Из различных регионов страны новоявленные сибиряки привлекали в Сибирь своих родственников. Сложно представить, каким образом, преодолевая огромные расстояния, налаживалась связь. Можно предположить, что она осуществлялась посредством вездесущих купцов и их агентов. Тем не менее, такая связь существовала, ведь для переезда на новое место требовалась определенная подготовка и уверенность в должном приеме на неизвестной земле.

Не прерывались связи на ментальном, духовном уровне. Нередки были поездки к местам поклонения, расположенным в центральной части России. Слу-

жилые люди, совершая деловые поездки в Сибирский приказ, посещали знакомые им святыни. Часто при болезнях и прочих невзгодах давались обеты помолиться в определенном храме или монастыре. Мужья направляли просьбы о возможности женам совершить поездки для исполнения обетов. Из Енисейского острога казачий десятник Алексей Евдокимов Олень писал на имя царя: «...лежала, государь, женишка моя Анютка Максимова занемочи и обещалась, будучи в немощи помолиться к Спасу на Ерасную гору в Устюжской уезд...» (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ед. хр. 136. Л. 191).

Женщин не пугал длительный путь и возможные опасности. Думается, скорее всего, они присоединялись к торговым караванам или служилым людям, сопровождавшим пушную казну в Москву. Власти благосклонно относились к подобным просьбам, считая посещение святынь достаточным аргументом для длительных путешествий. Сами сибирские казаки тоже давали различные обеты, включавшие посещение дальних мест. Так, енисейский пеший казак Архип Афанасьев просил отпустить его (дал зарок) помолиться соловецким чудотворцам Зосиму и Саватею. Резолюция Сибирского приказа однозначна: «...отпустить с порукою» (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ед. хр. 136. Л. 811–811 об.). Подобные желания сибирских жителей посетить святые места в европейской части страны не являлись исключительными. Даже в случае невозможности по каким-либо причинам осуществить желаемое, само побуждение к такому путешествию демонстрирует наличие духовной связи новоявленных сибиряков со святынями оставленной родины. Думается, помимо поклонения святыням, велико было и желание повидаться с родственниками.

Говоря о связях Сибири с Европой, нельзя не учитывать значительное количество пленных, попавших в Сибирь в результате войн на западных границах Московского государства. Многие командные и административные должности, особенно в первой половине XVII в., занимали выходцы из Литвы и Польши. Как правило, это были грамотные и обученные военному делу люди. Занимая высокое положение в обществе, они невольно вызывали подражание среди общей массы казаков. Межэтнические браки в этой среде способствовали внедрению в быт некоторых черт, присущих западному менталитету. В частности, это отразилось на активной жизненной позиции сибирячек [Люцидарская, 1992, с. 10].

Церковь постоянно утверждала и напоминала сибирским жителям о незыблемой связи с царской властью, вне зависимости от удаленности территорий. Просьбы духовенства и мирян о постройке новых церквей в Сибири практически не получали отказа. Естественно, храмы утверждали православие, одухотворяли необжитые пространства, но объективно еще и способствовали поддержке постоянного духовного единения Сибири с европейской частью государства.

В XVII в. явственно проступала наивная вера сибирских казаков в то, что здесь, вдали от привычных родных мест, царь услышит и поможет в любой ситуации. К царю обращались напрямую, не задумываясь о специальных службах Сибирского приказа, просматривающих всю корреспонденцию и выносивших

решения. Все слои сибирского переселенческого населения направляли челобитные в Москву, но у служилых людей было больше возможностей осуществить и реализовать свои планы. Зачастую казакам удавалось отправлять свои просьбы, минуя воеводскую администрацию, что строго воспрещалось. К царю обращались по различным поводам, иногда значимым, а порой, с сегодняшней точки зрения, незначительным. Как правило, челобитные касались увеличения жалования или справедливого решения по поводу ущемления материальных интересов в сфере жизнеобеспечения. Примером такого обращения к высшей власти может служить челобитная середины XVII в. подьячего кузнецкой съезжей избы Я. Михайлова. Он жалуется на то, что прежнему подьячему платили 10 руб. в год, а ему – только 5 руб. (помимо хлебного довольствия). «А одеться и обуться нечем, одежда и обувь дорога против русские цены... с наготы и с босоты погибаю...» При безусловном преклонении перед царской властью в челобитных колонисты беззастенчиво преумножали и приукрашивали свои невзгоды. Подьячий воеводской администрации реально не мог находиться в столь бедственном положении (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ед. хр. 470. Л. 108).

Своеобразно просил царского заступничества в 1620-е гг. томский конный казак Я. Захарьев. Перечисляя свои ратные заслуги, он просит увеличения жалования: «Пожалуй, государь, меня, холопа своего, за мое службишко и за кровь своим царским жалованьем, как тебе милосердному государю бог известит, чтоб я холоп, пред своими товарищи в конец не погиб и твоей бы другой службы в перед не отстал» [Бутанаев и др., 1995, с. 36]. Это прошение любопытно тем, что казак выдвигает некое условие для дальнейшего исправного несения службы. Челобитные такого рода изредка встречаются среди документальных материалов первой половины XVII в. То, какая последовала реакция московских властей на подобные «выдвижения условий», неизвестно [Люцидарская, 2008, с. 62].

Поток индивидуальных челобитных, направленных в Москву с надеждой на решение личностных вопросов, убедительно показывает связь (во многом иллюзорную, но присутствующую в сознании людей) с ценностными установками, выработанными в метрополии. Пространственное отдаление от политического и духовных центров России не прерывало ментальных контактов колонистов с исконной родиной, а только мифологизировало представления о царской власти. При этом прагматизм сибирских первопроходцев не вступал в противоречие с идеологией Московского государства. Нарушая христианские заповеди и правительственные указы, сибирские казаки, а вслед за ними практически все переселенцы Сибири, оставались верными «государевыми холопами» и приверженцами православия. Подобная духовная амбивалентность в сочетании с иными факторами приводила к складыванию особого типа сибирской субкультуры.

Культура жизнеобеспечения колонистов Сибири строилась по принципам, годами выработанным на их родине. Учитывая, что контингент переселенцев был очень разнороден в плане культурных традиций, в Сибири в сферах культуры жизнеобеспечения наблюдалась некая эклектика. В частности, нельзя говорить

о единой строительной практики возведения жилищ. Традиция Русского Севера соблюдалась при постройке жилья на востоке Сибири, в районе Енисейска и Илимска. Видимо, большую часть первопоселенцев здесь составляли выходцы из севернорусских городов, а поморские плотники воплощали их представления о привычном стиле жизни. Климатические и экологические условия тоже способствовали внедрению этой строительной практики в жизнедеятельность колонистов. В городах Западной Сибири жилые постройки отличались большим разнообразием при доминировании среднерусского типа жилья. В Томско-Кузнецком районе преобладала строительная терминология, характерная для Центральной России. Можно найти почти полностью совпадающие описания дворов жителей Томска и, например, Воронежа [Люцидарская, 1992, с. 38]. Это не исключало наличия жилищ севернорусского типа, однако терминология при описании помещений оставалась близкой постройкам Центральной России. Поскольку жилище является одним из ключевых элементов культуры, оно отражало эклектику в организации пространства сибирских поселений.

В систему питания новоявленных сибиряков помимо зерновых постепенно входили культуры огородные, характерные для Центральной России. Торговцы привозили семена капусты, моркови, огурцов и т.п., которые колонисты привыкли использовать на родине. Привычные бытовые предметы и приближение рациона питания к выработанному годами в условиях определенного климата создавало у колонистов иллюзию «прежнего быта». Это ощущение придавало переселенцам уверенность и примиряло с новыми суровыми обстоятельствами сибирской жизни. Чем значительнее был город, тем в большей степени ощущалась связь с метрополией вне зависимости от географического положения. Крестьянское население, каждодневно борющиеся за существование, связь с исконной родиной должно было чувствовать гораздо слабее. Механизмы адаптации крестьянского населения включали разного уровня контакты с автохтонным населением: усвоение нового опыта выживания, неизбежные в таких случаях конфликты. В конечном счете, подобное взаимодействие приводило к процессу ассимиляции, что косвенно можно проследить по материалам XVI – начала XVII вв. Нечто подобное происходило и среди населения отдаленных небольших городов.

Наконец, непосредственные связи колонистов с жителями территорий России осуществлялись посредством контактов с непрерывным потоком ссыльных по политическим и уголовным мотивам. Среди сосланных в Сибирь были как мужчины, так и женщины. Большинство из них «растворялось» среди городского и сельского населения, обретая тот или иной статус. Постепенно места ссылки отодвигались в восточном направлении, например, в бассейн р. Лены. Преодолевшие огромный длительный путь ссыльные делились впечатлениями с уже укоренившимися на сибирской почве колонистами, конечно же, в своей интерпретации. Таким образом, связи с покинутой родиной новоявленные сибиряки осуществляли постоянно совершенно разными способами.

Глава 5. КРЕСТЬЯНЕ-СТАРОЖИЛЫ И ПЕРЕСЕЛЕНЦЫ ЮГА ЗАПАДНОЙ СИБИРИ: СЕВЕРНОРУССКИЙ КОМПОНЕНТ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ (КОНЕЦ XIX — ПЕРВАЯ ЧЕТВЕРТЬ XX ВЕКА)

В новой природной и этнокультурной среде человек ведет себя не только как исполнитель усвоенных им с детства дедовских традиций, но и выступает их активным интерпретатором. В этой связи изучение севернорусских традиций у потомков переселенцев и крестьян-старожилов Сибири позволяет проследить процессы трансформации и адаптации перенесенных на новые земли форм организации жизнедеятельности. Анализ материала построен на сопоставлении авторских полевых материалов, собранных на территории Европейского Севера и Сибири. В Западной Сибири были обследованы Новосибирская область (Болотнинский, Колыванский, Маслянинский, Сузунский, Тогучинский и др. районы), Алтайский край (Каменский, Тальменский, Тюменцевский и др. районы). В европейской части России работы проводились в Каргопольском районе Архангельской области, в Тотемском, Череповецком и Великоустюжском районах Вологодской области, Порховском и Печорском районах Псковской области.

Моделирование процессов трансформации этнических традиций осуществлялось по двум направлениям: 1) рассматривались этнокультурные особенности и степень включенности севернорусского компонента у потомков *старожилов-сибиряков*, поселившихся в Сибири с XVII–XVIII вв.; 2) в том же ракурсе исследована культура *севернорусских переселенцев* второй половины XIX – начала XX в. Для формирования адекватных представлений о судьбах народной культуры во времени и пространстве необходимо иметь четкое представление о происхождении и этнокультурном составе поселенцев Сибири (в т.ч. севернорусских крестьян), а также о направленности заселения ими новых территорий, интенсивности миграционных потоков в XVII – начале XX в.

Освоение русскими людьми юга Западной Сибири. С XVI в. Приуралье стало перевалочным пунктом, а Прикамье – плацдармом для русского колониального движения из Поморья в северные районы Западной Сибири. Затем происходило перемещение людей в лесостепную и степную зоны края, заселение междуречий [Колесников, 1973, с. 229; Власова, 1989, с. 28]. По мнению историков, своеобразие процесса заселения Сибири русскими в конце XVI – начале XVII в. заключалось в том, что первоначально создавались изолирован-

ные очаги русской оседлости на таежных территориях, менее благоприятных в сельскохозяйственном отношении. Перешедшие Уральские горы люди опирались в продвижении на небольшие городки. Один из таких удалось найти в нижнем культурном слое городища Мангазея [Белов и др., 1981]. По мере заселения русскими Сибирь превращалась в *Закаменную (Зауральскую) Россию*. Этот термин, употреблявшийся еще в досоветской литературе, удачно отражает тесные связи сопредельных районов Урала и Сибири. На сибирских просторах устюжане, мезенцы, холмогорцы, новгородцы и пинежане занимались пахотным земледелием, пушным и прочими промыслами, находились на царской службе в Нарыме, Таре, Томске, Кузнецке и т.д. В XVII в. торговые связи Великого Устюга и других северных городов простирались на Мангазею, Тару, Сургут, Томск, Кузнецк, Обдорск, Березов, Енисейск и другие города.

К концу XVII в. основной житницей Сибири стал район, включавший четыре западносибирских уезда – Тобольский, Верхотурский, Тюменский, Туринский. Здесь к тому времени проживало до 75 % русских крестьян-переселенцев [Шунков, 1946, с. 50]. Наиболее характерной особенностью заселения Западной Сибири на протяжении XVII в. было систематическое «сползание» переселенцев к югу – на наиболее плодородные лесостепные земли по среднему Тоболу, Иртышу и их притокам. В конце XVII – начале XVIII в. основная масса переселенцев из поморских уездов продвигалась в юго-восточном направлении. Некоторые из них сразу достигали Сибири, а другие оседали в Приуралье, ставшем «перевалочным пунктом» в колонизационном движении на восток [Милюков, 1905, с. 100]. Согласно именному списку «томских конных и пеших казаков» 1680 г., среди служилых людей встречались «москвичи» и «москвитины» (57 чел.), «устюжане» (51 чел.), «вычегжане» (22 чел.), «новгородцы» (11 чел.), «колмогорцы» (14 чел.), «вагжане» (14 чел.), «вятченины» (8 чел.), выходцы из Соли-Камской (21 чел.), «костримитины» (3 чел.), «тотьменины» (4 чел.) [Томск в XVII в..., с. 115–135]. Кроме того, указаны выходцы из сибирских местностей: Томска (92 чел.), Тюмени (22 чел.), Березова (21 чел.), Тобольска (13 чел.), Сургута (12 чел.). Преобладание выходцев из центра Московской Руси, Северно-Поморских земель, Приуральского Севера выявил В.В. Покшишевский на основании прозвищ первопоселенцев Западной Сибири [1951, с. 55]. Историк Н.И. Никитин показал, что основателями первых западносибирских городов, наряду с «пермскими», «новоторжскими» и «москвичами», были донские, терские и «польские» казаки [Никитин, 1988, с. 26–27, 31].

В XVIII – начале XIX в. на обширной территории Сибири происходили и внутренние миграционные движения. Начало колонизации Барабы было положено в 1722 г., когда в связи с построением Убинского, Каинского, Усть-Тартасского и Каргатского форпостов (пасов) здесь поселили для охраны 200 казаков, в число которых входили томские [Кузнецова, 1983, с. 5]. Позднее, согласно правительственному распоряжению от 24 сентября 1746 г., исполнять «ямскую гоньбу» в пяти зимовках разместились крестьяне Томского и Кузнецкого ведомств [Колесников,

1973, с. 259; Филимонов, 1892, с. 54]. Если до 1760 г. делались попытки заселить Барабу крестьянами Тарского и Томского ведомств, Тобольского и Самарского «ямов», то потом здесь стали почти ежегодно появляться партии крестьян из Центральной России. Другим районом раннего освоения юга Западной Сибири была территория между городами Томск и Кузнецк, откуда в начале XVIII в. русские земледельцы начали продвигаться к истокам р. Оби [Русские..., 1997, с. 29].

Наиболее интенсивно в XVIII в. русские осваивали юго-восточную часть Западной Сибири (Томская губ.), куда стягивались не только переселенцы из Европейской части России, но и часть крестьян из Тобольской губернии [Бояршинова, 1968, с. 184]. После того, как в 1760 г. помещики получили право ссылать крепостных за провинности в Сибирь, в Нарым попадали провинившиеся крепостные и неугодные правительству люди, которых определяли в селения по Московскому тракту [Емельянов, 1981, с. 66].

Таким образом, была заложена основа этнической территории русского народа в Сибири. Урегулирование с Китаем границ вдоль монгольских земель и постройка сложных оборонительных линий в Западной Сибири и на Алтае способствовали безопасности южносибирской лесостепи и степи. Результатом стало появление в XVIII в. новой сельскохозяйственной полосы: Курганский, Ялуторовский, Ишимский и Омский уезды стали наиболее заселенной частью Западной Сибири [Русские..., 1997, с. 31]. Сходные процессы протекали в Томско-Кузнецком районе, Барабинской степи и в южных алтайских землях, где не только расширялось сельскохозяйственное производство, но и развивалось горнозаводское дело. В заселении Томско-Кузнецкого (Алтайского) района значительную роль, помимо внешней миграции, сыграли внутрисибирские перемещения из более северных, освоенных ранее территорий [Русские старожилы..., 1973, с. 40–41].

В первой половине XIX в. Сибирь отличалась повышенными темпами прироста населения. В начале XIX в. (1811 г.) население Сибири (Тобольская, Томская и Иркутская губернии) насчитывало 682 597 душ мужского пола: 87,95 % – крестьяне, 4,57 % – городские жители. Среди них 68,93 % составляли русские, остальные – малороссы, белорусы, немцы, татары, чуваша, мордва и коренные народы. К середине XIX в. численное преобладание русских над остальным населением Западной Сибири увеличилось и достигло 74,4 % [Кабузан, Троицкий, 1973, с. 99–102, 111–114, 123–126]. Согласно подсчетам В.В. Покшишевского, в юго-западных и юго-восточных округах Западной Сибири к 1851 г. 76 % жителей были русскими [Покшишевский, 1951. С.102-104]. В.А. Александров выделял в историческом процессе периоды первого проникновения, первоначального ознакомления русских с хозяйственными возможностями тех или иных сибирских земель, образования костяка постоянного населения и его дальнейшее внутреннее развитие («сложение постоянного русского населения Сибири») [Александров, 1964, с. 8; Колесников, 1973, с. 231].

Законом от 30 июля 1865 г. было разрешено самостоятельное переселение крестьян из внутренних российских губерний (рис. 16). В пореформенное вре-



Рис. 16. Переселенческий пункт в г. Ново-Николаевске. Фото М.А. Круковского, 1912 г.

мья массовые миграции населения в Сибирь в основном сводились к крестьянским переселениям. Согласно данным по учету переселенцев, с 1896 по 1912 г. выходцы из северных губерний (Петербургской, Новгородской, Вологодской, Архангельской) стояли на восьмом месте и составляли 0,5 % всех выходцев из Европейской России [Покшишевский, 1951, с. 173]. Переселение разрешалось путем приписки к старожильческим общинам по приемным приговорам или путем водворения на свободной земле. Размещение и численность населения Сибири после принятия закона обуславливались вновь возобладавшем стихийным перемещением. В 1870-е гг. правительство вынуждено было ограничить поток вольных переселений, а в 1880-1890-е гг. усилилась роль государственного регулирования переселенческого движения. В целом, в начале XX в. Южная Сибирь стала основным колонизационным районом [Водарский, 1973, с. 141–142]. Широкой полосой расселение охватило юг Сибири вдоль железной дороги, которая прошла южнее старого сибирского тракта. Эта полоса сужалась с запада на восток, а ее «утолщения» приходились на Алтай и Минусинский край. В начале XX в. численность русских вместе с малороссами и белорусами в Сибири равнялась 8,59 млн. чел. Русские составляли 77,56 % всего населения Сибири, а в Западной Сибири – 94 % [Русские..., 1997, с. 48].

Правительство старалось осуществлять внутреннее перераспределение населения из северных районов в южные, в частности, в Верхнее Приобье и Барабу. Самовольные миграции русских из северных и западных уездов Сибири на юг дополнялись переселениями из-за Урала. Крестьяне приходили старыми водными путями и по суше через Тару в Барабинскую степь, а затем – на плодородные земли Алтая [Емельянов, 1981, с. 130–131]. Документы XIX в. иногда содержат

данные об этнокультурном составе переселенцев Приобья, среди которых были выходцы как из северных (Вологодская, Вятская, Пермская), так и южных (Тамбовская, Воронежская, Орловская, Курская) губерний, Поволжья, Смоленщины и центра Европейской России [Емельянов, 1981, с. 113–114].

В годы столыпинских реформ переселение стало приоритетом государственной политики, имея одновременно аграрное и геополитическое значение. В 1906 г. опубликован указ о передаче под переселение свободных кабинетских земель Алтайского округа, приняты положения Совета министров, предусматривавшие процедуру отправки «ходовков» для поиска и осмотра свободных казенных земель в некоторых районах Сибири и Урала. Данное право предоставлялось всем желающим, независимо от их местожительства или имущественного статуса [Жидков, 1974, с. 197; Белянин, 2012, с. 17; Зиновьев, Федорова, 2014].

На юге Западной Сибири выходцы с Русского Севера начала XX в. были представлены крестьянами Архангельской, Вологодской, Вятской, Санкт-Петербургской, Костромской, Пермской и некоторых других губерний (см. *Приложение 1*). Согласно сельскохозяйственным анкетам 1916–1917 гг., выходцы из севернорусских губерний проживали «вкраплениями» на территории Барнаульского, Каинского и Томского уездов Томской губернии (например, из Костромской губернии в д. Карасево Гондатьяевской волости, д. Скалинское Чаяусской волости, д. Верх-Сузун Малышевской волости и пр.). В д. Маслянино Николаевской волости Барнаульского уезда обосновались «вологодские» Замятины и Пузыревы, «новгородские» Кузнецовы, в д. Верх-Сузун Малышевской волости того же уезда – семьи «вологжан» Давыдовых (как указано, «зырян»), Куткиных, Сейдуровых, Сельковых и Старцевых («зырян»), в д. Нижний Сузун Малышевской волости – «костромчане» Дунаевы, Москвины, Сириткины, Смирновы и т.д. (ГАТО. Ф. 239. Оп. 16. Д. 172. № 11; Д. 131, № 38 и др.). Как видим, в списках особо указывались коми-зыряне, которые бок о бок с русскими издавна осваивали промысловые угодья [Бояршинова, Шунков, 1968, с. 34]. Согласно интервью, севернорусские переселенцы не считали себя «российскими». По их мнению, к таковым относились украинцы, белорусы и южнорусские, т.е. носители резко выделяющихся на сибирском фоне этнокультурных черт и диалектов. Однако в первом и втором поколениях они отличали себя и от старожилов – «чалдонов», «сибиряков».

Выходцы из северо-восточных земель России (прежде всего Вятской губ.), по данным П.А. Голубева [1892, с. 126] и П.М. Головачева [1894, С. 31–59], в 1860–1870-х гг. составляли основной контингент мигрантов в сибирский край. Согласно Н.М. Ядринцеву, вятские переселенцы с 1870 по 1879 г. по количеству переселившихся в Томскую губернию занимали первое место [1880, с. 129]. Следует, однако, отметить, что и позднее они являлись многочисленными и всегда входили в первую пятерку или десятку.

Анализ современных этнографических материалов подтверждает исторические сведения о приоритетном направлении в заселении *вятскими пересе-*

ленцами Алтайского горного округа, а именно – Барнаульского уезда (д. Александровка, Маслянино, Пеньково, Изырак и Бажинское Николаевской волости; д. Искитим и Усть-Чем Легостаевской волости), Томского уезда (д. Кандаурово и Малая Черемшанка Чаусской волости) и пр. Н.А. Ваганов сообщал, что в большинстве своем вятские переселенцы были мигрантами из Котельнического (Гвоздевской и Игуменовской волостей), Сарапульского (Ижевско-Нагорной волости) и Орловского уездов Вятской губернии [1882, с. 97]. Данные сельскохозяйственных анкет 1916–1917 гг. свидетельствуют о фамилиях отдельных переселенцев и целых фамильных «гнездах» на территории правобережья р. Оби. В с. Маслянино выходцами из Вятской губернии являлись Анохины, Ардашевы, Востриковы, Корсмановы, Котельниковы, Кобыльских, Митруковы, Плеховы и др. (ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1. № 662, св. 5.317 лл.). В с. Киряково Гондатыевской волости в 1902 г. приехала многочисленная группа «вятчан» Клевцовых, Колабиных, Коробейниковых, Лошкиных, Назаровых, Огородниковых, Перминых и пр. О преимущественном расселении вятчей в богатых лесами Залесовской, Николаевской и Чумышской волостях Барнаульского уезда указывал в «описании переселенческих поселков» С.П. Швецов [1899, № 11–17]. Потомки переселенцев вспоминали, что «деды сюды ходоками пришли». Выходцы с Вятки ходили по разным деревням, присматривая себе жилье. По рассказам, нередко переселялись братскими семьями: например, прадеды А.Н. Курловой одновременно «ехали четверо братьевей».

Потоки переселенцев из *Пермской губернии* по массовости были в 1850–1860-х гг. на десятом месте, а в 1870-х гг. – на пятом [Ядринцев, 1880, с. 129]. В 1885–1889 гг. выходцы из Пермской губернии занимали по численности в общем переселенческом потоке второе место (8 %), в 1890–1894 гг. – шестое (15 %), в 1895–1899 гг. – девятнадцатое (10 %), а в 1900–1904 гг. – двадцатое (7 %) [Переселение в Сибирь..., 1906, с. 16]. Среди приехавших было много жителей Чердынского, Осинского и Соликамского уездов Пермской губернии [Ваганов, 1882, с. 5–7]. Отдельные домохозяйства пермских переселенцев отмечены анкетами сельскохозяйственной переписи населения за 1916–1917 гг. по Томскому и Каинскому уездам (пос. Рыбкинский Гондатыевской волости, с. Чулымское Иткульской волости, с. Скалинское Чаусской волости Томского уезда). Очень редко выходцы «с Перми», заселив населенный пункт, преобладали численно. Так, с. Киряково Гондатыевской волости Томского уезда заселили выходцы из Кунгурского уезда Пермской губернии. Местная легенда сохранила имя основателя д. Зудова Гондатыевской волости – жителя Пермской губернии крестьянина Зудова, скрывавшегося в 1820 г. от крепостного гнета (ПМА. 1989/16. Л. 71 об.). В д. Маслянино Николаевской волости проживала группа переселенцев из Пермской губернии: Антипины (переехали в 1906 г.), Барановы (1906 г.), Бармины, Безматерных, Галкины, Гуляевы, Жаковы, Золотаревы, Замятины, Караваяевы и Клячины (1898 г.), Коньшины (1901 г.), Колчины (1907 г.) и Колабины (1913 г.). В с. Чингисы Верх-Чингисской волости Барнаульского уезда в 1886–1914 гг.

заселились «пермчане» Вахины, Жилины, Завьяловы, Колмагорцевы, Кошечкины, Кручинины, Малахины, Некрасовы, Нужины, Осокины, Помаскины, Сажавы, Устьянцевы и Храмцовы.

Переселенческий поток увеличился, когда правительство Российской империи передало под переселенческие участки лучшие земли Кабинета на Алтае. Для этого было выделено свыше 40 млн дес. удобной и неудобной земли [Большаков, 1924, с. 5]. В «Списке разного звания лицам», самовольно заселившим выселок с. Кривошековского Кривошековской волости Томской губернии (на месте г. Новосибирска), около трети составляли выходцы из Вятской и Пермской губерний [Горюшкин, 1993, с. 46]. Вероятно, среди этих переселенцев, как и в первые этапы освоения Сибири, было довольно много сторонников «старой веры». Их по распространенному в Сибири обычаю звали «кержаками»¹, хотя они не имели отношения к р. Керженец.

В 1908 г. количество переселенцев Сибири достигло максимума, составив свыше 750 тыс. человек, среди которых преобладали уже выходцы из южных губерний России [Большаков, 1924, с. 5]. Больше всего их привлекали черноземные степные и лесостепные угодья, располагавшиеся по обеим сторонам сибирской железной дороги. Транссибирская магистраль удешевила проезд в Сибирь, в результате чего стали возможны массовые многотысячные переселения крестьян.

Потомки вятских и пермских переселенцев единственные из прибывших в Сибирь в конце XIX – начале XX в. крестьян утверждали, что ни они, ни их родители не считались «российскими» с точки зрения сибиряков и таковыми не назывались. В качестве примера подобных рассуждений можно привести воспоминания родителей Л.Н. Макаровой (д. Чупино Маслянинского р-на Новосибирской обл.):

«Их спрашивали: “Откуда вы приехали?” – “Из Сибири”. Значит, сибиряки мы были. Пермь считалась, что Сибирь. Речью родители не отличались от сибиряков!» (ПМА. 2001/25. Л. 12 об.).

После русской революции советская власть приняла ряд постановлений по урегулированию колонизационных потоков. Совет Народных Комиссаров 02.03.1924 издал дополнительные правила к Декрету ВЦИК и СНК «О льготах для переселенцев и расселенцев» [Большаков, 1924, с. 47]. В 1930-е гг. в общем потоке переселенцев в Сибирь заметную роль играли беженцы, спасавшиеся от голода, раскулачивания и репрессий (ОАСТА Куйбышевского р-на НСО. Ф. 36. Оп. 1. № 56. Л. 5–169).

Характеристика этнокультурных групп старожилов Верхнего Приобья в пределах Малышевской и Сузунской волостей Барнаульского округа Алтайского горного округа. Малышевская и Сузунская горнозаводская волости в конце XIX в. располагались к северо-западу от г. Барнаула, по правому берегу

¹ Согласно легенде, так называли себя старообрядцы – выходцы с р. Керженец Нижегородской губернии.

верхнего течения р. Оби. Исследователи считают, что к концу XVIII в. на юге Западной Сибири происходило формирование социальных групп: служилого казачества, горнозаводских рабочих (мастеровых) и крестьян [Липинская, 1986, с. 127]. При статистическом обследовании крестьянского и инородческого хозяйства в Алтайском округе в конце XIX в. учитывались 4 основных группы сельского населения: крестьяне-старожилы, крестьяне-переселенцы, инородцы и разночинцы [Материалы по исследованию..., 1898, с. 34].

Согласно этнографическим материалам, относящимся к началу XX в., вокруг Малышевской слободы, позднее – промышленно-заводского центра Сузунского медеплавильного завода, сложился массив старожильского населения, называемый «чалдоны»² (вариант «челдоны»), «сибиряки» и «кержаки». В отличие от населения других волостей Приобья и Барабы, в Сузуне была известна особая группа людей, потомки которой до сих пор помнятся ее название – «берггалы». В XVIII в. так называли себя приписные к рудникам крестьяне, работавшие в ведомстве Горного управления, или Берг-Коллегии³. По указу Сибирской губернской канцелярии в 1740 г. к Колыванскому заводу по р. Локоть было приписано 200 дворов деревень Бердского и Белоярского острогов и Малышевской слободы (ЦХАФ АК. Ф. 163. Оп. 1. № 61. Л. 12) [Карпенко, 1963, с. 51]. В ведомости 1776 г. Кабинета на «Ее Императорское Величество» к Малышевской земской избе было приписано 3 793 крестьянина и 3 посадских (ЦХАФ АК. Ф. 163. Оп. 1. № 100. Л. 93, 115).

Проезжавший в этих местах в 1770 г. П.С. Паллас видел здесь д. Мереть и Малышево. О своих впечатлениях он писал следующее: «Здесь есть различные большие и малые поромы, потому что везущим руду из Змеевой к Сузуну на сем месте через Обь переезжать надобно. Обь или Умарь как оную называют татары, здесь уже шире нежели Иртыш на низу и ничем не уступает величайшей ширине Волги» [Паллас, 1786, с. 403, 404] (рис. 17).

По сравнению с соседними степными и лесостепными полосами вдоль Сибирской железнодорожной магистрали эта территория Верхнего Приобья была меньше заселена российскими переселенцами конца XIX – начала XX в. и периода столыпинских реформ. Следовательно, местное население меньше подверглось внешним влияниям [Ваганов, 1882, с. 21]. По этому поводу Н.А. Ваганов писал: «Хотя крестьяне Малышевской охотно принимают переселенцев, но охотников переселяться... нет, вследствие меньшей доброкачественности почвы по сравнению с

² Происхождение названия неоднозначно. Так, по сообщениям местных жителей, «чалдоны» – коренные русские сибиряки, потомки «выходцев с Чала и Дона». Старожил д. Мереть М.М. Портнягин считал, что «чалдоны» поют «казачьи песни». Про «кержаков» Портнягин говорил, что они «все то же, но самолюбивы». Однако есть и другие мнения [Фурсова, 1992, с. 105].

³ В 1722 г. Горное управление было переименовано в Берг-Коллегию [Малеев, 1909, с. 310]. От немецкого слова *Berghauer* (берггауэр, берггауер, бергаур, бергайер) – «забойщик по породе», «горнорабочий».



Рис. 17. Томская губерния в начале XIX в. (по: [Бородаев, Контев, 2007, с. 100]).

другими волостями округа» [1882, с. 21]. В «Сборнике статистических сведений об экономическом положении переселенцев в Томской губернии» за 1911–1912 гг. отсутствуют данные о переселенческих селениях в Малышевской и Сузунской волостях [Нагнибеда, 1913, с. 459–466]. В годы Великой Отечественной войны здесь поселили немцев, а позднее – украинцев и эстонцев, которые, по нашим наблюдениям, в большинстве своем разъехались или были ассимилированы.

Экспедиционные работы в названных районах проводились в 1989, 1991 и 1995 гг. членами Восточнославянского этнографического отряда ИАЭТ СО РАН (руководитель Е.Ф. Фурсова). Истории Сузунской горнозаводской волости и Сузун-завода посвящено немало трудов [Зобнин, 1892; Малеев, 1909; Геннин, 1937; Громыко, 1961; Карпенко, 1963; Бородавкин, Маслениковский, 1986; и др.]. Однако очевидно отсутствие комплексных этнографических исследований местного старожильского и переселенческого населения. До настоящего времени не решен вопрос о роли различных этнокультурных групп Российской империи в хозяйственно-культурном освоении региона.

Согласно сузунским преданиям, после реформы патриарха Никона первыми поселенцами здесь были старообрядцы-«кержаки» («чашечники»⁴, «двокрещенцы»). В конце XVII – начале XVIII в., стараясь жить изолированно, они освоили Малышевскую слободу и несколько деревень вокруг: Нижний Сузун (нар. «Сузун-

⁴ Их называли так, видимо, потому что они пили из личных чашек, соблюдая запрет на пользование посудой иноверцев. Во время семейного застолья каждый ел из собственной чашки, а не из общей, как было принято у «никониан» (так называли старообрядцы сторонников официального православия).

чик»), Верх-Сузун, Кротово (нар. «Другово»), Мало-Бобровка. Рукопись из архива библиотеки д. Малышево гласит: «В 1700 г. на вечное поселение были высланы семьи Некрасовых, Мелентьевых, Поротниковых, Полуниных, Малышевых. Образовался поселок Слобода. Постепенно семьи увеличивались и расселялись колодами. Подселились одиночки-беженцы и семьи Пятковых, Ельчиных, Климовых. В 1720 г. Слобода из-за разлива оказалась почти на острове, перенесли на правый берег Оби – стала Новая Слобода. Колода Поротниковых поселилась у устья р. Чирухи, колода Малышевых по р. Каменке. Обь разливами вытеснила Новую Слободу, жители переселились к Поротниковым и Малышевым, к 1725 г. переселение завершилось». Впоследствии старообрядцы в большем или меньшем числе расселились и в других деревнях. Согласно воспоминаниям, передаваемым от поколения к поколению нашими информаторами, первые жители промышляли рыбной ловлей (красная и белая рыба) и охотой, а весной разрабатывали небольшие участки земли и сеяли хлеб. Урожаи были низкими, т.к. отвоеванные у бора песчаные земли не отличались плодородием. Вольная жизнь продолжалась до указа императрицы Елизаветы Петровны от 1747 г., когда сторонники «древлеотеческого благочестия», как и прочие жители края, были приписаны к Колывано-Воскресенским заводам (Алтайским) для несения трудовой и воинской повинности [Карпенко, 1963, с. 73]. Известный исследователь-краевед С.И. Гуляев писал: «По устройству на Алтае медеплавильных заводов... все зашедшие туда добровольные переселенцы, называвшиеся от местных властей “приписными”, вместе с приселившимися к ним из Поморья, из Олонецкого, Уральского края... были приписаны к заводам для исправления работ за подушным окладом того времени (1 рубль 70 копеек). По вероисповеданию одни из переселенцев принадлежали к так называемым теперь “единоверцам”, вторые “старообрядцам”, не признающим священства и придерживающихся только дониконовской редакции некоторых церковных пеней, отеческих обычаев и преданий...» (ЦХАФ АК. Ф. 163. О.1. № 229. Л. 58). В 1770-е гг. в эти края периодически прибывали выходцы из других районов Западной Сибири, хотя, согласно архивным материалам, местные крестьяне не всегда давали согласие на прием «в общество» [Булыгин, 1974, с. 75]. Так, в 1770-е гг. в Малышевскую слободу самовольно переселилась большая группа крестьян Томского ведомства. Канцелярии горного начальства пришлось причислить их к новым местам жительства [Булыгин, 1974, с. 74] (ГААК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 576. Л. 1). В 1780–1790-е гг. приток крестьян резко сократился на всей территории Верхнего Приобья (см. материалы пятой ревизии 1795 г.). В 1989 и 1991 гг. здесь еще проживали потомки семей Иконниковых, Светоносных и Сотниковых, носившие старообрядческие кресты.

Чалдоны, как считали местные, жили в д. Мало-Малышевке (сейчас отсутствует, слилась с д. Зориной), Верх-Сузуне, Мерети и др. В документах краеведа Петра Федоровича Пирожкова, хранящихся в Сузунском районном архиве, дано разъяснение по поводу происхождения этого термина в Сибири. По содержанию оно близко народному толкованию. «В Западную Сибирь бежали скрывавшиеся

в 1675–1676 гг. участники восстания Степана Разина. В это же время сюда прибывали ссыльные разинские астраханцы и черкесы, т.е. донские казаки. Они обычно не шли дальше Томска. С их приходом появилось слово «чалдоны», т.е. прибывшие с берегов Дона и Чала (притока Дона). С 1700 г. стали прибывать участники стрелецкого бунта...» (ЛАП. Л. 3). Информация краеведа по поводу происхождения самоназвания «чалдоны» не отличается от записанных нами преданий. Это лишь подтверждает тот факт, что в Западной Сибири оно не имело уничижительного оттенка (не соответствует толкованию в словаре В.И. Даля и материалам по Восточной Сибири). Отметим отсутствие данного термина в работах экономиста и общественного деятеля С.П. Швецова, писавшего: «Русское население в Сибири тоже разное: казаки, крестьяне-старожилы, горнозаводские обыватели, ссыльные разных разрядов, наконец переселенцы со всех концов России» [1909, с. 25]. Упоминание о чалдонах как коренных сибиряках есть в ряде сочинений писателя-областника Н.М. Ядринцева 1870–1880-х гг., у авторов «Списка тобольских слов и выражений» С.К. Патканова, Ф.К. Зобнина и пр. [Ядринцев, 1979, с. 77, 89; Патканов, Зобнин, 1899, с. 214].

В русской прессе второй половины XIX – начала XX в. образ Сибири конструировался по произведениям малых фольклорных жанров, историческим сказаниям, среди которых особенно популярными были предания о походе Ермака [Родигина, 2006, с. 95]. Заметим, если среди тех людей, кто называл и называет себя старожилами-«чалдонами», предания о Ермаке и донской прародине популярны, то те, кто считает себя старожилами-сибиряками, не связывают свое происхождение с донским казачеством (ПМА. 1989–2013).

Люди старшего поколения из сибиряков и переселенцев в 1990-х гг. считали, что чалдоны отличались от них только особенностями разговорной речи (диалектами), а именно «щёканьем». Чалдонская речь в их произношении звучит так:

«Щё? Ты куда пощёл? А щё ты такой? А зачем пощёл?» (Бурцева, ПМА. 2003. № 26. Л. 44 об.).

Согласно нашим наблюдениям, говор местных жителей долго сохранял своеобразие: в Верх-Сузуне «акали», в Нижнем Сузуне «окали». Речь старожилов верхнеобских сел до сих пор включает специфические словечки: «тутока» (здесь), «чичас» (сейчас), «яшшык» (сундук), «баские» (красивые)⁵, «колода»⁶ (несколько родственных семей), «бусенький»⁷, «урман» (тайга) и т.д.

⁵ Слово отмечено в этом же значении для разных районов Барабы, Сузуна, Присалаирья и пр., а также для Европейского Севера [Словарь русских говоров..., 1979, с. 20; Словарь вологодских говоров..., 1983, вып. 1, с. 22].

⁶ Употреблено в значении «однофамильцы, связанные кровным родством». Отмечено в Сузуне и Нижнем Сузуне [Словарь русских говоров..., 1979, с. 229].

⁷ Например, Устинья Степановна Юшкова говорила: «Полушалок теплый с бу-усеньскими полосками». В значении «серый, темно-серый, дымчатый». Отмечен В. Генниным в 1735 г. Зафиксирован в ряде районов Вологодской и Новосибирской областей [Геннин, 1937, с. 636; Словарь вологодских говоров..., 1983, с. 51; Словарь русских говоров..., 1979, с. 49].

По наблюдениям П.Ф. Пирожкова, здесь бытовала как окающая, так и акающая речь, стяжение гласных («зла собака», «студена зима», «скоре», «сильне», «он думат», «он знат»). Кроме того, он утверждал, что имена существительные, имеющие окончанием «ь», в дательном и предложном падежах оканчиваются на «е» («к двери», «по путе», «в грезе», «на лошаде»)⁸, а местоимения «что» употребляются в форме «чо» («ты чо одурел», «вон чо», «ничо», «почо», «ак чо паря»). Своеобразно употребление членных форм имен существительных, прилагательных и местоимений («мужик-от», «баба-та», «корову-ту», «сам-от»), глагольных форм на «ся» («сь») в выражениях типа «мы шьемся» («мы шьем»), произношение «с» вместо твердого «ц» («ейсо», «птиса», «лисиса»)⁹, произношение мягких согласных вместо твердых («Ванька», «чайкю», «постелькю»), стремление произносить имена существительные в уменьшительно-презрительном виде («огурчишки», «дровнишки»). Помимо специфического произношения лексикон сибиряков богат словами, не имеющими прямого определения, особенно глагольными формами («упелестовал», «чибурахнул», «оттотвонил», «завичала», «шапериться» и пр.) (см. Приложение 2).

В воспоминаниях сельских жителей отдельные районы сибирских деревень еще в 1920-х гг. имели свои названия и обычно враждовали между собой. Это выражалось в запретах появляться неженатым мужчинам на «чужой» территории («Парни даже девок туда не провожали»). Пожилые и женатые мужчины могли беспрепятственно перемещаться по всей деревне.

На культурно-бытовую жизнь поселенцев повлияло строительство в 1764–1765 гг. Сузунского (или Нижне-Сузунского) медеплавильного завода («Сузун-завода»), при котором в 1766 г. (у П.С. Палласа – в 1767 г.) стал работать монетный двор, чеканивший сибирскую медную монету [Карпенко, 1963, с. 69]. П.С. Паллас писал по этому поводу: «При плавильне находится еще заводская канцелярия, и несколько жилых изб. Кроме того стоит вблизи пробирный дом, ...далее кузница, меховая, весовая, гошпиталь, при коей школа, и подлекарской дом. Все сии строения заключены в деревянной обмазанной стене... Заведенный ныне монетный двор окружен высоким острогом четвероугольником сделанным, и у входов оного стоит караул» [1786, с. 409–410]. Автор объясняет, что острог «означает высокую стену из поставленных один возле другого стойком дерев или свай, какие сперва употребляли для укрепления небольших мест, и ныне обыкновенно для сохранения какого запаса или для темницы делаются» (рис. 18–21).

Мужское трудоспособное население Малышевской волости должно было «отбывать» подушный годовой «урок»: ездить за рудой для Сузунского завода на Алтай за 340–400 верст (примерно 400 км), рубить лес, жечь уголь, чинить дороги или постоянно работать на заводах за нищенское жалованье [Бородавкин,

⁸ Такая ситуация характерна для многих русских говоров [Барашков, 1986, с. 77].

⁹ Говоры с подобной заменой звуков встречаются в Предуралье и на Урале, в пределах Орловской области и на Смоленщине [Барашков, 1986, с. 68].



Рис. 18. Здание Сузунского медеплавильного завода (современная реконструкция).



Рис. 19. Образцы сибирских медных монет 1772, 1777 и 1779 гг. (просверленная монета была прикреплена к корыту, по объяснению информаторов, чтобы свиньи не «борзели», т.е. были спокойнее).



Рис. 20. Потомок управляющего Сузун-Завода А.Б. Иваницкого – Ирина Леонидовна Белай (г. Волгоград). Фото Е. Фурсовой, 2014 г.

Маслениковский, 1986, с. 54]. При уклонении от выполнения этих работ крестьян подвергали жестоким физическим наказаниям, заковывали в кандалы и отправляли по этапу в барнаульскую тюрьму. Писатель-краевед И.А. Соколов писал по этому поводу: «Заводской повыток (500 пудов) хоть помри, а исполни... Давно ли бергалов пороли так, что и тальник по берегам речек не успевал расти – весь на розги употребляли» [Соколов, 1986, с. 47]. Как о «болезнях» края писал в 1859 г. Г.Н. Потанин о крепостном состоянии 180 тыс. крестьян юга Западной Сибири [1986а, с. 172]. Никифор Иванович Панов из д. Верх-Сузун (1895 г.р.) хорошо помнил, как еще до Первой мировой войны возил с отцом руду на Сузун-завод»:

«В селе снаряжали десятка два-три подвод и отправлялись на рудник в Усть-Каменогорск. На дорогу сушили мешок сухарей. Поездка туда и обратно занимала один месяц. За месяц я мог привезти на лошади 25 пудов руды, а получал за пуд 7 копеек. Возвратившись домой, давали лошадям роздых и снова в дальнюю дорогу. Другие люди были записаны в углежог. Зимой и летом они жили в лесу, во времянках. Стояло низкое облако – значит, работали угольные печи...»

Приведем еще воспоминания Анастасии Семеновны Агапиной из д. Верх-Сузун (1899 г.р.):

«Смальства была в няньках, а как исполнилось 14 лет, отец Семен Степанович Кузьмин первый раз взял меня в Усть-Каменогорск за рудой. Так я узнала



Рис. 21. Сотрудники Сузунского краеведческого музея у здания бывшего управляющего А.Б. Иваницкого. Фото Е. Фурсовой, 2014 г.

далекую путь-дорогу. А потом уже сама запрягала лошадей и отправлялась с сельскими мужиками и парнями на рудники. Младшие сестры и братья просили: “Привези нам ирбитских пряников!” Это был лучший подарок» (ПМА. 1991/1. Л. 39).

Соседняя с Малышевской волостью Сузунская горнозаводская волость при «Сузун-заводе» была образована значительно позднее, в 1861 г. Ее население по социальному составу состояло из нижних горных чинов, рабочих и отставных мастеровых¹⁰ (на тот период 1 673 д.м.п.) [Ваганов, 1882, с. 144]. С 1879 г. Алтайское горное правление запретило причислять сюда крестьян, за исключением нескольких, успевших переселиться до издания указа из Тобольской, Пермской, Владимирской и Рязанской губерний. Пожилые люди еще сегодня могут

¹⁰ Мастеровые – кадровые рабочие, которые в отличие от приписных крестьян были заняты на производстве весь год [Карпенко, 1963, с. 82].

вспомнить со слов родителей, какие улицы назывались «Рязань», «Тамбовка», «Сибирь» («чалдоны жили»). Переселенцев называли в соответствии с местами выхода, например, вологодских – «волговские», рязанских – «резаны» и пр.

В конце XIX в. большинство жителей волости занималось перевозкой угля и дров, выжиганием дров на уголь, выполнением различных поденных работ на Сузунском медеплавильном заводе. Кроме того, многие выделявали кирпичи, плотничали, столярничали, занимались кузнечным и сапожным ремеслами. В начале XX в. сузунцы мало хлебопашествовали, но держали лошадей, крупный рогатый и мелкий скот. Горнозаводские крестьяне Сузунской волости существовали тем, что исполняли дорожную и подводную повинности¹¹. Такая ситуация имела место до 1863 г., когда в Сибири был окончательно отменен «обязательный труд» [Скубневский, 2011, с. 22].

Сузунский монетный двор, выпустив 308 образцов монет, закончил деятельность в 1847 г., когда сгорел при невыясненных обстоятельствах [Паллас, 1786, с. 413; Пирожков, 1978, с. 16, 18]. Административно территория современного Сузунского района относилась в 1710 г. к Сибирской губернии, в 1745 г. – к Тобольской провинции, с 1783 г. – к Бурлинскому уезду Колыванской губернии, с 1823 г. – к Колыванскому округу Томской губернии, с 1913 г. – к Барнаульскому уезду (округу) Томской губернии (ГАО. Ф. 13. Оп. 1. № 3. Л. 1). С момента основания поселок Сузун назывался «Нижне-Сузунским заводом», при котором была «Нижнесузунская горная (заводская) контора». С 1828 г. контора стала именоваться «Сузунской горной конторой», а поселок – «Завод-Сузун». С 1939 г. Указом Президиума Верховного Совета РСФСР с. Сузун было отнесено к категории рабочих поселков [Шестьдесят лет..., 1999, с. 2]. Согласно материалам Всероссийской демографической переписи 1920 г. (т.е. примерно того времени, когда здесь жили наши пожилые информаторы), в деревнях Каменского уезда Новониколаевской губернии проживало: Малышевской – 10 612 чел., Меретской – 2 724 чел., Сузунской – 4 069 чел., Аллакской – 2 531 чел. [Население Сибири..., 1921, с. 33].

Топонимические предания. Можно предположить, что географические названия – топонимы – одни из самых древних памятников, созданных человеком. В них нашли отражение история языков, процессы освоения этносами новых территорий, хозяйственно-бытовой уклад «посельщиков», религия и верования, мифология. Топонимы являются хранилищем всего того, что происходило на земле, поэтому считаются важными этнографическими источниками. Народная топонимика, раскрывающая содержание того или иного места с точки зрения носителя традиции, представляет интерес в плане раскрытия этнокультурной специфики освоения пространства, образа мышления, отношения к явлениям чужой

¹¹ До недавнего времени местные жители могли указать на берегу р. Пивоварки место, где располагалась усадьба бывшего управляющего заводом Наркиса Александровича Соколовского [Соколов, 1986, с. 3].

культурной среды. Многие топонимы дожили до настоящего времени благодаря бережному отношению со стороны русских людей, которые усваивали их от местных жителей. Новые названия давали только вновь образованным населенным пунктам или неизвестным природным объектам. Крестьяне не только приспособились к жизни в непривычной для них географической среде, но и сложили свои представления об окружающем мире в предания, легенды, байки и пр., которые бытуют до настоящего времени. При этом «оживление» ландшафта шло двумя путями: 1) усвоение и осмысление тюркских и угорских топонимов с позиций русского языка и образа мышления; 2) присваивание русских названий в соответствии с национальными представлениями об обустройстве жизненного пространства.

Стремительные реки ассоциировались в фольклоре с воплощением страстей, противоборством стихий. В Верхнем Приобье широко распространена легенда о происхождении великой сибирской р. Оби, созданной Богом вследствие спора о первенстве между реками Бией и Катунью. «И сказал тогда Господь: “Так будьте же Обе!”». Здесь непонятная транскрипция осмысливается с точки зрения русской лексики, соединяясь с наблюдениями за беспокойным характером одной и другой реки. В литературе встречаются и другие интерпретации легенды, например, связанные с угорскими языками [Кравцов, Донукалова, 2000, с. 196]. Тем интереснее процесс осмысления топонимов носителями русской традиции. Археолог и историк искусства В.А. Булкин на основе анализа значительного количества материалов пришел к выводу: при выборе названий поселений отчуждались имена больших рек, а предпочтение отдавалось наименованиям небольших притоков [1997, с. 225]. К типологически сходным выводам пришли и этнографы [Курилов, 2005, с. 210]. В исследуемом районе такие примеры тоже есть, например, д. Верх-Сузун Сузунского района получила название по р. Верх-Сузунка.

В осваиваемых переселенцами местах Сибири народная память сохранила причинно-следственные связи между названиями небольших рек и озер и будто бы имевшими место событиями прошлого. Выбор носил избирательный характер, т.к. коллективная память одним событиям придавала большое значение, а от других не оставляла и следа. Так, согласно сообщению сузунского краеведа П.Ф. Пирожкова, на берегу р. Шележихи когда-то проживал мельник Шелегин, который впоследствии уехал, но в названии реки сохранился факт его пребывания в данной местности.

В полевой практике встречаются образцы народной этимологии, когда в рассказах просматривается бытовой уклад, взаимоотношения людей, народный юмор. Приведем рассказ о происхождении названия р. Федюниха:

«Жил в Бобровке мужик по имени Федор, по-народному – Федюнька, а его бабушку звали Федюнихой. Однажды семья работала на сенокосе. И вот в субботу Федор послал бабушку домой топить баню. Она пошла домой и заблудилась. Федор уже возвратился домой, а бабки нет. Стал разыскивать бабку и нашел ее около речки. С тех пор речка зовется Федюнихой».

Для русских крестьян важным было духовное освоение территории, нередко посредством сочиненных на месте бытовых историй или небылиц. Таким образом быстро складывался этнокультурный ландшафт, при котором «чужое» становилось «своим».

Существовали и другие источники топонимов. Так, возле р. Каменки с самого начала основания русских селений добывали камень для хозяйственных нужд. В данном случае название реки указывает на источник столь важного для селян сырья (ЛАП. Л. 2 об.).

Названия населенных пунктов, улиц, закоулков и природных объектов связаны и с имевшими место в прошлом реальными событиями или природно-географическими особенностями края. По данным П.Ф. Пирожкова, в д. Заковряжино Малышевской волости существовал «Сорочий поселок», где проживал словоохотливый Николай Слободчиков, носивший прозвище «сорока». «Поселком» место называлось потому, что находилось обособленно, за густой березовой рощей. Улица «Хомутовка», как рассказывали, своим названием обязана жителю, укравшему в незапамятные годы хомут, в котором его затем водили принародно по улице. Район «Лягушка» назван по грязной болотистой местности, где среди кустов развелось множество «день и ночь» квакавших лягушек. «Блиновка» считалась местом проживания российских переселенцев, «сеявших просо и стряпавших блины» (хотя это блюдо известно и старожилам) (ЛАП. Л. 3 об.). Деревня Мереть условно разделялась на «Пеньки», где рубили лес, и «Могилево», где «могильники были». Названия ряда сел и деревень на протяжении их существования менялись, но в народной памяти сохранились старые, исконные ойконимы, не отмеченные на географических картах. Например, в отношении Поротниково продолжает употребляться народное название «Чируха», Мало-Крутишка зовется «Самодурка», Кротова – «Друговой», Камышенка – «Городище», Бобровка – «Мыльниковой», Холодное – «Тюленевой», Рождественка – «Мышлановой», Болтова – «Кусковой» и т.д.

В первой четверти XX в. российские переселенцы образовали несколько новых деревень, поселков и выселков: Горбуниха (1909 г.), Федоровка и Никольский (1910 г.), Харьковка (1911 г.), Красный Камешок, Александровка, Караконский (1923 г.), Крючки, Мало-Бобровка (1926 г.). Это значит, что перед новопоселенцами вставала проблема названия новых деревень, выработки принципов их обозначения. Так, в 1924 г., согласно воспоминаниям селян, их деды, обсуждая название нового поселка, решили: каких мужских имен окажется больше, в честь того он и будет назван. Оказалось, что больше всего Александров, поэтому поселок назвали «Александровка» (ЛАП. Л. 2 об.).

Окружавший переселенцев мир «обрусел», гармонично включив привычные названия географической среды и создав привязанные к ней мифологические образы. Новый материал дает возможность раскрыть механизмы «сочинения» новых топонимов (ойконимов, гидронимов и пр.) мест поселения. Отправными пунктами стали бытовые истории, по каким-либо причинам запомнившиеся

личности, природные объекты, соревновательные моменты, по форме приближенные к гаданиям, «пусканию на волю Божию».

Фамильный фонд и традиции имянаречения старожилов. Народные фамилии, как наследственные имена семей, исследователи называют «живой историей». Они позволяют не только охарактеризовать географическую распространенность носителей, проследить маршруты больших и малых миграций, но и становятся дополнительным источником этнокультурной характеристики населения, его групп. В ходе полевых исследований путем опроса жителей Сузунского района Новосибирской области удалось выявить следующие фамилии старожилов:

1) *Бархатовы, Си/отниковы, Кузнецовы, Хлебниковы, Ламановы* (Нижний Сузун, 1719 г.¹²);

2) *Дедюх/кины, Ермаковы, Портнягины, Мезенцевы, Чановы, Черепановы* (Верх-Сузун, 1719 г.);

3) *Некрасовы, Поротниковы, Цопины, Мелентьевы, Полунины, Пятковы, Мурзинцевы, Малышевы* (Малышево, 1719 г.);

4) *Зулины, Сейдоровы, Соколовы, Кротовы* (Кротово, по-народному Другово, 1753 г.);

5) *Клочихины, Окарокавы, Портнягины, Пруговы, Усольцевы* (Мереть, 1721 г.);

6) *Агарины, Карповы, Кузьмины, Фартышевы, Чановы, Юшковы* (Камышенка, бывшее Городище, 1748 г.);

7) *Портнягины, Тарадановы* (Тараданово, 1748 г.);

8) *Кондратьевы, Казанцевы, Карповы* (Каргополово, 1721 г.);

9) *Бобровы, Зорины, Кавровы, Карповы, Мусохрановы, Некрасовы, Пирожковы* (Зорино, 1763 г.) и пр.

Общераспространенных фамилий *Ивановы, Поповы, Кузнецовы* в фамильном фонде рассматриваемой территории не очень много, хотя периодически они встречаются. Узколокальными для некоторых населенных пунктов являются фамилии *Портнягины* (Верх-Сузун, Мереть) (рис. 22), *Клочихины* (Мереть), *Бархатовы* (Нижний Сузун), *Пирожковы* (Зорино) и некоторые другие, которые почти не встречаются в Верхнем Приобье, кроме областного центра Сузун. Фамилии информаторов, образованные от топонимов, а также занесенные в рапорты журнала Горного Совета при Нижнесузунском заводе за 1785–1788 гг. в основном связаны с Русским Севером и Северным Уралом: *Мезенцевы, Усольцевы, Вагайцевы, Черепановы, Верхотуровы, Кайгородцевы, Кунгурцевы, Пермитновы, Устюженины* (ГАНО. Ф. 13. Оп. 1. № 3. Л. 1–21) [Никонов, 1988, с. 66, 90]. География фамилий *Цивилевы* охватывает Мезенский уезд Архангельской губернии, Тотемский уезд Вологодской губернии. *Кирсановы* (Крысановы) были известны

¹² Годы образования населенных пунктов указаны по данным ЦГАДА и ГААК [Булыгин, 1974, с. 133].

Рис. 22. Михаил Маркович Портнягин – представитель старожильской династии (д. Мереть Сузунского района Новосибирской области). Фото Е. Фурсовой, 1991 г.



в Онежском уезде Архангельской губернии, а *Вагайцевы*, *Грибановы* и *Карповы* – в разных уездах Вологодской губернии. Довольно распространенной северной фамилией считаются *Некрасовы*, а вот *Фурсовы* редки (Костромская губерния) [Никонов, 1988, с. 39, 60, 65; Кознова, 2010, с. 196]. Фамильный фонд наших информаторов охватил родовые гнезда *Агариных*, *Бархатовых*, *Дедюхиных*, *Карповых*, *Клотчихиных*, *Кузнецовых*, *Окараковых*, *Портнягиных*, *Соколовых* и *Чановых*. Эти фамилии занесены в рапорты 1780-х гг. и ведомости середины XIX в. (ГАНО. Ф. 13. Оп. 1. № 93. Л. 13–135; см. приложение 1 и 3). Часть фамилий имеет непростое происхождение, невнятную этимологию и отсутствуют в этимологических словарях [Федосюк, 2002]. По этому поводу исследователь русских фамилий В.А. Никонов писал о Европейском Севере: «На Севере, как нигде, фамилии сохранили в себе слова, которые исчезли из языка...это отзвуки старинной русской речи» [1988, с. 72]. Это замечание справедливо и по отношению к Сибири.

Сложившиеся и бытовавшие у того или иного народа традиционно признанные имена всегда являлись важнейшей составляющей духовной культуры. Несмотря на существование определенных канонов (религиозных, социальных), в предпочтительном наборе имен собственных отражались верования, мировоззрение, художественные вкусы, а также контакты в ходе этнической истории. Специальных работ, посвященных столь важной и актуальной для народной жизни теме, как традиции имянаречения, немного. В основном они касаются Европейской России [Щетинин, 1975; Суслова, Суперанская, 1991; и др.]. Есть работы этнографов-сибиреведов, которым удалось выявить некоторые закономерности в именовании детей русскими Сибири в XVII – начале XVIII в. [Люцидарская, 1999, с. 40–43].

При изучении традиций имянаречения конца XVIII в. на территории Алтайского горного округа нами использованы архивные материалы Сузунской горной конторы, при которой существовала «Нижнесузунская заводская контора», где и составили именной список-«рапорт» об имеющихся «унижеписанных служителей женах и детях» 1785–1788 гг. (ГАНО. Ф. 13. Оп. 1. Д. 3. Л. 1–21). В рапорте есть сведения об именах не только горнозаводских служащих (высшем командном составе, мастерах, учениках, «лазоретных», «цырульников») Нижнесузунского завода, но и их жен и детей. В документе подробно изложен состав семьи,

указаны имена живых и умерших детей. Всего рапорт включает 128 семей: 86 детей, 322 «души» мужского пола и 147 – женского.

Среди мужских имен, аналогично началу XVIII в. [Люцидарская, 1999, с. 40], наиболее популярным было имя «Иван»: встречается в рапорте 71 раз, что составляет примерно 22 % от общего числа имен (рис. 23). Причина распространенности очевидна: имя «Иван» встречается в святцах 79 раз, следовательно, большинство младенцев рождалось в дни, посвященные святым, носившим это имя. Священнослужители, следуя православным канонам, давали такое имя ребенку. Второе место по популярности имя «Василий»: фигурирует в рапорте 22 раза (примерно 6,8 %). Оно тоже часто упоминается в святцах. Обращает на себя внимание то, что одними из наиболее употребляемых имен, судя рапорту, были «Алексей» (21 раз, ок. 6,5%) и «Федор» (20 раз, ок. 6,2 %). Помимо православных канонов здесь, возможно, играли роль благозвучность и легкость произношения. Можно предположить, что на популярность имен оказывали влияние реально существовавшие цари и царевичи. Действительно, несмотря на то, что крестьянство могло быть не в курсе политических событий своего времени, но имена «любимых» царей были «на слуху». К тому же главенствующую роль в выборе имени играли священнослужители, осведомленные гораздо лучше крестьян. Пятое по популярности имя – «Петр» (по сравнению с предпочтениями XVII в., оно понизилось на две позиции): встречается 13 раз, примерно 4 %, что можно объяснить уходом с политической арены Петра I.

Далее в нашем списке следуют имена: «Григорей» (12 раз, примерно 3,7 %), «Андрей», «Михайло» (по 10 раз, примерно 3,1 %), «Степан», «Семен» (по 9 раз, 2,8 %), «Осип», «Афанасий», «Яков» (по 7 раз, примерно 2,2 %). Их популярность объясняется количеством дней, посвященных святым в церковном календаре, и благозвучностью (Андрей в святцах отмечается 17 раз, Григорий 28 раз и т.д.). Привлекает внимание факт отсутствия в «рапорте» Нижнесуздунской заводской

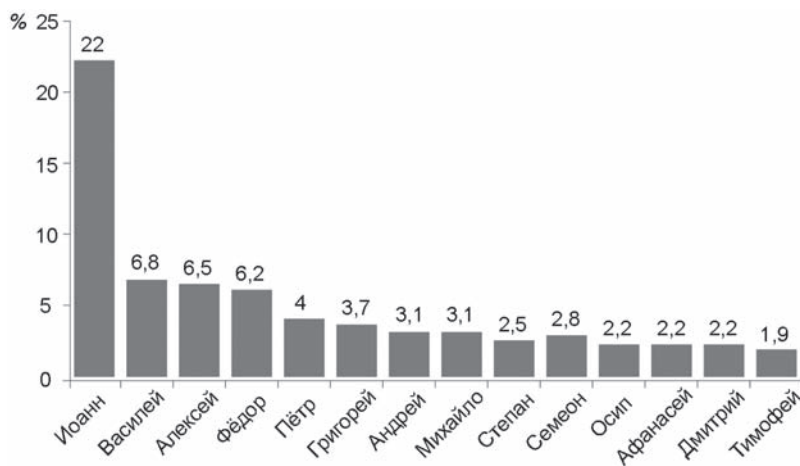


Рис. 23. Диаграмма популярных мужских имен XVIII в. (по: ГАНО. Ф. 13. Оп. 1. № 3).

конторы имени «Павел», которое встречается в святцах 21 раз, что подтверждает гипотезу о бытовании не только довлеющей власти канона, но и достаточно избирательном отборе «любимых» имен для того или иного периода.

Интерес вызывает единожды встретившееся в рапорте имя «Путимир». Судя по всему, его можно отнести к двучленным славянским именам, которые к началу XVIII в. практически вышли из употребления [Щетинин, 1968, с. 109]. Имена, состоящие из двух слов, чаще всего имели глубокую символическую нагрузку. Лексические составляющие двучленного имени указывают выход на систему ценностей славян до внедрения святцев. Возможно, упомянутое имя означало «путь мира», «добрый путь», «добрая дорога».

Среди не канонизированных имен изредка встречаются католические: «Адам», «Наркиз», «Франц» (ГАНО. Ф. 13. Оп. 1. № 3. Л. 1, 214). Вероятно, некоторые элементы католической культуры проникали с высшими чинами горных инженеров и «служителей». Например, «обер бергмейстер» Данила Балле имел в женах дочь «лифляндского дворянина» и детей «Ивана и Евву» (ГАНО. Ф. 13. Оп. 1. № 3. Л. 1).

Судя по просмотренным «рапортам», человек, занимавшийся подобной переписью, видимо, был малограмотным: одни и те же имена написаны по-разному, периодически путались гласные «о» и «а», окончания слов – «Василей», «Афанасей», «Накалай» (см. Приложение 3). Нельзя исключать специфику произношения у конкретных людей, говоривших одно и то же имя различно, в т.ч. с «малороссийским выговором». Отсюда разночтения в именах «Данило» – «Данила», «Гаврило» – «Гавриил», «Михайло» – «Михаил» и т.п. Некоторые имена подверглись существенной трансформации, видимо, из-за трудности произношения для носителей русского языка: «Матель» – «Матфей», «Иван» – «Иоанн». Из-за орфографических неточностей к некоторым именам невозможно подобрать аналоги в «Алфавитном перечне имен святых» [Православный церковный календарь..., 2007, с. 122–171; Календарь..., 2013, с. 56–62].

В работах по русской исторической ономастике на материалах XVIII в. формам именования женщин уделялось меньше внимания, поскольку они не имели практически никаких юридических прав и мало фигурировали в документах. Исследователи пришли к выводу, что в этот период отсутствовала единая формула именования женщин. Однако по отношению к XVIII в. уже можно было говорить о доминирующей модели относительно замужних-«жен». Она включала личное имя женщины и притяжательное прилагательное, образованное от личного имени мужа. Тем не менее, в рапортах и ведомостях Нижнесузунской конторы таким прилагательным являлось слово, образованное от личного имени отца женщины. Это было типично для жен высших и низших чинов: у «берг пробиера» Ивана Шахтурова жена «Ографена Кузьмова штаб обер офицера дочь»; у кузнеца «Афанасея» Иванова Киселева жена «Наталя Иванова крестьянска дочь» и т.д.) (ГАНО. Ф. 13. Оп. 1. № 3. Л. 1, 3 об., 7 и др.).

Первое место среди женских имен в рапортах, несомненно, принадлежит «Анне»: встречается 18 раз, что составляет примерно 12,2 % от общего количества

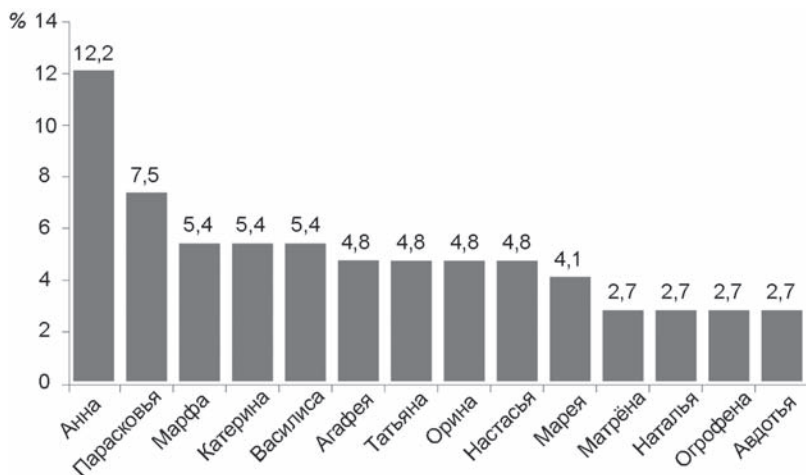


Рис. 24. Диаграмма популярных женских имен XVIII в. (по: ГАНО. Ф. 13. Оп. 1. № 3).

имен (рис. 24). В святцах дни, посвященные памяти святых с именем «Анна», встречаются довольно часто (15 раз). Второе по популярности имя – «Парасковья» (11 раз, 7,5 %). Оно не очень часто упоминается в календаре святых, но распространенностью обязано почитаемой в народе святой мученице Параскеве-Пятнице. Третьи места делят «Катерина» и «Василиса» (по 8 раз, 5,5 %). Популярность имени «Катерина» в XVIII в. связана с царствовавшей императрицей Екатериной II. А вот имя «Василиса» было любимо в народе благодаря благозвучности. Оно фигурировало в народном фольклоре, русских сказках и былинах (Василиса Прекрасная, Василиса Премудрая и т.д.; ср. также с популярностью мужского аналога «Василий»). Затем идут имена «Агафья», «Татьяна», «Орина» и «Настасья» (по 7 раз, 4,8 %). «Ирина» и «Анастасия» упоминаются в святцах по пять раз, остальные встречаются один-два раза. Как и среди «народных» вариантов мужских имен, в женском имяназвании имели место разного рода трансформации. Однако их канонические прототипы в большинстве случаев можно обнаружить в святцах (за исключением, например, «Огрофена» и «Крестина»). Редкость некоторых канонизированных имен довольно сложно объяснить. Видимо, они не были красивыми для слуха русского человека и впоследствии просто вышли из употребления. Так, имена «Мавра», «Макрида» и «Харитонея» сохранились, согласно нашим полевым материалам, лишь у старообрядцев. В быту они встречены в трансформированном виде: например, «Харитонея» – «Харитина»).

Рапорт Нижнесуздунской заводской канторы позволил выявить и проанализировать комплекс имен горнозаводских рабочих, мастеровых, крестьян, священнослужителей и других жителей Сузуна. Основным критерием в выборе того или иного имени был православный канон. Имена царей и царевичей, среди которых были «любимые», «добрые» и «невинно замученные», вошли в число распространенных в конце XVIII в. Относительно этой тенденции можно говорить

не столько о модных течениях, сколько о выражении верноподданнических чувств, актуализировавшихся в годы правления того или иного государя. Несмотря на то, что женских имен в святцах значится почти в 4 раза меньше, чем мужских, разброс имен собственных у женщин выше, чем у мужчин. Например, имя «Иван» находилось более чем на 20 % в «отрыве» от ближайшего к нему «Василия», а «Анна» превосходила «Парасковью» лишь на 5 %.

Метод интеграции архивно-этнографических источников (на материалах Малышевской и Сузунской горнозаводской волостей). В процессе сбора этнографических материалов методом биографического и тематического интервьюирования формируется база данных о первых поселенцах конкретных селений и особенностях их традиционной культуры. Вместе с тем, в этнографической науке, наряду с характерными для нее экспедиционными материалами, довольно часто используются в качестве дополнительного источника статистические и биографические данные архивов (местных, районных, государственных и т.п.). Например, для Малышевской и Сузунской волостей оказалось весьма плодотворным привлекать архивные материалы – «рапорты о заводских подданных», «ведомости на выдачу жалованья», «списки переселенцев», «списки земледельческого населения». В нашем случае они относились ко второй половине XVIII – началу XX в. Это позволило подтвердить и уточнить сообщения информаторов, а значит, сделать выводы более убедительными.

Из устных сообщений информаторов удалось извлечь сведения о первых поселенцах-основателях сузунских деревень, которые образовали в Малышевской и Сузунской волостях целые семейные гнезда, называемые по-местному «косяками» или «колодами». По свидетельству жителя д. Мереть М.М. Портнягина, д. Кротово основали семьи *Зулиных, Соколовых и Сейдоровых*, д. Камышенку – *Агарины, Карповы, Фартышевы, Чановы и Юшковы*, д. Верх-Сузун – *Дедюхины, Ермаковы, Мурзинцевы и Портнягины*, д. Мереть – *Ключихины, Окароковы и Усольцевы*, д. Малышево – *Мурзинцевы и Пятковы*.

Для получения дополнительных и сравнительных данных по этническому составу населения правобережья Оби, в конце XIX – начале XX в. входившего в состав Сузунской, Малышевской, Болтовской, Бобровской, Аллакской и Меретской волостей Барнаульского округа Томской губернии, нами привлечены материалы нескольких архивов. Весьма ценным и достоверным источником для идентификации мест выхода и хозяйственно-бытового уклада сибиряков, старожилов и переселенцев послужили документы Алтайской губернской земской управы (отдел статистики) в виде анкет «Всероссийской сельско-хозяйственной, земельной и городской переписи 1916–1917 годов». Они сосредоточены в Центре хранения архивного фонда Алтайского края (ЦХАФ АК).

В селениях по р. Верхний Сузун, где, согласно нашим материалам, сложились и продолжают бытовать старожильческие (*мест. «чалдонские» и «кержацкие»*) традиции, перепись зафиксировала абсолютное большинство старожильческих домохозяйств: в д. *Верх-Сузун* – Агариных – 2 двора, Дедюхиных – 33 двора,

Ермаковых – 33 двора, Карповых – 4 двора, Мурзинцевых – 31 двор, Портнягиных – 42 двора, Сотниковых – 23 двора, Чановых – 10 дворов, Юшковых – 1 двор; в д. *Нижний Сузун* – Мурзинцевых – 2 двора, Портнягиных – 1 двор, Чановых – 1 двор, Шелегиных – 10 дворов и др.) (ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 5. № 124, св. 15; Оп. 1. № 618, св. 5 и пр.). При этом принимался во внимание факт диалектологических особенностей при написании фамилий, поскольку фамилии одного и того же звучания нередко записывались различно (например, «Клотчихины» и «Клочихины», «Окараковы» и «Окороковы»). В зависимости от образованности писаря по-разному писались отчества: в одних случаях с окончанием «ич», а в других – с суффиксом «ов» (Булгаков Петр Амелянов или Афанасьев Ксенофонт Фролович; Бадаев Анисим Егоров, Бирюков Федор Савельев и т.д.). Из сообщенных информатором М.М. Портнягиным фамилий после сверки с данными сельскохозяйственных анкет только «Сейдоровы» оказались не старожилами, а переселенцами 1895 г. из Вологодской губернии. Все остальные семьи подтверждены как старожильские.

Ретроспективный анализ сделал необходимым изучение дел Сузунской горной конторы в Государственном архиве Новосибирской области. В «Деле об увольнении из казны и предписания» содержатся ведомости, росписи служителей о выдаче «провианта», «разного звания служителей», «служительским женам и семейству их», списки крестьян, которым выписаны в расход деньги за перевозку и рубку дров, доставку дегтя и смолы, перевозку флюсов за 1848–1849 гг. (ГАНО. Ф. д13. Оп. 1. № 93. Л. 50, 56, 122; № 94. Л. 183, 172, 176, 188 и др.). Например, перевозкой руд и выжиганием угля занимались преимущественно крестьяне: в д. «Городищенской» (впоследствии Камышенки) – Иван Чанов, в с. Малышевском – Иван, Григорий и Павел Ржаниковы, в с. «Мередском» – Николай и Иван Агарины, в д. Тарадановой – Семен Сотников, в д. Верхне-Сузунской – Нестор Нечунаев, Василей и Емельян Дедюхины. Сравнивая с указанным выше списком конца XIX в., нетрудно заметить совпадение многих фамилий, за исключением некоторых (например, Ржаниковых). Весьма вероятно, ввиду рукописных списков и личностных особенностей писарей, эта фамилия есть в «ведомостях» на выдачу провианта за 1849 г. в варианте «Аржениковы». Если обратиться к журналу Горного совета при Нижне-Сузунском заводе за 1785–1788 гг., то в «имянном списке» «служителей женах и детях» тоже встречаются указанные выше фамилии: «Зулины», «Клотчихины» (многократно), «Кузнецовы», «Мурзинцевы» (многократно), «Окараковы», «Ощепковы», «Портнягины», «Соколовы» (многократно), «Чановы» и пр. (ГАНО. Ф. д13. Оп. 1. № 3. Л. 1–32 и пр.). Таким образом, носители указанных фамилий просматриваются по материалам второй половины XVIII в., середины и конца XIX в., а также начала XX в. в качестве действительно старожильских (см. *Приложение 1*).

Использование метода интеграции архивных и этнографических источников позволило получить достоверные данные о происхождении населения, которые могут служить «первичным» материалом. Это помогло уточнить информацию, полученную от непосредственных носителей, что в итоге дало возможность про-

следить этнокультурные процессы в каждом конкретном случае (для старожильского или переселенческого населенного пункта, с учетом преобладающего массива носителей тех или иных традиций, локальной территории).

Хозяйственно-бытовые особенности традиционной культуры старожилов Верхнего Приобья (по материалам Малышевской и Сузунской волостей). Изучаемая территория представляла собой в основном зону лесов и древних ленточных боров, поэтому *хозяйственные занятия* и материальная культура крестьян имели свои особенности. Плодородная почва и богатая природа края вызывали восхищение академика П.С. Палласа: «Лежащие вдоль по оной села того округа Малышевское, Бердское и Чаусское, имеют выгодное местоположение, потому что они в землепашестве, скотоводстве, звериной и рыбной ловле богато наделены, и хлеб свой весьма удобно могут посылать как в казенные серебряные заводы, так и в крепости на Иртыше. Пашня здесь безмерно плодоносна, хотя черная земля часто не более как в четверть толщиною лежит; однако ж между оной находится плодородной мергелеватой ил, коим хлеб весьма хорошо удобрен бывает, так что вспахав раз землю, двадцать и более лет без унавоживания на одном месте пожинают. Так сперва как страна сия была населена, могли семь лет сряду прекрасное пшено пожинать. Ныне сеют обыкновенно на приуготовленном поле года два сряду. Скотом обские крестьяне также богаты, как и в Кузнецке, особливо много лошадей, кои весьма хорошего, здорового и к работе способного роду... Крестьяне великую выгоду получают и от белок, кои в лесу в сей стороне и особливо на Барнаульском и Касмалинском бору весьма велики и хороши, шерстью беловаты и под именем телеутских белок дороже продаваемы, и в Китайское государство отвозимы бывают. Они ныне обыкновенно почти одной цены с горностаями» [1786, с. 403, 404].

В конце XIX – начале XX в. жители Малышевской волости в условиях единоличного хозяйствования занимались земледелием (в т.ч. извозом), сеяли рожь, пшеницу и овес. Каждое селение составляло отдельную общину, владевшую землей в определенных границах. Пашенные земли внутри общины захватывали отдельные хозяева, а луговые и сенокосные угодья распределялись между общинниками по установленному порядку. В 1880-х гг. в среднем на домохозяйство приходилось 4,7 лошади, 4,5 голов крупного рогатого скота, 6,6 голов мелкого скота (овцы, свиньи) [Ваганов, 1882, с. 84]. Местные жители, потомственные сибиряки, утверждали, что овец всегда держали в пять-шесть раз меньше, чем свиней. Эти сообщения совпадают с воспоминаниями очевидцев [Швецов, 1992, вып. 6, с. 31]. Среди других занятий селяне называли раскорчевку леса, огородничество, пчеловодство («раньше многие пчел держали по деревням»). Действительно, согласно данным Н.А. Ваганова, в 1882 г. в этих местах было 480 ульев.

Главные заработки для коренных сибиряков Сузунской горнозаводской волости давали медеплавильный завод, ярмарка, кожевенное, гончарное, мыловаренное и бондарное производство, а также изготовление саней и сельскохозяйственного инвентаря [Казаринов, 1894, с. 171]. По сообщениям местных жителей, мастера делали средства передвижения: «кошевы» и «ходки» – для выездов в гости

и на ярмарку; «телеги» и «дровни» – для поездок по хозяйственным делам. Голодовок здесь не наблюдалось по причине достаточных заработков и природного изобилия мяса и рыбы. «Если бы не пьянство, население могло бы быть вполне зажиточным», – сделал заключение местный врач Казаринов. При каждой усадьбе возделывался огород, где садили картофель, лук, редьку, репу, горох и брюкву. Как и севернорусские крестьяне, сузунцы не выращивали огурцы и помидоры [Огородничество..., 1880, с. 1]. Покупные товары составляли очень небольшой процент от имевшегося в доме. В семьях с достатком это были кондитерские изделия – пряники, дешевые конфеты (чаще всего леденцы)¹³.

Согласно полевым материалам, в Малышевской волости выращивали лен, с которым было связано много поверий и обрядов. Перед посевом льна на пашне подбрасывали вверх яйца и приговаривали: «Чтобы наш ленок родился таким же высоким». Считалось, чем выше яйцо подбросят, тем выше родится лен (ПМА. 1991/26. Л. 57 об.).

«Шли сеять лен – уже все чистое. Бабушка сварит 30 яиц. Скажет отцу: “Где будешь лен сеять, бросай яичко-то. И раздешься нагишом и бросай выше себя!”» (М.С. Сотникова, ПМА. 1991/2. Л. 3).

Пожилые женщины до сих пор хорошо помнят процесс обработки льна.

«Сеяли весной, в мае. Рвали осенью, колотили на поле, стелили, везли домой в бане сушить, чёшут шетью железной и щетью свиной, пачеси идут. Потом прядут. Потом делают полатки, парили на пече пряжу-то, красили потом. Белили холсты – помочут и расстелят по берегу...» (Е.Н. Шишова, ПМА. 1991/4. Л. 17).

В семьях, где было мало женщин, к прядению приобщались и мужчины. Девочек начинали учить прядению с раннего возраста, с 5–8 лет.

«Мать прядет, и ты рядом учишься. Какую-нибудь спичку возьмешь за веретешко. Маленькие любопытствовали престь. С десяти лет уже пряли за уток. Изгребья пряли вначале» (Е.Н. Шишова, ПМА. 1991/4. Л. 17).

В домашних хозяйствах держали лошадей, коров и овец, а из птицы – кур, гусей и уток. В небольшом количестве сибиряки заводили свиней («свиной держали в засаде, на улицу не пускали») (ПМА. 1991/26. Л. 74). Крупный рогатый скот пасли сами: деревни были окружены оградой-«поскотиной», а для овец нанимали пастуха, как правило, своего деревенского подростка.

При вариативности на изучаемой территории традиционных жилищ общей их чертой было наличие холодных сеней. В 1890-х гг. И. Казаринов наблюдал сельские строения при Сузунском заводе, «крытые дранью или тесом», обращал внимание на отсутствие соломенных крыш. «... пузыри, вместо стекол, в рамах – редкость. Строений порядочных довольно, а хороших немного. Больших дворов и огородов нет. Садов, кроме двух посредственных, нет вовсе. Постройки скучны... У большинства домохозяев свои бани и по преимуществу,

¹³ Банки от леденцов долгие годы хранились в семьях, т.к. в них или в бутылки складывали деньги, чтобы не съели мыши.

Рис. 25. Жилая изба рабочего Сузунского завода. Фото К.П. Зайцева, 1981 г.

так называемые, черные» [Казаринов, 1894, с. 171].

В 1980–1990-е гг. в селах Сузунского района еще сохранялись рубленые дома на высоком и среднем «подклетах» (так называли нижний нежилой этаж) (рис. 25, 26). Планировку усадеб исследователи относят к категории «крытый двор» с частичным или сезонным перекрытием пространства двора [Майничева, 2002, с. 29]. При такой планировке «двор-дом» находился под навесом и был огорожен забором с воротами (рис. 27, 28). С одной стороны имела дверь в дом, а с другой – вторая дверь для выхода в огород. В комплекс усадьбы входили: «стойка» для мелкого скота, баня и конюшня (сейчас гараж). Конструктивно жилища представлены «связными домами» (два жилых помещения, соединенные сенями) и «пятистенками» (два жилых помещения, примыкающие друг к другу). Во время ярмарки



Рис. 26. Центральная площадь п. Сузун (провода на фронт), 1916 г.



Рис. 27. Крытый «дом-двор» в п. Сузун. Фото Е. Фурсовой, 2014 г.



*Рис. 28. Резные наличники на одном из старейших домов п. Сузун.
Фото Е. Фурсовой, 2014 г.*

просторные дома легко вмещали несколько постояльцев, приезжавшим по торговым делам в сузунские села (ПМА. 1991/1. Л. 1 об., 6 об.). В конце XIX – начале XX в. «связные дома» были вытеснены «пятистенками» и «крестовиками» [Майничева, 2002, с. 39].

Нам удалось записать воспоминания о давно вышедших из употребления «окнах из брюшины», которые прибавляли «маленькими гвоздочками», об освещении избы «свечами и лучинами». Лучины делали из картошки, в которой делали углубление, куда наливали растопленный жир и вставляли тряпочку (фитиль). До 1941 г. в домах еще стояли глинобитные печи («набивали на свинку»). Внутренняя планировка походила на северо-среднерусскую: печь располагалась слева или справа от входа, по диагонали к Божнице («Святой угол») [Майничева, 2002, с. 46] (рис. 29). Иконы на Божнице ставили с восточной или юго-восточной стороны (рис. 30, 31).



Рис. 29. Русская печь в доме старожила (д. Мереть Сузунского района Новосибирской области). Фото Е. Фурсовой, 1991 г.



Рис. 30. Икона (два неизвестных святых), обнаруженная в Сузунском районе.



Рис. 31. Икона Св. пророка Илии (сибирское письмо).

Немного севернее Сузуна дома были модернизированными, но они давали представление о том, как выглядело внутренне убранство жилого помещения коренного сибиряка. По сведениям Е.С. Филимонова, печь в горнице в большинстве случаев была «голландской» и обязательно выбеленной. Традиционно «карниз печи» завешивали белыми или узорными занавесками. Стол стоял в переднем углу, а «стулья в горницах составляли большую редкость», в большинстве случаев их заменяли лавки. В горнице, кроме того, всегда помещалась кровать, «на которую укладывались одна-две перины и четыре-пять подушек». Кровать покрывали простыней и цветным одеялом. «Бока ее завешиваются ситцевыми или белыми занавесками» [Филимонов, 1892, с. 85]. Наши информаторы рисовали внутреннее убранство дома более скромным, вероятно, по причине того, что их память сохранила период обеднения крестьян, разорившихся после Первой мировой и Гражданской войн, революционного террора (первая четверть XX в.). Е.С. Филимонов же писал о благополучном периоде жизни конца XIX – начала XX в.

Бани строили во многих усадьбах, располагая их ближе к реке. В 1920–1930-х гг. бани, топившиеся «по-черному», не были редкостью. В одних селениях мужчины и женщины мылись вместе (например, соседи, мужья с женами в Верх-Сузуне), в других – отдельно (Мереть). Постепенно обычай совместного мытья ушел в прошлое, т.к. государственная политика была направлена на искоренение этого, как считалось, «безнравственного» обычая.

Как уже отмечалось, рассматриваемый район Верхнего Приобья славился массивами леса, поэтому обработка дерева и домостроение входили в число распространенных занятий, а для части населения являлись основой промысловой деятельности. Не случайно здесь сохранилось много примет и запретов, связанных с рубкой леса. Рубили на старый месяц, а на новый нет: говорили, «будет мокнуть». Лучше всего считалось рубить на «пол-луны», «на ущерб на середке». Информаторы рассказывали, что при более ранней рубке древесина будет «колоться», а при поздней – гнить. В летнее время не рубили сосну, иначе она будто бы «будет гнить». Березу рубили и летом, когда переставал циркулировать березовый сок, а потом из такой древесины делали «копылки» к саням. Березу из рощи отличали от степной березы, ствол которой считался «витым». Если во время рубки лесина застревала в ветвях стоявших деревьев, то ее браковали для постройки жилого дома, считая негодной. Запрещалось употреблять для строительства осину («плохое дерево»).

Со строительством усадеб и домов было связано множество поверий. Пожилые люди хорошо помнят о способах выбора места под постройку дома, поскольку от этого зависело качество жизни: будет ли тепло и комфортно.

«Идешь по земле босой, без рубахи, чуешь тепло, идешь – холод. От подошвы земли тепло шло» (М.М. Портнягин, ПМА. 1991/1. Л. 70 об.).

До настоящего времени бытует мнение, что нельзя строить дом на перекрестке («либо скотина не будет водиться, либо людям не поживется»), на «гривке» (небольшой горке) и в низине («семья будет несчастной») (ПМА. 1991/2. Л. 32 об.). При закладке «матки» (центрального несущего бревна) хозяин должен

был подавать строителям четверть водки. Если этот обычай не выполняли, строители могли вставить в угол дома с западной стороны горлышко от бутылки, чем «портили» избу, которая начинала «гудеть» (М.М. Портнягин, ПМА).

Сохранились традиции вселения во вновь построенный дом. Если в семье проживала старая бабушка, то она первая ночевала в новом доме с иконой, а потом присоединялись остальные члены семьи. Августа Артемьевна Маркова (1922 г.р.) рассказывала, что в Верх-Сузуне при переезде из старого дома в новый шла семейная процессия. Впереди всех несла икону самая старая женщина (как правило, бабушка), за ней в новый дом заходил хозяин семейства с хлебом-солью, следом дедушка вел телка или нес курицу, а далее – остальные. В д. Каргополовой первую ночь ночевала в новом доме кошка, а за один-два дня до переселения ставили корыто: «чтобы богато жили». Бытовало представление о необходимости переноса золы из «загнета» печи старого дома в новый.

«Золу выскребали из старого загнета и клали в новый загнет. Загнет сразу за заслонкой».

Другой обычай заключался в переносе в новый дом остатков готового теста («выскребешь из квашенки»). Специально выпекали несколько булок: одну клали в погреб, другую – под матицу, третью – в стайке, «под жерди, чтобы скот велся» (ПМА. 1991/1. Л. 29 об.). В д. Мереть «к заходу в избу подкову прибьют под порогом» (ПМА. 1991/1. Л. 73).

Распространены поверья о домовом-«соседушке», который выбирал «масть» животных по своему вкусу.

«Корову соседушка полюбит, корова сытая, справная. Не в масть корова – худая, как ни кормишь» (М.М. Портнягин, ПМА 1991/1, л. 73).

«Соседушку» как члена семьи звали переехать вместе с собой. Для этого пекли хлеб-соль, резали его на четыре части и раскладывали на четыре стороны света и под матку со словами:

«Соседушка, братанушка пойдем к нам в ново место» (Е. Некрасова, ПМА. 1991/2. Л. 17).

Местом обитания «соседушки» считалась ямка в «голке». На новом месте говорили, обращаясь к еде:

«Братушка, братанушка, соседушка полюби нас» (Е. Некрасова, ПМА. 1991/2. Л. 17).

Аналогичным образом говорили в хлеву:

«Братушка, соседушка полюби мою скотинушку черную, красну...»

При покупке-продаже дома покупатели следили, чтобы в доме были оставлены стол, икона и заслонка от печи («для счастья») (Е. Некрасова, ПМА. 1991/2. Л. 17 об.). Заслонку от печи, кухонный нож и кочергу выбрасывали из окна на улицу в случае града: «чтобы не побил посевы» (Е. Некрасова, ПМА. 1991/2. Л. 17 об.).

Семейные ценности были ориентированы на чистоту и незыблемый порядок в доме. Не чужды были сибирякам представления о прекрасном, которые выражались в декорировании помещения любимыми растительными орнаментами, лубочными

картинами нравоучительного и религиозного содержания. Е.С. Филимонов писал: «Жилище старожила-сибиряка всегда чисто и опрятно. Почти половина всех домохозяев имеет при своих жилищах, помимо избы, горницу. Последняя бывает или оштукатурена или покрыта обоями. Но всего чаще стены обиваются досками или же оклеиваются холстом. В последнем случае они разрисовываются различного рода фантастическими цветами. Эти цветы рисуются в не менее фантастических банках, иногда с различного рода надписями на последних (например, “Сия банка с цветом Служит красным Девицам придметом”)¹⁴. Пол и потолок горницы бывает или выкрашен или тщательно выскоблен. Дверь горницы в таком случае во всю ее величину украшается целым букетом цветов. Этот букет обязательно изображается стоящим в банке, на которой отмечается или год постройки дома, или имя маляра-рисовальщика (например, “Рисовал Анатолий Пупков”). В случае отсутствия разрисовки стен, последние украшаются картинами, до которых сибиряки-старожилы необычайные охотники. Все картины лубочные. Но в выборе их у сибиряка развито гораздо больше вкуса и понимания, чем у крестьянина Европейской России. Портреты Государя, Государыни и Наследника-Цесаревича можно видеть буквально в каждом доме. Между картинами религиозного содержания очень много римско-католических с латинскими надписями. Сравнительно большое распространение последних объясняется большим изяществом рисунка и лучшим его выполнением по сравнению с русскими рисунками лубочного рынка. Между рисунками кое-где встречаются фотографические портреты томского благочестивого старца Федора Кузьмича» [1892, с. 84, 85].

Интересно, что впечатления норвежского ученого Ганстеена, путешествовавшего по Западной Сибири в 1828–1830-х гг., перекликаются с вышесказанным: «Они (сибиряки. – Е.Ф.) изысканно опрятны, их комнаты в буквальном смысле выскоблены. Большими ножами они скоблят полы, перегородки, окна, скамьи и пр., которые, таким образом, всегда кажутся новыми» [ГВ, 1874, № 40, с. 5].

Наши полевые материалы подтверждают наблюдения путешественника. Действительно, согласно многочисленным сообщениям, весь дом полностью мыли («шоркали») два раза в год – перед Пасхой и накануне зимы, готовясь к Рождеству.

«Пол шоркали на коленках с хвощем и песком. В сенках скаблили ножом, и всю зиму в сенках не мыли. Как суббота – стирали, пол мыли» (Т.А. Муровцева, ПМА. 1991/1. Л. 7).

По уверениям информаторов, пол стали красить не ранее 1950-х гг. Завышенные требования сибиряков-старожилов к обустройству жилища и чистоплотности быта нередко служили камнем преткновения во взаимоотношениях с российскими переселенцами, которых обвиняли в недостаточной аккуратности, совместном проживании с животными и пр. («морговали российскими»).

Традиционная одежда, наряду с занятиями и жилищем, является важным этнографическим источником. В этнических костюмах закодировано происхождение

¹⁴ Цветы в вазоне были излюбленным мотивом крестьянского декорирования в XVII – начале XX в. [Каплан, 1961, с. 28].



Рис. 32. Фотография из семейного альбома З.П. Леконцевой.

ние народа, история его контактов и взаимодействий. Судя по рассказам информаторов, в конце XIX – начале XX в. женский гардероб «чалдонки» (сибирячки) составляли наряды из покупных тканей отечественного и импортного фабричного производства – гаруса, кашемира, шелка, газа, кружева, ситцев. Однако для пошива повседневной и рабочей одежды традиционно использовались дмотканые холсты. Купцы приобретали товар на известных европейских мануфактурах, продукция которых отличалась высоким качеством и богатым ассортиментом. Сибирские (алтайские) крестьяне одевались не хуже, а, может быть, даже лучше европейских [Гальских, 1992, с. 84]. Покупная одежда или одежда из фабричных тканей составляли предмет гордости семьи. Основными поставщиками готового платья в Сибирь были Москва и Нижний Новгород. В 1899 г. сарафаны шелковые стоили 1–5 руб., штофные – 3–20 руб., парчевые – 5–50 руб. «Шубейки»¹⁵ продавались от 50 коп. до 5 руб., а бархатные варианты – 2–10 руб. Полный мужской костюм стоил 6–15 руб., сюртук и жилет – 11–20 руб., пиджак с жилетом – 4 руб. 70 коп. [Гальских, 1992, с. 84; Гулишамбаров, 1902, с. 21].

В 1910-х гг. в Нижнем и Верхнем Сузунах и д. Тарадановой сарафаны входили в костюм только пожилых женщин («больше старух»). Молодые, как это можно видеть на старинных фотографиях, отдавали предпочтение *платьям на кокетке или кофте с юбкой* (рис. 32). Аналогичные комплексы одежды есть на

¹⁵ Возможно, это – нагрудная одежда в виде короткого сарафана.

фотографиях из архива И.Г. Аншукова, где представлены костюмы Спасской волости Тотемского уезда Вологодской губернии (Кокшеньга).

В Сибири молодые женщины и девушки носили «платья кисейные», «платья с лифом в шесть полос» с оборками и кружевами по низу подола и рукавов, а также по линии кокетки. Заметим, что термин «платье», отмеченный в литературе как принадлежность городского костюма, не считается в русском языке поздним явлением. Например, «платье» в значении одежды вообще много раз упоминался в Онежских былинах [Онежские былины..., 1950, с. 423, 425, 438]. Это была одежда для праздников («к обедне») и прогулок, когда важно было иметь «переменное платье» (по сравнению с простым, будничным). У зажиточных сибиряков платье считалось и свадебной одеждой. К Пасхе девушки наряжались в шелковую или кашемировую одежду. При этом информаторы подчеркивали не столько вид одежды, сколько дорогой покупной материал. Девушки украшали себе платья вышивкой по груди и боковым карманам («кармашки»). Фигурная застежка на пуговицы шла вдоль плеча, проймы и сбоку. Женщины носили по праздникам такие нарядные платья, как, например, «буклеево синее» или «шерстяное зеленое».

«По груди склады, укладывали лифтик, подол из прямых полотен с большой подбойкой (подкладкой по низу. – Е.Ф.), чтобы не мялся. Вокруг ошейника тоже набирали складки» (Е.Д. Гуренова, ПМА. 1991/1. Л. 12).

«Сарафаны с рукавами» (т.е. платья) были доступны не всем, а «молодым да богатым» (А. Некрасова, ПМА. 1991/26. Л. 56 об.). В семьях старообрядцев этот вид одежды распространился значительно позже. Молодым девушкам еще в 1920-х гг. не разрешали делать модные в то время оборки к платьям, что объяснялось их «греховностью».

«Бабушка говорила – это великий грех!» (М.С. Сотникова, ПМА. 1991/21. Л. 1).

Это надо понимать в том смысле, что платья приобретали слишком «мирской» вид.

Материалы по костюму демонстрируют много общего с севернорусскими традициями данного и более ранних периодов. Это прослеживается и в терминах, которыми пользуются информаторы при его описании [Волков, 1875, с. 4; Васильев, 2001, с. 51, 52]. Для сравнения приведем описание женской одежды Кадниковского уезда Вологодской губернии: «По праздникам молодые женщины надевают сарафаны или платья, фартук и на голову повязывают ситцевый или шелковый платок. Есть много сарафанов и платьев шерстяных, а частично и шелковых. На шею надевают бусы разных цветов. Любят носить кольца» [Волков, 1875, с. 4]. «Сарафан представляет юбку, собранную мелкими складками и пришитую к тесьме. От тесьмы через плечи спереди назад идут проймы, напакки или намышки. В подгородных деревнях сарафан носят одни бабы; девицы же носят ситцевые платья с кофтами...» [Иваницкий, 1960].

Для изучаемого времени в регионе были известны просторные платья с рукавами типологически более раннего вида. В кержацких деревнях Нижний Сузун и Бобровка старушечьими и старообрядческими (поморского согласия) считалось

платье, которое называли «сарафан с рукавами», «халадай» (А. Некрасова, ПМА. 1991/26. Л. 56 об.). В тех районах, где термин «халадай» бытовал, под ним понимали старинное «городское» платье с рукавами. «Халадаи» шили «кошенными по бокам»: для праздников – из хорошего шелка или реписа (плотная хлопчатобумажная ткань), для будней – из холста и «синеньких, бусеньких (серых. – Е.Ф.), дешевеньких тканей». Приведем воспоминания об этом виде одежды:

«Боры по груди. Спереди и сзади прямо, в боках перекосят. Тетка с поясом и фартуком носила, боры заберет на спину» (Е.Д. Гуренова, ПМА. 1991/26. Л. 12).

Нам удалось увидеть и описать «халадай» у его хранительницы из Сузуна. Он изготовлен в конце XIX в. из полушелковой ткани светло-коричневого цвета с разбросанными по полю цветами, вышитыми гладью. Скроен «халадай» на кокетке с плечевыми швами, имеет длинные, суживающиеся книзу рукава на манжете (с двумя клиньями). Широкий подол сшит из трех полотен, два из которых составляют переднюю часть и частично переходят на бока. Третье полотно раскошено в виде двух трапеций, которые пришиты прямыми срезами к первым двум, а косыми соединяются на спине. Подол собран в складки по линии кокетки. Описанный вид одежды создавал «закрытый» женский облик: были скрыты от глаз не только



Рис. 33. Девушка в «халадае» (п. Сузун, 1991 г.).

а – вид сбоку; б – вид сзади.



Рис. 34. Фрагмент экспозиции Сузунского музея. Фото Е. Фурсовой, 2014 г.

формы тела, но и шея, ноги, руки до «косточки запястья» (рис. 33, 34). Не удалось выяснить, как точно подпоясывали такую одежду. Одни информаторы говорили, что подпоясывались поверх «халадая», а другие утверждали, что пояс располагался под подолом.

Локализация термина и этого вида одежды связана с Алтайским горным округом и прилегающими районами (в т.ч. с г. Камень-на-Оби). Носителями являлись старообрядцы – выходцы из Вятской губернии и северных районов Европейской России. В восточном направлении «халадаи» были известны в Енисейской губернии. Алтайские переселенцы принесли их даже в Приморье [Сабурова, 1972, с. 114; Фурсова, 1997, с. 49; Кобко, 2011, с. 613]. Н.А. Иваницкий писал о «холодниках» в виде шелковых сарафанов на легкой подкладке как традиционной одежде крестьянок Вологодской губернии [1960].

До распространения праздничного комплекса городского вида – кофты с юбкой – в сибирской старожильской среде эти виды одежды шили из холста или шерсти в качестве повседневных и рабочих (рис. 35–38). Об этом свидетельствуют архивные материалы и некоторые сообщения информаторов [Фурсова, 1998б, с. 468]. Н.И. Лебедева и Г.С. Маслова считали, что комплекс с юбкой был характерен для военно-служилого сословия, сформировавшегося в XVI–XVII вв., контингент которого непрерывно пополняли казаки [1967, с. 201]. Распростра-



Рис. 35. Домотканая шерстяная юбка (Сузунский краеведческий музей).



Рис. 36. Крестьянка в повседневном костюме (Сузунский краеведческий музей).

нение юбок (в их числе т.н. «сукманок») в Тотемском, Вологодском, Кадниковском и Вельском уездах Вологодской губернии этнографы связывают с белорусским и смоленским влиянием [Маслова, 1973, с. 78]. Новый, невиданный комплекс одежды с юбкой не мог неизвестно откуда «заскочить» в крестьянский гардероб сибирячек, во всяком случае не из модных журналов того времени. Вероятно, комплекс был принесен в Сибирь выходцами из соответствующих областей Европейской России.

В Сибири «бористые» юбки носили с кофтами, застегивавшимися спереди или сзади. На дореволюци-



Рис. 37. Девушка в праздничном костюме (Сузунский краеведческий музей).



Рис. 38. Девушка в праздничном костюме (Сузунский краеведческий музей).

онных photographиях можно увидеть женщин в кофтах, заправленных в юбки (если кофту шили на кокетке, то с воротником-стойкой и застежкой спереди до шва кокетки), а также в кофтах навыпуск (с плечевыми швами, отложным воротником и застежкой по всей длине) (см. рис. 32). По низу юбки украшались оборками-«уборками», поэтому, рассказывая про такую юбку, пожилые женщины обычно говорят «юбка с уборкой».

В семье сибиряков Гуруновых сохранилась девичья кофта свекрови Анастасии Николаевны Горюновой (1876 г.р.), которую берегли почти сто лет (рис. 39). Распашная спереди кофта сшита из синей хлопчатобумажной ткани «в диагональ». Рукава немного кошенные, втачные, присборенные у плеча, оканчиваются у запястья широкими манжетами с застежкой на две пуговицы. От плечевых швов и горловины простроены четыре складки. Кофта имеет два воротника: стойку и матросский, вшитый в плечевые швы и отделанный белым покупным кружевом.



Рис. 39. Кофта Анастасии Николаевны Горюновой из д. Нижний Сузун, изготовлена в 1890-е гг. Фото Е. Фурсовой, 1991 г.

Мария Семеновна Кузнецова из Нижнего Сузуна вспоминала, что юбки носили «с кофтами с ашлагами». В старообрядческую среду новые виды одежды внедрялись с большим трудом: когда мама нашего информатора М.С. Сотниковой сшила себе кофту с застежкой на спине, то ее бабушка «оттаскала за волосы» (ПМА. 1991/21. Л. 5 об.).

Многие собранные нами материалы соответствуют наблюдениям уже упомянутого путешественника Ганстеена, которого восхищали не только красота, но и природное здоровье сибирячек: «Женщины зимою и летом ходят в одних холстинных рубашках и юбках, босиком. Если надо оставаться на дворе несколько времени, то они накидывают меховую шубку и надевают башмаки; чтобы только пробежать, они остаются в том же самом костюме, как и дома, и босиком прогуливаются по снегу...» Он вообще много пишет о грациозности и природной красоте сибиряков: «Сибиряки считаются самым красивым народом в России и я, со своей стороны нахожу, что это совершенно справедливо». В описании Ганстеена присутствует упоминание о такой женской одежде, как «помочи, которые были застегнуты у пояса и на спине и, соединяясь на груди, казались небольшим корсажем». Видимо, иностранец увидел сарафан «с грудкой» или лифом, хорошо известный на Русском Севере (особенно в Псковской области) и у севернорусских переселенцев Сибири начала XX в. [ГВ, 1874, с. 5; Ганцкая и др., 1960, с. 46, 55, 60, 66].

Сибирячки (не «чалдонки») деревень Малышево, Мало-Малышовка, Каргополово и Мереть сарафаны звали «дубасами». Мария Алексеевна Усольцева (1898 г.р.) о «дубасах» слышала только от своей матери: «Мама так оболокалась». Сама же она носила в праздники платья, а в будни – сарафаны:

«Дома в сарафане, а куда идти – в платье. Сарафаны с застежкой до талии».

«Дубасами называли будничные сарафаны из холста, товара. Смертные дубасы шили из белого холста» (К.Я. Карпова, ПМА. 1991/21. Л. 10).

В д. Малышевой такие сарафаны имели кошеные подолы на узких лямках, которые считались для конца XIX в. устаревшей одеждой, а ранее шились из холщевого полотна (А. Некрасова, ПМА. 1991/26. Л. 56 об.). По воспоминаниям старообрядки Е.М. Некрасовой из д. Каргополовой, «дубасами» называли сарафаны выходцы из Вятской губернии, которые шили их из пестряди в клетку или полоску (ПМА. 1991/21. Л. 11 об.). В д. Тарадановой и Каргополовой местные сарафаны называли «клиниками» или «косоклинниками». Они сохранились в памяти людей как одежда бабушек.

«Мать не носила, а бабушка надевала ситцевые косоклинники без рукавов» (М.С. Сотникова).

Можно было услышать воспоминания о сарафанах на лямках, с собранными складками на груди («под вид тальяночки»). Широко распространенное в Сибири название «дубасы», вероятно, берет начало от коры дуба, из которой получали красящее вещество. В Сибири дуб заменили тальником и другими красками



а



б



в



г

Рис. 40. Сарафанные комплексы из шелковой ткани (а, б), рисунок (в) и фрагмент вышивки (г).

а – Новосибирский государственный художественный музей; б–г – Новосибирский государственный краеведческий музей.

[Фурсова, 1997, с. 51]. Такой вид сарафана нам не встретился на изучаемой территории, но, судя по описаниям, он близок к сарафанам вятско-пермского типа, хранящимся в музейных фондах Кирова, Вологды и Новосибирска (рис. 40, 41).

Еще в 1860–1890-х гг. в д. Малышево сарафаны на кокетке («с перелинкой») называли, согласно широко распространенному в Сибири среди старообрядцев обычаю, «горбачами», а в Мерети – «горбунцами» (А.А. Агарина, ПМА. 1991/21. Л. 34). «Горбач» носила бабушка нашего информатора Татьяны Яковлевны Михеевой (1928 г.р.), но уже «ни она, ни мать не носили». Анистья Андреевна Агарина рассказывала, что «горбунцы» донашивали старухи в первые десятилетия XX в., но ее мать уже ходила в платьях. В качестве будничной одежды «горбачи» шили из простого бумажного материала или холста, а как праздничную,



Рис. 41. Образцы севернорусских сарафанов из собраний Тотемского (а) и Кировского (б) государственных краеведческих музеев, а также схема их кроя (в).



Рис. 42. Костюм старообрядки в сарафане-«горбаче», 1991 г.

«моленную» – из шерсти или шелка. Если покупная ткань была широкой, такой сарафан не раскашивали, но «косили из холста», ширина которого не превышала 30–40 см (рис. 42).

Сарафаны надевали в комплексе с рубахой-«рукавами». Собственно «рукавами» назывался верх, сшитый из сатина или ситца. Низ-«становина» изготавливался из холста (рис. 43). По мнению многих исследователей, указанные термины связаны с землями новгородской колонизации, т.е. имеют севернорусское происхождение [Липинская, 2011, с. 275].

«Рубахи носили холщева, если становина бело-красна, то рукава розовые,



а



б

Рис. 43. Девушка в рубахе с пестрядинной становиной (Сузунский краеведческий музей).

а – вид спереди; б – вид сзади.

с маржетиками, есть у кого – и кружевца пришьют. Рукава прямые» (Е.Д. Гуренова, ПМА. 1991/1. Л. 11).

Каких-либо особенностей конструкции, которые были бы важны для этнокультурной идентификации, информаторы не помнят. Однако из детальных расспросов выяснилось, что в комплексе с сарафаном носили рубаху поликового покроя.

«Рубахи со вставками на плечах носили с сарафаном. Борики налажены вокруг ворота, с вышивкой» (Л.П. Дедюхина, ПМА. 1991/26. Л. 51 об.).

Таким образом, нижняя одежда до начала XX в. сохраняла терминологию и крой традиционной славянской рубахи. Пожилые женщины вспоминали также различия праздничной одежды, прежде всего касавшиеся цветовой гаммы. На Пасху надевали новые нарядные костюмы ярких красно-оранжевых расцветок. Утром на праздник Ивана Купалы носили одежду «простую», т.е. не очень нарядную, т.к. было принято обливаться. После купаний снимали мокрую одежду, а надевали «то, что получше» (М.А. Усольцева, ПМА. 1991/26. Л.61).

Праздничный женский костюм включал фартук «с грудкой», вышитый понижу и украшенный «самовязанным» кружевом «низиком». Рабочий фартук шили из холста. Многие женщины признавались, что «любили фартуки до смерти», но их запрещали надевать с «моленной» одеждой. Запрет касался также погребального костюма.

«В смертном нет фартука и молиться в фартуке тоже грех» (Е.А. Пестерева, ПМА. 1991/21. Л. 37).

На полевые работы надевали холщевые «нарукавники» длиной до локтя.

Деревенское общество, в соответствии с обычаем, разрешало девушке носить только одну косу, украшенную по праздничным дням лентами («коса с розовой ленточкой», «на конце бантик»). Пожилые женщины вспоминают, что их жестко наказывали отцы за увлечение модным и, казалось бы, весьма невинным «подстриганием бачков» (прядей волос по бокам) и пр. В церковь девушке полагалось набросить шаль или кружевной шарф, располагая один конец на груди, а другой на спине. Просватанные девушки украшали голову гребенками с бантами. М.С. Сотникова рассказывала, что в д. Тараданово в такие гребенки продевали желтые шелковые ленты и завязывали их бантами: «Втыкали в голову – значит я невеста!» Для украшения головы готовили две-три таких гребенки, повязывали два больших банта у основания косы и на конце, по очелью украшали цветами. Про невесту говорили, что «всю неделю голова цветами убрана».

Различие девичьих и женских головных уборов уходит в глубокую древность, хорошо прослеживается на материалах предшествующих эпох (о великоустюжских образцах см.: [Просужих, 1993, с. 81]). Женские головные уборы сузунских крестьянок отличались от девичьих и разнились в зависимости от назначения: в праздники повязывали на голову «хорошие полушалки», в будни – «платки». В первой четверти XX в. старухи-старообрядки носили особые чепцы-«шашмуры» (рис. 44). В более раннее время, согласно данным интервью, женщинам полагалось носить «шашмуры» повседневно, а по возвращении «от венца»



Рис. 44. Женщина в головном уборе – «шашмуре», 1991 г.



Рис. 45. Женский головной убор из г. Каинска (Куйбышева) (Новосибирский государственный краеведческий музей).

их головы венчали «бэргалки». Надевали «бэргалку» на голову невесты во время смены прически на женскую («окручивание»), накрывая при этом шалью. «Бэргалка» представляла собой круглый чепец высотой 15–17 см, обшитый кружевами «на проволоочье» и разноцветными бантами на макушке (ПМА. 1991/21. Л. 33 об.). Судя по описанию, выглядели они примерно как «наколок» из Каинского уезда (рис. 45). Кружева такого убора обрамляли лицо невесты в первый день свадьбы. По мнению некоторых пожилых женщин, такие шапочки носили выходцы из богатых семей. Их передавали по наследству.

«У богатых бэргалкой окручались» (Л.П. Дедюхина, ПМА. 1991/26. Л. 48).

Л.П. Дедюхина вспоминала, что в 1924 г. ее окручивали «золовкиной бэргалкой». На второй день свадьбы молодая уже надевала неукрашенный женский убор – «шашмуру», который должна была носить всю оставшуюся жизнь. По очелью «шашмуры» располагался специальный твердый жгут – «каралька», «кишка» (из скрученных старых тряпок), при помощи которого голова приобретала необходимую форму (см. рис. 44). Поверх «шашмуры» повязывали платок концами назад и затем кружевную «катетку» или шаль концами вперед. Если в семье не было «бэргалки», то «окручивали шашмурой» и платком с узлом сзади.

«Шаль на угол сложишь и заколешь булавкой – на праздник, в церковь» (Л.П. Дедюхина, ПМА. 1991/26. Л. 49 об.).

Анфиса Андреевна Некрасова (1910 г.р.) из д. Малышево рассказывала, как ее дядя пришел пешком из «германского плена» и всем племянницам принес в подарок булавки в виде иголки с шишечкой на одном конце, которые использовали для закалывания шалей.

«Бэргалки» в качестве убора первого свадебного дня бытовали в основном в семьях православных христиан официальной церкви. Старообрядки, по словам информаторов, их знали, но не надевали.

«Мать и бабушку окрутят шашмурой, сверху платочек концами назад, по-верх полушалок, катетка. В избе-то в одной окручке ходишь» (М.С. Сотникова, ПМА. 1991/1. Л. 87 об).

Интересно, что инициаторами небрежения стародавними законами в 1920-х гг. часто становились мужчины. Так, молодые мужья настаивали на отказе от ношения «шашмуры».

«Утром я одеваю шашмуру, а муж сдергивал» (М.С. Сотникова, ПМА. 1991/26. Л. 87 об.).

Девушкам, родившим детей вне брака, полагалось носить «девичью» прическу в виде одной косы, но закрученной в узел.

Таким образом, названия и типология женских головных уборов близки севернорусской и уральской традициям, однако имели выраженную местную специфику. Например, «шашмуры» были не твердыми, а мягкими шапочками. Не использовались термины «моршни», «наколки» и пр. [Ефименко, 1877, с. 50; Чагин, 1991, с. 66, 70].

Сибирские мужчины носили рубахи-«косоворотки», сшитые из клетчатой «пестрины» или белого холста (рис. 46). Делали рубахи с «косым воротом-ошейником» и застежкой-«приполком» на пуговицах. Рукава прикреплялись к стану через вставки-«ластовки» под мышками.

«Всегда на левую руку и продольной воротник и приполлок» (Е.Д. Гуренова, ПМА. 1991/26. Л. 11).

Под «пазуху» рубахи вставляли «ластовки с вымами» (видимо, подкладка, подрезанная фигурно).

Е.С. Филимонов в 1892 г. констатировал, что сибиряки «очень заботятся о своем костюме». В этом отношении он даже противопоставлял сибиряков переселенцам. В воскресные дни местные жители надевали «обязательно красную рубаху, плисовую поддевку и такие же шаровары» [Филимонов, 1892, с. 84]. Согласно полевым материалам, мужской праздничный костюм был более разнообразным по используемым тканям (вид, расцветка) и орнаментике. Праздничные рубахи из белого холста парней и молодых мужчин отличались тем, что были украшены вышивкой по воротнику-«ошейнику», «приполку»¹⁶, грудке и подолу. Вышивали красными, черными и голубыми хлопчатобумажными или шелковыми нитками.

«Мужики-то хорошо ходили в праздник. Ребята в сатиновых розовых, голубых, сиреневых (рубахах. – Е.Ф.). Мужики носили синие, черные, бордовые сатины. В будни в чем попало – кто пахал, кто сеял, кто рыбачил... Если сатин – красным вышивали, голубой – черным вышивали. Ошейник, грудь

¹⁶ Приполлок – разрез-застежка по груди.



Рис. 46. Мужской праздничный костюм (Сузунский краеведческий музей).

вышивали шелком голубым, красным в стебель. Нитки красные, черные – вышивали крестом». (Е.Д. Гуренова, ПМА. 1991/1. Л. 11).

Четко расписанные правила размещения вышивки, цвет ниток и техника свидетельствуют об устоявшейся традиции. Н.П. Железнов делился воспоминаниями о том, что, если у парня не было хорошей вышитой рубахи и тканого пояса, то его считали «неряхой», не ценили девушки («и не парень вроде»). Когда в 1910–1920-е гг. распространились пиджаки городского вида, то их носили поверх косовороток или рубах с прямым разрезом-застежкой по груди (ПМА. 1991/21. Л. 19).

Рубахи носили в комплекте с кошенными штанами из пестрины («с ластовкой»). Штаны затягивались на бедрах внутренним пояском-«ошкурком». В изучаемое время такие штаны считались нижними (трусы или плавки стали известны после 1940-х гг.). Поверх них наде-

вали «брюки» из покупного материала или окрашенного холста. По праздникам наряжались в широкие «шаровары» со штанинами прямого покроя. Такие шаровары носили отцы и свекры поколения людей 1910–1915 годов рождения.

В семьях старообрядцев самотканые в полоску или серые льняные штаны пожилые люди носили как повседневные, домашние. Про яркие «пестринные» штаны вспоминали, что они выглядели «шибко баскими». При поездках в дальнюю дорогу – в город, в лес за дровами, за соломой – мужчины надевали «чембары» из грубого «пачесного» льна. «Чембары» были удобны при ходьбе по глубокому снегу, т.к. их натягивали поверх валеной обуви – «пимов». П.Ф. Пирожков писал, что таким образом наряжались на зимнюю рыбалку: «На них (четырех братьях Бобровых. – Е.Ф.) овчинные полушубки, заправленные в чембары. Чембары – это широкие холщевые штаны, которые сибиряки надевают поверх обуви и в них же заправляют верхнюю одежду. Удобно и тепло – одежда не болтается

и ниоткуда не поддувает» [1978, с. 100]. В межсезонье в них же заправляли «тужурки». «Тужурка» представляла собой род куртки, стеганой на шерсти (более ранние образцы) или вате (с 1950-х гг.).

Верхняя одежда для «управления по хозяйству», хотя выглядела простой, но была функциональной и необходимой частью гардероба. Чтобы успевать по хозяйству, ухаживать за скотом и многочисленной птицей, нужно иметь немаркую и недорогую одежду, которую можно легко выбросить в случае негодности, без труда сбросить и надеть по возвращении в избу. И еще одно требование должно было выполняться: широкий диапазон возможного применения в зависимости от температурных условий. Эта одежда должна подходить и для межсезонья, и для прохладного лета, и для зимних морозов. Таким требованиям отвечали «шабуры» (Верх-Сузун, Нижний Сузун) и «зипуны» (Малышево, Тараданово), сшитые в виде распашных халатов. В них хозяйствовали мужчины и женщины. «Шабуры» шили из полушерстяной домотканины, а «зипуны» – из чистой шерсти.

«Зипун не промокат, как кошма. В нем ящики ездили и спали» (Н.П. Железнов, ПМА. 1991/2. Л. 27 об.).

Пастухи, как и все не очень состоятельные селяне, носили в качестве повседневного костюма «шабуришку и тканые брюки».

Неустойчивую привязку имел термин «бешмет»: в одних случаях так называли овчинную шубу для зимы, в других – войлочный распашной халат. Красивыми и дорогими считались «бешметы» с опушками и тесьмой по застежке и карманам. Такая одежда была известна еще во второй половине XIX в. (носили родители и деды информаторов). В д. Тарадановой «бешметом» называли одежду казака в виде плаща-накидки. Впрочем, носили ее и крестьяне поверх полушубков в снежную погоду или пургу.

«Башлыком» называли зипун из скатанной шерсти с капюшоном. Капюшон закреплялся «ластами» (завязками) и не спадал при верховой езде. Термин «поддевка», упоминаемый Е.С. Филимоновым для Спасского участка Каинского округа в качестве присутственной одежды [1892, с. 84], в исследованном нами районе не встретился. Вместе с тем, терминология и некоторые виды мужской одежды (бешметы, шаровары, куртка-тужурка) обнаруживают сходство с костюмом донских казаков [Донские казаки..., 1998, с. 376].

Подобно русским в других областях России, в длительных поездках зимой сибиряки носили длинные шубы и короткие полушубки из овчины (рис. 47). Праздничными считались новые шубы, отороченные по краям и низу. В дальнюю дорогу надевали овчинные «тулупы» шерстью вниз. Они имели высокий воротник, заменявший капюшон. В сильные морозы утеплялись длинными «тулупами» из овечьих, волчьих и собачьих шкур шерстью наружу. В 1910–1920-х гг., видимо, под влиянием российских переселенцев и привезенных ими традиций, стали распространяться «борчатки» – отрезные и соборенные по талии полушубки. После Великой Отечественной войны появились стеганные на вате телогрейки,



Рис. 47. Образцы мужской и женской верхней одежды (Музей А.С. Пушкина, г. Торжок).

называемые «куфайками». Головными уборами в теплое время года служили картузы и фуражки, а зимой – меховые шапки-«ушанки». При посещении церкви и даже подходе к храму и перекрещивании мужчина снимал шапку. Как известно, обычай обнажать голову у мужчин всегда означал покорность и послушание, приведение своей воли в подчинение. Требовалось снимать головной убор и при входе в дом. Насколько это было строго, можно судить по судебному разбирательству 1912 г. в д. Маюрово Битковской волости. Здесь один крестьянин был избит за пренебрежение этим

законом. Привлеченные к ответственности люди объясняли свой поступок так: «Дом не кабак, зачем в шапке?» (ГАНО. Ф. 38. № 87. Л. 1, 1а).

По телу и по одежде подпоясывались поясом, делая петлю справа. По телу «поясья» крутили из двух нитей поскони, конопли – «скали в обратную сторону, наотмашь». В д. Малышево рассказывали, что такие «поясья» плели на руках из грубой шерсти домашнего изготовления: «жички зеленые, красные, алые с кисточками поверх». «Поясья» надевали, например, в случае болезни, а пожилые носили их повседневно. Женщины подпоясывались «опоясками выкладными», т.е. ткаными закладной техникой. «Крученые» пояса с кисточками покупали на ярмарках. При этом узорные пояса считались праздничными, а будничными называли «крученые, без узоров, белые» пояса (ПМА. 1991/26. Л. 23 об.). Распространенными считались тканые продольными полосками пояса, называвшиеся в д. Тарадановой «покротками». Их ткали примерно в два пальца шириной на ткацких станках («просновочки разного цвета»). Мужчины для подпоясывания одежды использовали тканые на ткацком станке «опояски» (рис. 48). Обязательно подпоясывали детей по рубашке или платью, хотя они, судя по воспоминаниям, часто теряли «опояски». Совершенно очевидно отрицательное отношение к людям, ходившим без пояса. Про них народная молва говорила: «У нечистой силы натокались!» (т.е. научились).

Рис. 48. Опоясок домотканый, мастерица Жукова Евдокия Ксенофонтовна, 1920-е гг. (Сузунский краеведческий музей).



Аналогичные традиции существовали на Русском Севере, где пояс «считался священным предметом и талисманом против нечистой силы... не снимался ни днем, ни ночью» [Ефименко, 1877, с. 163]. Названия поясов разных техник исполнения («покромки», «опояски») совпадают с терминами, бытовавшими на Среднем Урале [Чагин, 1991, с. 71].

Само собой разумеющимся было ношение на шее креста. Пожилые люди не разрешали ни детям, ни молодежи носить цепочки, но кресты держались на плетеных «подцепках», «торочках», «плетешках» (вариант плетения «петелька в петельку»), «гайтанах». Современные пожилые люди сами «скут» себе тесемки для ношения креста из покупных нитей.

«Гайтан соскала, грех на цепи носить» (Е.А. Пестерева, ПМА. 1991/2. Л. 35).

В качестве старинного атрибута цепочка с крестом («гайтан») описана в «Словаре вологодских говоров» [1983, с. 108].

Ввиду того, что на территории Сузунской заводской волости проживало много старообрядцев, исповадавших аскетичное отношение к внешнему облику, здесь были не в ходу разного рода украшения.

«Мать носить не разрешала серьги» (Е.Н. Шишова, ПМА. 1991/1. Л. 57 об.).

Несколько информаторов объясняли «греховность» серег необходимостью прокалывать уши («грех прокалывать дед сказывал»). М.С. Сотниковой бабушка поясняла, что серьги носить грешно, т.к. «на том свете лягушки будут болтаться на ушах» (ПМА. 1991/21. Л. 7 об.). Аналогичным выглядит объяснение про запрет на ношение бус («на том свете змеи будут болтаться») и гребешков в волосах (ПМА. 1991/21. Л. 7 об.). Однако упоминания о бусах, серьгах и гребешках как предметах декора встречается в воспоминаниях и сибирячек православного вероисповедания, и старообрядок. Например, о стеклянных бусах-«бисерах» хорошо помнила М.А. Усольцева (ПМА. 1991/26. Л. 59 об.). Очевидно, эти украшения входили в комплекс праздничного костюма, т.к. будни женщин были заняты хозяйственными работами и прядением.

Приверженцы официальной православной церкви носили на службу нарядную, но строгую одежду без обильного декора и разного рода аксессуаров. Так, мать Е.М. Некрасовой в церковь шла в юбке из коричневого кашемира с «хвостом», бордовой кофте с застежкой сзади (не заправлялась), а голову покрывала

зеленым полушалком с кистями. «Моленная» одежда старообрядцев соответствовала традиционному комплексу с сарафаном. Старообрядческие наставники (беспоповские, поморские) на молениях были одеты в кафтан, как правило, сшитый из шерсти или черной хлопчатобумажной ткани («бумажного материала»). Во всех этнокультурных группах совершенно исключалось ношение фартуков, не приветствовалась и осуждалась неопрятность.

«Ежели я походила, обязательно перед молитвой надо постирать, сполоснуть, чтобы чистое все было» (М.С. Сотникова, ПМА. 1991/2. Л. 1).

У православных сторонников официальной церкви погребальной одеждой служил венчальный костюм.

«В котором платье венчан, в том и хоронить надо человека» (М.В. Чанова, ПМА. 1991/21. Л. 40 об.).

Погребальную одежду («смертная лапотья») местные старообрядцы готовили специально. Шили ее заранее из белого холста.

«В белом только хоронить, ни красного, ни черного».

Во время экспедиционных работ 1980-х гг. нам удалось увидеть комплекты погребальной одежды, включавшие «пропускную рубаху» (без плечевых и прочих поперечных швов, т.е. туникообразную) из «зонта» (хлопчатобумажная ткань белого цвета), плетеный пояс (из полосок той же ткани), чулки, тапочки, «покрышку» (покрывало со спины и на грудь типа белой простыни), 12 метров полотенчатой ткани. Далеко не у всех в комплекте имелся «саван» – накидка в виде длинного капюшона, в который укутывали умершего с головы до ног. Его готовили в обязательном порядке бабушки информаторов, т.е. родившиеся во второй половине XIX в. Как уже отмечалось, из погребального комплекса полностью исключался фартук («грех хоронить в фартуке»).

Евдокия Авдеевна Пестерева из д. Мереть, согласно старообрядческой традиции, приготовила себе комплект одежды из белой хлопчатобумажной ткани, включая саван (ПМА. 1991/21. Л. 35) (рис. 49). В него вошли: рубаха, сарафан-«горбач» (без плечевых швов, с двумя параллельными строчками-защипами поперек плеч), «шашмура», два платка, трикотажные чулки (раньше шили из белого льна), витой пояс (освящен «местной богомольной старухой»), тапочки-«баретки» из синего сатина, венчик, рукописание. Сарафан и рубаху шила знакомая пожилая женщина из д. Староубинской в технике «вперед иголкой» («так полагается»). «Шашмура», в отличие от повседневного варианта, была изготовлена без ободка.

Особенно строго смотрели, чтобы на покойной не было каких-либо украшений. Е.А. Пестерева из д. Мереть рассказала про такой случай. На умершую надели украшения, часы, а потом ее матери приснился сон, свидетельствовавший, что дочери на том свете плохо: «Девку похоронили, матери – сон. Ее смолой кормят!» Другим людям в подобных случаях снилось, что их родственников «хомутами завешали». В конце своих повествований информаторы обычно заключали: «Душе добродетель нужна, а не украшения».

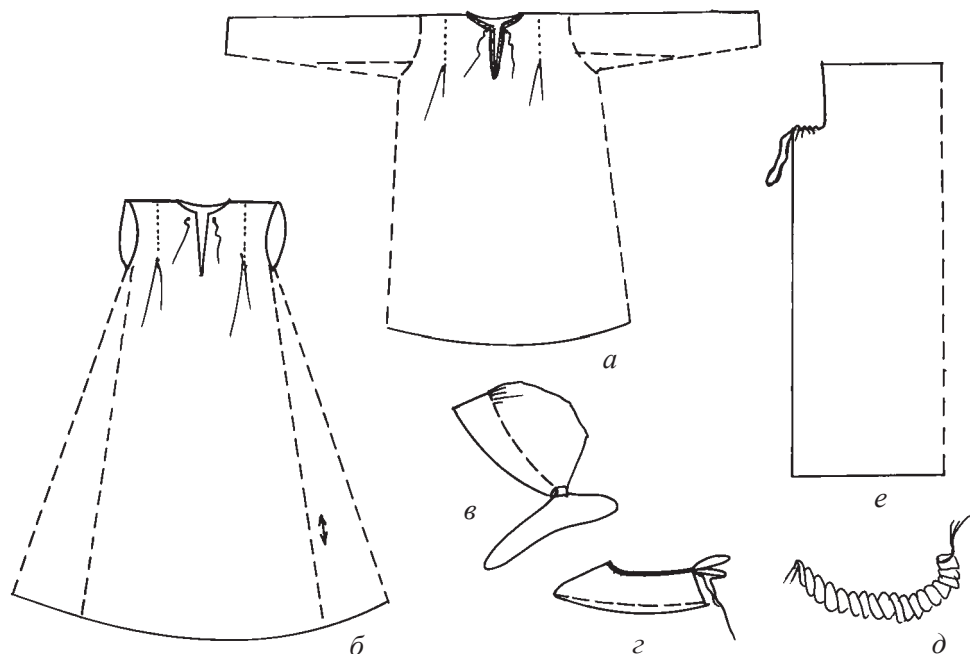


Рис. 49. Схема кроя деталей погребального комплекса Е.А. Пестеревой (д. Мереть Сузунского района Новосибирской области, 1991 г.).

а – рубаша; б – сарафан; в – шамшюра; г – тапочки-«баретки»; д – витой пояс; е – саван.

Следует отметить детальное сходство погребальных комплексов сузунцев и жителей Архангельской губернии. П.С. Ефименко, охарактеризовал не только рубаху, подштанники, саван и чулки из холста, но и способ шитья «вперед иголку» («напротив того как шьется одежда для живого человека»)¹⁷ [1877, с. 135].

У М.С. Зыковой хранилась «на смерть» туникообразная рубаша из белого «зонта», без поперечных швов, с длинными рукавами. Поверх надлежало надеть такое же «пропускное» платье, «без перелинки», с небольшим отложным воротником и застежкой на одну пуговицу.

«Мать умерла – надели сквозную рубаху из холста, сарафан холицевый, пояс, чулки холицевые (без тапочек. – Е.Ф.). Сарафан застегивался на одну пуговицу. На голову – шамшюру с платком, узел завязывали под подбородком. Саван был, его набрасывали. Отец умер – все холицевое, длинная рубаха, штаны, пояс...» (М.С. Кузнецова, ПМА. 1991/1. Л. 21).

«На смерть бабушке надели белую холицевую рубаху, сарафан с перелинкой – борики сзади и спереди... с поесьями» (А.А. Некрасова, ПМА. 1991/1. Л. 55 об.).

¹⁷ В Холмогорском уезде «умершего поверх рубахи одевают в длинный до пят портяной халат, а женщин в такой же сарафан и портяные калишки, закрывают портяным покровом...» [Ефименко, 1877, с. 138].

Называвшие себя «сибиряками» (не относились к старообрядцам) рассказывали, что во время холерной эпидемии 1921 г. в д. Малышево на умерших надевали все холщевое.

«На маму все холщевое надели: сарафан, рубаху, пояс, крест. Повязали на голову один холщевый платок под бородой» (Е.Н. Шишова, ПМА. 1991/26. Л. 58 об.).

Похороны при эпидемии проводили сразу, а погребальную одежду шили, как и полагалось в этих случаях, «вперед иголкой» или «от себя» и без поперечных швов. Тех, кто умер неестественной смертью, хоронили отдельно.

В годы распространения инфекционных заболеваний в сузунских селениях изготавливали т.н. «обыденные рубахи». В них выполняли все работы, связанные с уборкой льна, трепанием, мятьем, прядением и ткачеством за один световой день. Хорошо помнила такие рубахи Евдокия Михайловна Некрасова из д. Каргополовой, которой о них рассказывала мать:

«Лен срежут, вымочат, мнут, прядут. Рубахи шили мужские и женские. Тифом болел мужчина – мужскую рубаху делали, женщина болела – женскую делали» (ПМА. 1991/21. Л. 15, 15 об.).

Отсутствие традиции ношения лаптей у сибиряков-старожилов служило поводом для гордости, являлось важным символом их отличия от переселенцев – «лапотников». Повседневной обувью считались самодельные «обутки» из кожи домашнего производства (рис. 50). Женские «обутки» шили без «голяшек», а мужские – с голяшками, в виде сапог. Длительное (до 1930-х гг.) бытование самодельной обуви обусловлено целесообразностью ее ношения во время пахоты («так легче и удобнее ходить по вспаханному месту»). По праздникам девушки и молодые женщины надевали ботинки, а мужчины щеголяли в лакированных сапогах.

Для зимы готовили пимы из валяной шерсти серого или черного цвета. Обеспеченные люди повседневно носили более дорогие и мягкие катаные «чёсанки», поверх которых надевали «обутки» или калоши. В праздничные дни наряжались



Рис. 50. Мужская кожаная обувь – «обутки» (Сузунский краеведческий музей).



Рис. 51. Мужская валяная обувь – «поярковы» пимы (Сузунский краеведческий музей).

в «п/боярковые пимы»¹⁸, катанные из поярковой шерсти белого цвета. Носки и голенища таких пимов украшали затейливыми узорами из красных ниток или вкатывали шерсть красного и черного цвета (рис. 51). По длине пимы были выше колен, поэтому верхний край могли закатывать. На старинных фотографиях можно видеть мужчин и женщин, наряженных в праздничные кофты и юбки и обутых в валенки. Как рассказывали очевидцы, на посиделках и прочих общественных собраниях счастливые обладатели таких пимов старались «выставить ногу вперед, чтобы похвалиться». Далеко не все селяне обладали достаточными средствами для покупки этого вида обуви, хотя почти в каждом крупном селе были мастера-пимокаты.

Исследование этноса или его отдельных этнокультурных групп на различных этапах этнической истории включает изучение особенностей *традиционного питания*. Состав пищи и режим употребления продуктов (в т.ч. даров природы) был тесно связан с семейной и календарной обрядностью, традиционным этикетом. Так как вся деревенская жизнь сузунских крестьян протекала на виду у соседей, то очевидны были традиции и вкусовые пристрастия в питании разных в культурном отношении групп.

«У сибиряков и у российских все едят из одной чашки. Кержаки – каждый ел и пил из своей чашки» (Т.А. Муровцева, ПМА. 1991/26. Л. 9 об.).

В семье всегда начинал брать пищу со стола отец-хозяин – глава семьи, который «первый хлебал своей ложкой».

Хлеб и мучные изделия составляли основу питания. Выпекалось большое количество хлебобулочных изделий, в т.ч. шаньги, которые считались сибирским

¹⁸ Н.П. Железнов по поводу происхождения «боярковых пимов» в шутку говорил, что их раньше носил «боярин». Вятчанин К.В. Демин считал, что название идет от первой весенней стрижки овец, т.к. такую шерсть называли «б/поярковая» (ПМА. 1993/25. Л. 25 об.).



Рис. 52. Формы для выпечки вафель (чалдоны).

лакомством, но были широко распространены и на Русском Севере [Иваницкий, 1960] (рис. 52). Большое место в рационе занимали каши, овощи и дикоросы. Постное меню включало разного рода каши (гороховую, пшеничную и др.), кисели, конопляное или

подсолнечное масло. Чалдоны и кержаки постоянно варили в двухведерных корчагах «сусло» (пиво) (рис. 53). Особенно актуализировались напитки во время постов, когда при полном отказе от мясных и молочных продуктов, рыбы и яиц много пили (рассолы, квасы). Как и севернорусские крестьяне, сузунцы готовили не только «сусло» (пиво), но и «кулагу» – холодное постное блюдо из густо сваренного солода [Воронина, 1997, с. 150]. Приезжавшие в сельскую местность горожане учили местных жителей стряпать печенье и варить варенье (местные жители сушили ягоды). По воспоминаниям Любовы Петровны Дедюхиной из д. Верх-Сузун, ее бабушка, будучи по происхождению городской («барнаульская была»), научила старожилов многим городским премудростям приготовления пищи.

Несмотря на распространенную сибирскую традицию чаепития, местные старообрядцы отказывались заваривать покупной китайский чай, а использовали только листья смородины, малины, душицы и других трав. Объясняли это тем, что чай, как и табак, «не от Бога»: в отличие от других трав, «хмель и чай Богу не поклонились». Повсеместно существовал запрет на употребление в пищу конины, как и любого другого рабочего животного с нераздвоенным копытцем, что объяснялось соответствующими указаниями в «Святом Писании». Этим сибиряки отличались от переселенцев – украинцев и



Рис. 53. Гончарные изделия мастеров Дорофеевых (Сузунский краеведческий музей).

некоторых других «расейских», у которых вол был и рабочим, и мясным животным. Об этом же писал Н.А. Иваницкий: «Негодными и нечистыми считаются животные не двукопытные и птицы, не имеющие перепонки; мотивируется это Святым Писанием...» [1960].

Праздничный стол, если гуляния не приходились на дни поста, обязательно включал мясные блюда: котлеты и пельмени из рубленого мяса, мясные и куриные щи, супы с лапшой, холодец. Окрошку было принято готовить не только летом, но и зимой в виде холодца с квасом и редькой. Застолье не обходилось без рыбных пирогов («курников»), соленой и вяленой рыбы. Из бочек для закуски доставали солонину – грузди, капусту, огурцы. Очень много выпекалось обычных круглых хлебов, пирогов из сушеных ягод (смородины, клубники, молотой черемухи, калины, малины), соединенных для сладости с солодом. Готовили пироги и с более сложными, даже изысканными начинками, например, из смеси свеклы, брусники и смородины. В больших объемах припасали к празднику различные напитки: алкогольные – сусло, самогон; безалкогольные – рассолы, квасы, компоты, кисели. В изучаемое время потребление водки было символическим: мужчины выпивали 1–2 стопки, а женщины, как того требовали нормы приличия, вообще спиртное не пили (это объяснялось «скромностью»). Даже в постные дни, если съезжалась родня, стол наполнялся всевозможной снедью. Варили из капусты щи («капустный суп»), готовили разные каши, горошницу, «паренки» из брюквы, свеклы и моркови. Из выпечки предлагались традиционные пирожки, шаньги, блины, оладьи, булки, каральки, овсяные лепешки, приготовленные, однако, без «скромных» продуктов.

Для проведения застолий на «съезжих» праздниках существовал свой ритуал: тосты и здравницы звучали в определенной последовательности. Старообрядец по происхождению М.А. Ощепков припоминал увиденное в детстве:

«Приезжали на лошадях хороших, санях с коврами. Сами наряжены. За общий стол садятся. Первый тост за здоровье всех. Желал здоровья сват свату, брат брату. Далее тост за праздник – Николу Зимнего. Пили за тятеньку, за мамоньку... Выпивали и за встречу: “За встречу, сват!” Обычно произносить здравницы начинал самый старший из присутствующих мужчин, как правило, хозяин. Выпивали вкруговую из одной стопки, начиная опять же с хозяина. А после застолья каждый гость воздавал благодарность, например, такой молитвой: “Спаси, Господи, хозяев. Дай им, Господи, доброго здоровья и душевного спасенья!”».

Нельзя не отметить, что в регионе процветала торговля винно-водочными товарами, имело место активное спаивание местного населения. Об этом свидетельствуют такие цифры: в пределах Малышевской волости действовали 2 лавки («мелочные») и 4 «питейных» дома, а при Сузунском медеплавильном заводе работало 18 постоянных и 15 передвижных лавок, 7 «питейных» домов [Ваганов, 1882, с. 88, 148, 149].

В Сузунской горнозаводской волости проводились базары и ярмарочные дни, на которые съезжались купцы из окрестностей и г. Барнаула. Ежегодная ярмарка

в Сузуне была приурочена ко дню памяти Св. Николая и действовала с 1836 до 1928 г. (официально утверждена в 1850 г., см.: [Щеглова, 2001, с. 447]). По данным И.А. Соколова, на двухнедельной Сузунской Никольской ярмарке собиралось до 10–12 тыс. подвод [1986, с. 3]. «За несколько дней до Николы шла подготовка. Сооружались склады, временные магазины, ларьки, палатки. Перед праздником прибывали обозы из степей Кулунды, Барабы шли с тушами мяса и пушниной, из черни (тайги. – *Е.Ф.*) с медом, хмелем, орехами, лиственной жевательной серой. Гурьевск поставлял железные изделия – лопаты, вилы, навесы, сковородки, чугуны, из Чанов привозили замороженную рыбу, из-под Семипалатинска киргизы привозили войлок, кишмиш и пр., коней пригоняли из соседних Мышланки, Бобровки. Местные торговцы выставляли кузнечные изделия, бондарный и щепной товар. Продавали свой товар пимокаты, шубники и кожевники...» [Пирожков, 1973, С. 1–8; Россия..., 1907, с. 479]. Издавна крестьяне Малышевской волости имели развитое производство деревянных изделий и игрушек [Ваганов, 1882, с. 83]. Изготавливали и продавали деревянные ступы с пестиками, в которых толкли пшено на кашу, а также кадки, чашки, дуги, тележные одры и пр. У заводчиков Сузуна существовал и гончарный промысел, которым в начале XX в. занималось около 30 гончаров. Местные мастера делали горшки, кринки, корчаги¹⁹ для приготовления сула, а также свистульки-«пикульки» (рис. 54). Так, в первой половине XX в. здесь работали потомственные гончары Дорофеевы: отец – Александр Михайлович, сын – Александр Александрович, внук – Петр Александрович. Традиционная народная керамика обнаруживает общность с севернорусскими образцами: аналогичного вида и названия гончарные изделия и игрушки («корчаги», «латки», свистульки) [Череповец..., 1996, с. 247, 251]. Меньше привозили сузунские мастера на



Рис. 54. Образцы глиняных игрушек-«пикулек» (Сузунский краеведческий музей).

¹⁹ Корчага – глиняный сосуд с отверстием у дна для приготовления сула или кулаг.

продажу посуду, картофелемолки, табакорезки и пр. В.П. Семенов-Тянь-Шанский писал, что сузунские овчинники считаются лучшими после барнаульских [Россия..., 1907, с. 480]. С проведением Сибирской железной дороги Сузунская ярмарка пришла в упадок. С ней весьма успешно стали конкурировать выгодно расположенные к торговым путям Бердское и Ординское селения. Окончательный удар нанес быстро растущий Новониколаевск (сейчас г. Новосибирск) [Бородавкин, Маслениковский, 1986, с. 68].

Этнокультурная специфика духовной культуры. В 1880-х гг. в Малышевской волости было две церкви – в с. Малышево (Малышевское) и с. Мереть [Ваганов, 1882, с. 88, 148]. Затем церкви были построены в пос. Сузун, селах Маюровском, Артамоновском, Шаргинском, Бобровке, Шипуново (Вознесенская церковь), Битках, Мышланке, Болтове, Заковряжино, Рождественское и Ершово (ГАНО. Ф. 1418. Оп. 1. № 3. Л. 23; № 4. Л. 6). Население соблюдало многочисленные праздники, которые объявлялись нерабочими днями (воскресенья, христианские праздники, именины членов царской фамилии). Даже мастеровых освобождали от работы на время праздников, для причащения постами, на периоды сенокосов и пр. [Карпенко, 1963, с. 88]. Поскольку горное и плавильное производство не могло прерываться, мастеровым, работавшим в воскресенье и праздники, выдавали двойную зарплату.

В 1930–1940 х гг. тринадцать церквей были закрыты и отданы под нужды заготовки зерна, мастерские МТС, школы и клубы. Например, Верхнесузунскую церковь Вознесения Христа в годы советского власти частично разрушили и, сняв купола, переделали под кинотеатр «Родина» (в это время там служил священник о. Василий Олонецкий). Селяне старшего поколения из уст в уста передавали трагическую историю о «хозяйственном мужике», построившем дом из церковного материала, который сгорел в одночасье «как свечка».

Проблемы реконструкции календарной обрядности самым непосредственным образом связаны с этнографическими задачами изучения культуры народа в целом и, возможно, для большей наглядности ее проявлений. Полевые материалы из Верхнего Приобья подтверждают архивные данные о включенности в традиционную культуру не только праздников, но и массы связанных с ними запретов. Все праздники еще до коллективизации 1930-х гг. сопровождалась строгими запретами на хозяйственные работы, прежде всего женские (прядение, ткачество). Типичным можно считать высказывание: «Боже сохрани запнуться за какую-нибудь работу в праздник».

Праздник Рождества Христова отмечался посещением церкви или домашними молитвами в кругу семьи. Затем «разговлялись» за празднично накрытым столом. Святками называли двухнедельный период после Рождества, когда ходили славильщики, исполнявшие рождественские кондак и тропарь. Хозяева подавали взрослым вина, а детям – конфеты, «сырчики» в виде замороженных колобков из творога. В Западной Сибири не зафиксировано пение «виноградий» Русского Севера (песен с припевом «виноградие красно-зеленое»), в вот «посевание»

зерном с поздравлениями проводилось повсеместно [Русский календарно-обрядовый фольклор..., 1997, с. 65, 75; ср.: Поэзия..., 1970, с. 94, 553; Золотова, 2010, с. 315]. Изредка рассказывали о группе людей, которая заходила в дом по приглашению хозяина. Обходчики в стиле народного театра сыпали известными шутками, прибаутками и величаниями.

«Сперва величали хозяина, потом хозяйошку, потом детей... "Хлеба желати" пели...» (ПМА. 1991/26. Л. 72).

С Рождества убирали стоявший с лета под иконами первый сжатый сноп после «закличек мороза».

«Стелем соломки перед ним, в переднем углу на скамеечку. Вечером садимся вечерить. Утром встаем, варим кутью, када уже прокричат: "Мороз, мороз иди кутью есть! А на лето не бывай, шкурой нивы укрывай!" Так перед Рождеством, перед Новым годом, перед Крещением. Поэтому морозов не было, а сейчас видите, что творится!» (К.А. Бурцева, ПМА. 2003/26. Л. 43).

В Нижнем Сузуне под Новый год лепили из снега «бабушку». Об этом нам поведала Акулина Евдокимовна Светоносова (1917 г.р.):

«В детстве под Новый год лепили бабушку. Ей вставляли морковь (в рот). Деда мороза не делали» (ПМА. 1991/26. Л. 17 об.).

В Святки молодежь собиралась на «игрища». Для этого откупали у бедных селян дом на две недели, отдавая деньги и хлеб.

«На вечору была гармошка, играли, по лавкам рассаживались. Любовь у кого была, дак с любовью сидит...» (Н.Ф. Бахарева, ПМА. 1995/13. Л. 19 об.).

«Разлука» сменялась играми «Один лишний», «Пеньки» и пр. (ПМА. 1991/26. Л. 6 об.). Играли в «Дрему», который сидел в центре круга на стуле. Названием и внутренним содержанием «игрища» напоминали игры, описанные для Новгородской, Вологодской и других северных губерний [Васильев, 2001, с. 63].

Молодые и пожилые люди устраивали вечерами «ряженья», что называлось, как и на Русском Севере, «ходить шуликаном», «мошкороваться». Местные жители вспоминали, что ряженные во все времена ходили на Новый год. Надевали старую рваную одежду и представлялись «старухой», «стариком с бородой», «цыганом».

«Шуликаны все вышитое одевали. Жемпер оденешь, вышитые рубахи по верх, полотенцами подпоясывались» (Л.П. Дедюхина, ПМА. 1991/1. Л. 45).

Женщины рядились в вышитые рубахи и сарафаны или юбки, платки, шали. Лица прикрывали отрезами белой ткани или салфетками. Потомок симбирских переселенцев в третьем поколении так рассказывала о «ряженьях» в д. Малышево:

«Старую платья, куфайку у матери брала... Старинную юбку у бабушки и маски или завязывались тюлю, марлей раскрасят. Лицо раскрасят, а потом закроют тюлю. И парни одевали юбки – мошкоровались. Ходили с песнями, балалайкой, просили что-нибудь подать. Парни – усы, бороды из кудели делали. Глаза вырежут, губы. Из бересты или бумаги, с бородой» (ПМА. 1991/26. Л. 63).

В д. Плоское брали у соседей-чувашей их традиционный костюм с нашитыми «бляхами».

«Она умирать его приготовила, бабка-чувашка. Говорит: “Не замарай!” А он белый коленкорový с бляхами» (К.А. Бурцева, ПМА2003/26, л. 44).

Находились любители переодеться «медведем», «чертом с хвостом». Жители Сузуна рассказывали так:

«Медведем наряжались – шубы выворачивали, он ходил на ногах и на руках. Чертиком с рогами, сажей мазались, хвосты. Маски делали из бумаги» (ПМА. 1995/13. Л. 20).

«Шубы выворачивали, куфайку старую, брюки натянут, всяко. Рога, хвосты делали» (К.А. Бурцева, ПМА. 2003/26. Л. 44).

Единичны случаи ряжений в волка, о чем нам рассказали в д. Плоское:

«Вот он нарядится во все лохматое, сажей намажется, нам говорили: “Волк идет”».

Могли водить под окнами коней (жеребят). Случалось, что заводили их «для смеха» в избу. М.М. Портнягин в детские годы был свидетелем обходных обрядов чалдонов:

«Покойника заносят в дом. Тогда пускали шуликанов с балалайкой. Из тыквы маска с бородой из человеческих волос наклеивали».

Сам Михаил Маркович наряжался в старуху с горбом или просто в старушечью одежду. По деревне одновременно ходило несколько групп – пожилые и молодые, которые объединялись или предпочитали совершать обход порознь (ПМА. 1991/26. Л. 72). Вспоминали, что в д. Плоское на Новый год наряжали тройку. К ней привязывали маленькие санки, на которые «садили ведьму» с метлой.

«Ведьма лохматая, не очень красиво одетая. И метла с ней, как Баба Яга» (К.А. Бурцева, ПМА. 2003/26. Л. 43 об.).

Сидящие на снях люди играли на гармошке и пели песни, а едущая сзади «ведьма» делала вид, что сидит верхом на метле.

В Сибири не было принято разыгрывать сцены отпевания, публично показывать нагих, играть «шутейные» свадьбы, как, например, на Вологодчине [Святочные игрища..., 1996, с. 6]. Однако в старожильческих деревнях всегда кто-нибудь мог нарядиться «покойником» и «во всем белом» бегать по деревне, заглядывая в окна и пугая людей. Если к маскированным «шуликанам» отношение в большинстве случаев было благожелательным (кроме старообрядцев), то к «белым», «покойникам» – резко отрицательным, в связи с чем их называли «страшущими». Только в некоторых селах Сузунской волости Барнаульского уезда Томской губернии записаны целые сценки с занесением «покойника» в дом. При этом нарядившиеся исполняли шуточное «отпевание», после которого лежавший в белых погребальных одеждах парень вскакивал и пугал присутствующих.

В этнографической литературе утвердилось мнение, что архаичные ритуальные формы *антиповедения* – новогодние бесчинства – были особенно характерны для Украины и Русского Севера [Славянские древности..., 1995, с. 172]. В Сибири до конца XX в. сохранялись костюмы (маски), прообразы которых восходят к ранним формам религиозных верований.

Население заводского поселка Сузун называло обычай массовых «ряжений» городским словом «машкарады», а ряженных – «маскорованными». Отличались сузунцы и набором маскарадных костюмов. По воспоминаниям Н.М. Бахаревой, популярны были образы «барыней» и «купцов». «Купцы» наряжались в «хорошие одеяния, с шиком», подражая во внешнем облике купцам из соседней д. Заковряжино. Маскированные люди при входе в дом старались повеселить хозяев, пели и плясали.

«Это как свои, в гости придут, напляшутся. Их узнают по голосу, что свои. Приглашали: “Давайте, раздевайтесь, чай пить!”» (Н.М. Бахарева, ПМА. 1995/13. Л. 21 об.).

Собрав подавание на совместный ужин, в соответствии с договоренностью, участники «сходились» вместе или «гуляли сами по себе».

Под старый Новый год в 12 часов гадали, используя для этих целей петуха и курицу:

«Если петух зерно клюет в колечке – хороший хозяин, воду пьет – пьяница, злой петух, топоричится около курицы – злой, драчливый муж будет» (А.А. Маркова, ПМА. 1991/26. Л. 30).

Брошенный валенок, считалось, укажет направление исхода сватов, а опущенное в прорубь полено – высок ли будет будущий муж (судили по степени толщины инея) и пр. Повсеместно раскручивались на «клюке», т.е. кочерге: «Куда клюка повернет, туда замуж выйдет». Просчитывали бревна изгороди с приговором «сусек-мешок». Если выпадал в конце сусек, то считалось, что муж будет богатым, а мешок – бедным.

На Крещение во многих населенных пунктах, за исключением, как считают, Сузуна, «грех смывали в проруби». Предварительно на реке делали длинную прорубь («как корыто»). Рядом во льду выдалбливали небольшой крест («не до воды»). Потом священник святил воду. Начинали прыгать в воду все желавшие, а потом набирали крещенскую воду. В крещенской проруби окунали («курjali») всех рядившихся Святками, включая женщин («бабы курjались, потом в тулуп»).

В заводском поселке Сузуне до Крещения пастухи, пасшие овец, ходили по домам и разбрасывали зерно с благопожеланиями «на ярочку, на барашка».

«Это днем до Крещения специально пастух ходил, который каждый год овец пас на этой улице. Ходил в любой день до Крещения, ведь на Новый год всех не успеешь. В каждом дворе было много овечек. Он при этом песню большую и складную пел (не помнит слова. – Е.Ф.). Вот он приходит, у него в сумке зерно. Бросал зерно дома. За ним лошадка идет, везет воз с мешками. Каждый хозяин выходил и что-то дарил ему. Пока разбрасывает, улицу пройдет – у него уже полон воз» (Н.Ф. Бахарева, ПМА. 1995/13. Л. 21 об.).

Масленую неделю («Масленку») сузунцы отмечали по общерусскому обычаю приготовлением большого количества хлебобулочных изделий, особенно любимых «стружней». Их готовили из жидкого теста, макая специальной формой в горячее масло. В «мясопустное» воскресенье лепили пельмени в качестве блюда для заговен на Сырную неделю и Великий пост. Блины пекли не везде. Например,

в Нижнем Сузуне, населенном старообрядцами, блины на «Масленку» не делали. В заводском поселке Сузун в каждый день масленичной недели пекли блины из разных видов муки (пшеничные, гречневые, овсяные и пр.).

Мужья с женами и молодые люди катались на больших саниах – «кашевах». Парни усаживали в них нарядно одетых девушек, стараясь пригласить тех, которые нравятся.

«У парня уж едет – душа горит!» (М.М. Портнягин, ПМА. 1991/1. Л. 66 об.).

Существовал обычай кататься шумно и весело. Сопровождалось это развлечение игрой на гармошке, песнями и частушками.

«Масленку отмечали – кони красивые! Кошевки красивые! Запрягали коней в красивую сбрую с бляшками. Сбруя вся блестит – к Масленке ее отец обязательно чистил. Сзади на кошевке ковер обязательно. Хозяин с женой садятся и поехали по гостям» (Н.Ф. Бахарева, ПМА. 1995/13. Л. 19 об.).

Близость и необходимость работ на Сузун-заводе отражены в местных частушках, которые, судя по текстам («Гурьевский завод»), заимствовались из фольклора соседних территорий:

*Как на Гурьевском заводе
Жил Афонька Веселов,
Делал чайники с дырами,
Рукомойки без носов.*

Невысокие горки для катания сооружали отцы семейств для своих детей. Отдельно готовили большую горку для взрослой молодежи. Молодые люди («ребята») катали с горки девушек, однако поцелуев при этом, как бывало в ряде мест Сибири, здесь не было: «Целовать – не дай Бог».

К масленичным забавам надо было специально готовиться: обработать соответствующим образом коровьи шкуры, отремонтировать сани и т.д.

«Расстилали собачьи дохи, кучей малой навалятся и поехали. Горки высокие!» (Н.Ф. Бахарева, ПМА. 1995/13. Л. 22).

На «Масленку» жгли костры. При этом молодые и пожилые организовывали отдельные костры. Жители каждой улицы разжигали костры у себя за оградой. От одного костра к другому, с одной улицы на другую ходили соседи с гармошками и плясками. Этим старожилы отличались от севернорусских переселенцев, которые собирали один общий костер. К.А. Бурцева объясняла этот факт тем, что старожильческие села были густо заселены: «Все село не соберется в одну кучу». Она также вспоминала, что в ее детские годы в д. Плоское «жгли Масленку». Ее делали в виде набитой соломой куклы, на которую надевали юбку или штаны.

Подростки кружились на «качелях на столбах», держась за веревку. Дети поменьше прыгали на досках-«козлах», положенных на бревно. К Масленице приурочивались конские бега верхом и в кошевках (последние не везде). Одни молодые мужчины участвовали, чтобы завоевать призы, а другие бегали в удовольствие («не из-за денег»). В изученных районах ничего не рассказывали о взятии «снежного городка» и масленичных «ряжениях», проводимых в старожильческих селениях

по Московскому тракту и ряде других мест Западной и Восточной Сибири. В состязаниях и военных сражениях исследователи видят пережитки молодежных или подростковых инициаций. Юноши обучались обращаться с лошастью, ухаживать за ней, привыкали к физическим испытаниям, воспитывали волю и пр. Сказалось и влияние военно-служилого казачества: демонстрация удалства и готовности к военной службе имела давние традиции [Донские казаки..., 1998, с. 395].

Благовещение сопровождалось категорическими запретами не только на хозяйственную, но вообще любую активную деятельность, даже на гигиенические процедуры (например, запрещалось расчесывать волосы). Своеобразным местным праздником встречи весны был ледоход на р. Нижний Сузун. Все жители выходили на берег «проводить лед», по другим сообщениям – «прощаться с зимой» (ПМА. 1991/26. Л. 45 об.). В день «Сорока мучеников» сибиряки стряпали из пресного теста 40 птичек-«жаворонков». Птичек клали на высокие столбы или раздавали детям, которым полагалось обегать окрестности деревни, припевая: «Жавороночки, прилетите к нам, принесите нам Весну-красну».

«Жаворонков подавали ребятам и старым, чтобы Богу помолились» (К.А. Бурцева, ПМА. 2003/26. Л. 42 об.).

Великий пост начинался с «чистого» понедельника, когда соблюдались особо строгие запреты. Накануне Великого поста просили прощения друг у друга (по местному, «прощались»): «Прости меня, Христа ради». К посту готовили много конопляного и подсолнечного масла:

«Отец поедет на маслобойку, конопляного масла набьет, подсолнечного чуть не полное ведро несет» (Н.Ф. Бахарева, ПМА. 1995/13. Л. 23).

К празднику Пасхи считалось необходимым готовиться предельно тщательно: промыть все «до щепочки», не только полы, но и стены, потолок. В «Велико-дневный четверг молились, как всегда». Кроме того, было принято «пятнать» скот: метить уши овцам и телятам. Подобно некоторым группам населения (например, вятско-пермским переселенцам) «задания» курам («уроки») не давали²⁰. На Пасху отцы семейств для общественных развлечений устанавливали высокие качели («касюли») и карусели. Все эти сооружения после Пасхи разбирали. Женщины готовили «кулючи», красили яйца, которые после пасхальной заутрени освящали в церкви. Куличи из сдобного теста с изюмом посыпали крашеным зерном, маком. В поселке Сузун этот праздничный хлеб украшали разноцветными «сладкими цветами», которые покупали в храме. В Сузуне, где можно было купить в местных лавках красители, окрашивали яйца в разные цвета, предпочитая красный. Творожные «паски» делать было не принято. Это угощение несли освящать в церковь в красивых вышитых полотенцах. К столу готовили не только куличи и крашеные яйца²¹, но и холодец, жареного по-

²⁰ Об этом обычае см. на с. 196.

²¹ Несколько крашеных яиц оставляли на хранение на Божнице, но в Сузуне не зафиксированы поверья о противопожарных свойствах пасхальных яиц.

росенка, разнообразные пирожки. В Нижнем Сузуне старообрядцы-«кержаки» выпекали к празднику блины.

«Пасхальную трапезу начинали с нарезанного кулича, потом яички раздают. Отец-покойник, всегда у него красненькое. Они с мамой всегда соблюдали это, вроде кровь Христа. Так называли. Помаленьку вина» (Н.Ф. Бахарева, ПМА. 1995/13. Л. 23).

«Водку пили, гуляли шумно, но без драк».

К Всенощной службе семьи делились на тех, кто уходил в церковь, и тех, кто оставался дома готовиться, присматривать за хозяйством, детьми. И сегодня бытуют представления о греховности спать в пасхальную ночь по причине памяти «страданий Христа за народ». В течение пасхальной недели местный священник с пожилыми женщинами ходил по домам с иконой Спасителя славить Христа. Хозяева подавали им за это угощение, которое укладывали в мешки на подводу. Как и везде в России, на протяжении недели звонили в колокола звонарь и все желавшие.

«А звонил как. Пойдешь в церковь или из церкви дак хоть пляши! Красиво звонил как музыка! За это ему спасибо и Царство небесное!» (Н.Ф. Бахарева, ПМА. 1995/13. Л. 23).

Дети и подростки катали по желобкам крашеные яйца. Распространены были представления об «играх солнца». Об этом обычно рассказывают люди как о собственном опыте.

«Сколь раз смотрели – будто бы солнце играет! Играет – вроде блестит!» (Н.Ф. Бахарева, ПМА. 1995/13. Л. 25).

Исследователи связывают «игры солнца» с представлениями об обновлении мира [Толстая, 1981, с. 8]. Информаторы интерпретируют это таким образом: солнце «радуется» Воскресению Бога. В христианских молитвах «Солнце правды» синонимично Богу (напр. тропарь «Рождество Твое Христе Боже... Тебе кланяется, Солнцу правды, и Тебе ведети с высоты Востока...»). Поминки по умершим родственникам устраивали во вторник на Фоминой неделе.

В ходе интервьюирования в 1980–1990-х гг. выяснилось, что пожилые люди имели очень смутные представления относительно содержания праздника Пасхи. Приведем рассказ жительницы Сузуна Н.Ф. Бахаревой:

«По Писанию говорят, что Иисус Христос родился, жил, потом стал святым. Потом его распял кругом гвоздями Июда со своими иудами. Кабы они в пупок ему гвоздь, он скончался бы. А ему пчелка села, почему говорят, что пчелка святая. Это так по Писанию, мама читала в религиозной книжке... Тогда эти бандиты, или как их назвать, сказали: “О-о, у него уже вбитый в живот гвоздь!” Пчелка спасла его» (ПМА. 1995/13. Л. 22 об.).

Летние праздники – Троица и Петров день – сопровождалась «гулянками» на открытом воздухе. В с. Малышево, бывшем центре одноименной слободы, на Троицу взрослая молодежь прогуливалась парами «под ручку». В некоторых местностях Барабы или Присалаирья это рассматривалась бы как проявление высшей степени

нескромности. Ребята устраивали таким «гулянкам» музыкальное сопровождение на гармошках. Всегда находились среди молодежи те, кто желал потанцевать. Пели припевку: «Скоро Троица, зелен сад откроется». В д. Верх-Сузун местом молодежных встреч считалась «Мангазея» – площадка возле большого амбара, где продавали хлеб. Молодые играли в «Стенку» (типа «ручейка»), «Кругами», «Разлуку» и «Третий лишний», а дети поменьше – в «бабки», «прятышки» (в Малышевой – «прятанки»), «Догонялки». В «мечик» играли не только парни, но и девушки, молодые женщины. Многие из этих игр известны в Архангельской и Вологодской губерниях, но там они имели другие названия [Ефименко, 1877, с. 143].

Согласно общерусской традиции, к Троице рубили березки, украшали их цветами и устанавливали перед окнами домов. Троицкие березы стояли до тех пор, пока не засохнут, о потом их выбрасывали. Накануне Троицы ходили на кладбище «помянуть родителей», читали, «пели молитвы». Для раздачи милостыни к этому дню готовили угощение. Можно констатировать плохую сохранность семицко-троицкого обрядового комплекса в исследуемом регионе по сравнению с более северными районами Приобья, Барабы и Прииртышья, где березки украшали и «завивали», гадали на венках и пр. [Фурсова, 2003, с. 5; Золотова, 2010, с. 318].

Праздник Иоанна Крестителя отмечали массовыми обливаниями. Очевидцы говорили: «Бегали, друг друга купали». Каждый житель хотел в этот день быть облитым, объясняя так: «Вроде как хорошо». Этим обычаем сибиряки близки крестьянам Архангельской губернии, Кенозерья и др. мест, где в Иванов день для очищения купались в реках, мыли лошадей [Ефименко, 1877, с. 142; Мелютин, 2010, с. 276]. Некоторые традиции, связанные с водосвятием воды в колодцах в «Иванов день», известны и в Псковской губернии (например, у «порховичей») [Васильева, 1992, с. 72]. Однако такое разгульное обливание, как в Приобье, не зафиксировано в других местностях Европейской России. Кроме того, в ночь под этот праздник в Сибири опасались оборотней:

«Одна людей пугала. Сделается собакой, свиньей, бегала за людьми. Такая женщина...» (ПМА. 1991/26. Л. 75).

Особо почитали праздник Святого Илии – «Ильин день». По словам многих людей, «ничего не разрешалось в этот грозовой день делать». С этого дня запрещались купания в водоемах. После Первого Спаса (14 августа) соблюдались «Спажинки», т.е. строгий пост. Первый Спас называли также «Маковеем» (видимо, в память прославляемых православной церковью семи мучеников Маккавеев). С этого времени готовились к осени: «Первый Спас – бери рукавички про запас». Зажинать хлеба начинали после праздника Преображения Господня, или Второго Спаса (19 августа). Некоторым информаторам известно название «Спаса яблочного», хотя в Сибири яблоневого сада не разводили из-за низких зимних температур. Праздник Успения Божией Матери иногда называли «Третьим Спасом».

В старообрядческих семьях помнят разного рода притчи и легенды, связанные с днем Свв. Кириков (праздник Свв. Кирики и Улиты). В этот праздник запрещались любые сельскохозяйственные работы на земле:

«Ни косить, ни метать ничего нельзя. Один мужик набрал людей сено метать. Сели обедать. Прилетела сорока с берестой на хвосте, и стога загорелись. И все стога сгорели. И сороки не стало. Великий грех работать в Кирики» (М.С. Сотникова, ПМА. 1991/21. Л. 3).

Подобные поучительные истории с главным действующим лицом «сорокой» связывали также с днем Святого Илии.

У русских, как и у других земледельческих народов, существовали обряды, приуроченные к уборке полевых культур (начало и завершение жатвы). В д. Плоское Сузунского района жители хорошо помнят, а некоторые и до сих пор исполняют, обычай ставить под иконы первый сжатый сноп пшеницы, завязанный «вязками». «Вязками» называли скрученные из соломы веревки, которые при работах затыкали за пояс.

«Первый сноп – под иконы. Горсточку срезали, обвязывали вязкой. И пшеничку, и овса, и просо – все в одну горсточку» (К.А. Бурцева, ПМА. 2003/26. Л. 42 об.).

Снопы стояли до Рождества, их убирали после «закличек мороза».

Праздник (т.е. «праздное», свободное от дел время) должно было посвящать молениям Богу или времяпрепровождению, исключавшему хозяйственные работы [Даль, 1990, с. 380]. В череде календарных дат выделялись среды и пятницы («запретные постные дни»), когда запрещались «грязные» виды хозяйственной деятельности (например, стирка и прядение). Повсеместно соблюдались четыре поста Русской православной церкви – Великий, Петровский, Успенский («Спажинки») и Рождественский («Филлиповки»). До атеистических реформ молитвенное правило читали трижды в день (утром, перед обедом и вечером). Пожилые люди вставали и молились ночами, т.к. считалось, что «ночные моления еще лучше».

Коллективные праздники (престольные, «съезжие», «гулевые») сохранили черты дохристианского периода благодаря слиянию с христианскими святынями. В Верхнем Приобье, как и во многих других местах Сибири, «съезжие» праздники были синонимичны престольным. «Съезжие» праздники, собиравшие всех родственников за одним столом, занимали промежуточное положение между календарными и семейными праздниками. Они были определены для каждой деревни. Так, в Верхнем Сузуне это была «Масленка», в Малышево – Крещение и Троица, в Шипуново – Вознесение и т.д. «Съезжие» праздники были широко распространены до начала колхозного строительства, т.е. до 1930-х гг. В послевоенные десятилетия в сибирских селах их не отмечали, но люди 1910–1920-х г.г. хорошо о них знали. Сибирские старожилы и жившие с ними по соседству переселенцы помнят, в честь какого события проводились праздники, какими развлечениями сопровождалось, кто к кому и из каких мест ездил в гости. В Верхнем Приобье «съезжие» праздники представляли собой «общественный форум, очередь известной деревни, по которой она должна дать своим соседям пир... В день праздника съезжаются в очередную деревню...» [Школдин, 1863, с. 40; Миненко, 1989, с. 130; Громыко, 1991, с. 364 и др.].

На праздники съезжались из деревень, в которых по разным причинам (общность веры у старообрядцев и православных христиан, единство происхождения или территориальная близость) предпочитали сватать невест. «Съезжие» праздники в этом случае играли роль «форумов общения» близких и дальних родственников. Общение высоко ценилось, поэтому как можно больше людей старалось приехать. Взрослые брали с собой детей, особенно девушек и юношей, для их развлечения и знакомства. Неженатой молодежи предоставлялась прекрасная возможность присмотреть на этих общих гуляниях невесту или жениха. Многолюдность была главным признаком хорошего праздника.

«На съезжий праздник Крешиения, а летом на Троицу – приезжали в Малышеву из Бобровки, Аллаку... Аллакские-то замуж в Бобровку выходили. Родня там. На Аллаке были староверы и в Бобровке были староверы. Они и роднились. У них не церква была, а моленна... Были они кержаки» (А.А. Некрасова, ПМА. 1991/26. Л. 57).

Время проведения праздников варьировались от двух-трех дней до недели, в зависимости от календарных дат и связанной с ними срочности выполнения земледельческих работ. Старообрядка Анфиса Александровна Некрасова из д. Малышевой, например, свидетельствовала, что «три-четыре дня по полной избе гостей бывало. И пива варили не по одной кадочке, а кадочки две». Если позволяли обстоятельства, то массовые гуляния бывали довольно продолжительными.

Престольные праздники занимали официальное будничное время и не соответствовали церковному правилу «праздновать в подобное время» (т.е. в указанное), установленное еще в XIII в. [Аничков, 1905, с. 158].

Обычай требовал принимать всех гостей с неизменным радушием, привечать каждого, входившего в дом. Родственники устраивали разнообразные развлечения, игры. Зачинщиками подвижных игр и спортивных состязаний становились отцы семейств. Во время собрания между братьями и сестрами, тетями и дядями устраивались забеги, схватки борцов и др. Многолюдность и длительность «съезжих» праздников привлекали в села разный торговый люд.

Т.А. Бернштам разглядела в восточнославянских престольных праздниках соответствия южнославянским «Славам» [1988, с. 224]. Однако, на наш взгляд, праздники, помимо поминального культа предков, включали продуцирующие обряды, направленные на продолжение рода и его жизнеобеспечение (богатый угощениями стол, здравницы). Убедительной представляется точка зрения югославского ученого Ш. Кумишича, увидевшего в сербской «Преславе» пережитки родоплеменных отношений и миграций племен в древности [Кумишич, Петровић, Пантелић, Керимова, 1970, с. 61–74]. О следах «братчинных» пиров славян-язычников писали археологи по материалам X–XIII вв. [Седов, 1982, с. 239].

Предполагается, что традиционная духовная культура славянских народов формировалась и развивалась именно по обрядовому типу. На это прямо и косвенно указывают хорошо сохранившиеся богатейшие календарные и семейные обрядовые комплексы. Новые экспедиционные материалы свидетельствуют об устой-

чивости окказиональных и других массовых обрядов. К окказиональным обрядам относились крестные ходы в случае засухи (главной причины сибирских неурожаев), моров (инфекций холеры, тифа и др.). При этом с иконами и молитвами обходили деревни и поля [Казаринов, 1894, с. 171; Швецов, 1909, с. 36]. Заметим, что обходные обряды в случае народных бедствий были популярны в Европейской России, в т.ч. среди севернорусских крестьян [Дневник..., 1997, с. 328, 329 и др.].

«Впереди шли богомольные люди, затем простые православные... в шелковых платьях, подшالках» (М.С. Сотникова, ПМА. 1991/1. Л. 37 об.).

Коренному жителю Сузуна, краеведу П.Ф. Пирожкову удалось записать архаичный обычай опаживания д. Зорино, осуществленный в 1892 г. группой крестьян. В тот год эпидемия холеры пришла из г. Томска в Сузун, Поротниково (Чируха) и Бобровку, составляя угрозу населению д. Зорино. Приведем описание этого обычая из сузунской газеты «Новая жизнь» за 1973 г. «...бородатые в домотканых рубахах и таких же домашних пестрядиных штанах, кое-кто в шабурчиках-понитках. Несмотря на тепло, большинство было в шапках или грубых войлочных шляпах. На ногах обутки... От холеры летом 1892 года решили уберечься “обыденной рубахой”²² и “огородить деревню огородом”. Рубаху нужно было сделать в один день, начиная от обработки сырья и кончая последним стежком. Деревенские женщины старались превзойти сами себя: летела конопляная кострика из-под трепала, со звоном шипела железная щетъ, и тут же кудель попадала в руки прядильщиц. Свистели веретена, а кто-то уже гонял пустую сновалку, готовясь принять пряжу для основы. Кто-то тащил станины кросен и остальные части ткацкого станка. К вечеру готовая рубаха на глазах любопытной детворы была повешена как пугало у ворот поскотины. Для того, чтобы укрепить вокруг деревни “огород” нужна соха, в которую должны быть впряжены две благочестивые девушки и такой же парень. Соха, две непорочные девушки и парень были найдены...» [Пирожков, 1973]. В данном случае, как предполагают исследователи, опаживание кругом населенного места при помощи сохи (вариант плуга) ставило невидимую магическую преграду, предотвращающую проникновение болезни внутрь охраняемой территории [Зеленин, 1991, с. 97]. Вместе с тем, в Сибири не зафиксированы массовые «молебствия», известные по севернорусским материалам («коров пасти») [Дневник..., 1997, с. 324]. В последние десять-пятнадцать лет крестные ходы с иконами и пением молитв возобновились в пос. Сузун и д. Мереть по инициативе Русской православной церкви.

Восточнославянские *свадебные обряды* исследователи характеризуют как вирилокальные (т.е. сосредоточенные на территории будущего мужа), сложившиеся на почве вирилокального брака и развитого патриархального семейного уклада, но с пережитками уксорилокальности (т.е. обрядами на территории будущей

²² «Овыдёнкой», «овыдёнком» в говорах Вологодского края и «обыденкой» у казаков Дона и др. обозначалось наречие «в один день, в течение одного дня» [Мотивационный словарь..., 1990, с. 49; Донские казаки..., 1998, с. 501].

жены) [Этнография восточных славян..., 1987, с. 405]. Для русской свадьбы, особенно в ее севернорусском варианте, характерна наибольшая вербальная активность невесты: она произносила много причитаний речитативного характера.

В изучаемом регионе браки заключались как «с согласия» родных невесты, так и «убегом», иными словами – воровством невесты. В конце XIX – начале XX в. выйти замуж без согласия родителей считалось неординарным событием, что проявлялось, в частности, в специфическом названии такой женщины – «самоходка» (разг. «шла самоходкой»). В XIX в. в Малышевской волости сложились свои круги брачных связей между конкретными деревнями. Невест подбирали «по породе» (истории рода, репутации его членов), хозяйственности семьи и самой девушки

и, наконец, вероисповеданию. Так, старообрядцы-кержаки Бобровки ездили сватать в д. Аллак, из Верх-Сузуна сватали в Малышевой и Нижнем Сузуне и т.д. Перед сватаньем жених обычно старался заручиться благосклонностью девушки, лишь затем посылал сватов. При сватанье, как вспоминала Мария Васильевна Чанова, «выряживали с жениха деньгами и товаром». Свадебные подарки ездили покупать в лавки г. Камня-на-Оби или Новониколаевска жених с невестой и ее родители.

В сибирских старожильческих семьях, исходя из финансовых возможностей, закупали ткани, чтобы нарядить невесту в красивое платье или «парочку» пастельных тонов (розовые, голубые, салатные и пр.) (рис. 55). Следуя моде начала XX в., использовали большое количество покупной фурнитуры и декоративных элементов. В зависимости от достатка свадебную одежду шили местные портнихи или мастери-



Рис. 55. Свадебный костюм девушки-«чалдонки» начала XX в. Фото Е.Ф. Фурсовой, 1991 г.

Рис. 56. Полотенце, приготовленное к свадьбе
(д. Каргополово Сузунского района Новосибирской
области, 1991 г.).

ли сами. Обрядовую одежду готовили таким образом, чтобы подвенечное платье невесты и рубаха жениха были из одного материала. Невесте желательно было приготовить переносное платье для второго и третьего дней свадьбы (ПМА. 1991/21. Л. 41 об.).

Иная ситуация наблюдалась в старообрядческих семьях. Бабушки-старообрядки, наоборот, вспоминали, что старшее поколение запрещало им выходить замуж иначе, как в косоклинниках и халадаях «на ошейниках» и с застежкой на 1–2 пуговицы. К будущей семейной жизни невеста готовила приданое: спальные принадлежности, одежду для мужа («Вышла замуж – сразу мужа одеваешь»), скатерти и большое количество полотенец (рис. 56). Многие полотенца и подзоры украшали вышивкой крестом, тамбуром, счетной гладью, а также кружевами.



Просватанная девушка ходила с одной косой, украшенной лентами по всей длине.

«Взамуж – от верхушки до низа все в лентах, все в бантах» (Л.П. Дедюхина, ПМА. 1991/26. Л. 46 об.).

Подружки помогали готовить приданое (половики, полога, палатки, полотенца, штаны и пр.). По воспоминаниям А.Д. Ческидовой из д. Малышево, «девишник сидели целую неделю, причитали». В горестных причитаниях, носивших ритуальный характер, подчеркивалось нежелание девушки идти замуж, отчуждаться от своего рода-социума, что, как известно, было характерно и для севернорусской свадьбы [Вавилова, 2001, с. 164].

Свадьба сопровождалась исполнением множества специальных песен для каждого обряда.

«Пой песни, пока лоб не треснет» (А.Д. Ческидова, ПМА. 1991/1. Л. 64 об.).

Приведем запись П.Ф. Пирожкова причитаний невесты во время девичника (блок песен см.: ЛАП, д. Зорино Сузунского района, запись 1956 г.):

*Голубушки вы мои сизые,
Подруженьки сполубовные,
Соседушки приближенные,
Вам во девье жить красоватися,
У своего родимого батюшка,*

*У своей родимой матушки,
У своих сестриц, сизых голубушек,
У своих братцев ясных соколов,
У своих-то дядьев и тетушек.
В своей-то девьей красоте.
Вы, голубушки мои сизые,
Подруженьки сплюбовные
Соседушки прилежные.
У вас есть-то родимой батюшка,
Он жалостливой, милостивой,
Как есть-то родима матушка,
Она заступчива, забогомольная,
У вас есть-то братья-сестрицы,
Не потаковичики, не переносчики,
Все соседушки не подговорики,
У меня-то у малой пташечки,
Родимой батюшка не жалостливой,
Родима матушка не заступчива,
Братья, сестрицы подговорики,
Дядя, тетушки потаковичики,
Все подруженьки переносчики.
Налетят-то черны вороны,
Понаедут-то добры молодцы,
Подхватят меня, малу пташечку,
Под сизинно мало крылышко,
Увезут-то меня, малу пташечку,
На чужу-то дальнюю сторону,
К чужому свекру-батюшку.
Ко чужой-то свекровке-матушке.
Ко чужим-то братьям-сестрицам,
Не жалостливы, не милостивы.
Чужой-то добрый молодец,
Он без ветричку меня высушит,
Без морозичку сердце вызнобит.*

После сватанья родители невесты ехали к жениху осматривать хозяйство, что называлось «едут загнета»²³ (в переносном смысле. – Е.Ф.) смотреть» (ПМА. 1991/26. Л. 64). Через неделю подружки вели невесту в баню париться, а затем катались по деревне с березовыми вениками, разукрашенными лентами. Баню поручали топить сестре, а в случае ее отсутствия – подружке. При этом невеста запевала со слезами:

*Ты, голубушка моя, сизая,
Ты, родима, моя сестрица,
 Попрошу-то я тебя из милости,
Из великой, из покорности,*

²³ Загнета – место в печи, откуда выгребали уголь.

*Со словами-то, со ласковыми,
Со слезами, со горячими:
Истоми-ко мне баню-парушу²⁴,
Со любовными, со подруженьками,
Принагрей-ко ты ключевой воды,
Навари ты круты щелоки,
Прираспарь-ко шелков веничек,
Смыть-то в бане мне девью красоту,
Девью красоту – украшеньице,
На роду ты мне не впервые,
В девье красоте, во последни.*

Когда баня истоплена, веник распарен, а щелок наварен, истопница заходила в дом и пела:

*Ты родима моя сестрица,
Истопила я баню-парушу,
Понагрела я ключевой воды,
Наварила я круты щелоки,
Со подруженьками тебе с полюбовными,
Смыть-то тебе девью красоту,
Девью красоту – украшеньице,
На роду-то я не впервые,
В девьей красоте во последни».
По пути в баню невеста плакала и пела:
«Голубушки мои сизые,
Все подруженьки сполюбовные,
Все соседюшки приближенные,
Попрошу-то я вас голубушки,
Со словами-то со ласковыми,
Со слезами-то со горячими,
Пойдемте-ко мои голубушки,
Во мою-то баню-парушу,
Промыть-то мою девью-красоту,
Девью красоту – украшеньице,
На роду-то вы у меня не впервые,
В девьей красоте во последни.*

После мытья невеста переодевалась в одежду, в которой ее должны были вести венчаться. В ней она оставалась до «момента подклета», т.е. обряда лишения девственности. При выходе из бани девушки пели:

*Раскатись ты баня-паруша,
По единому бревнышку,
Промылась моя девья красота,
Девья красота – украшеньицо,*

²⁴ Нетрудно заметить связь этого слова с глаголами «парить», «греть». Кроме того, так называли курицу-наседку, «парившую» яйца [Барашков, 1986, с. 49].

*На роду-то она не впервые,
В девьей красоте во последни.*

Невеста с девушками подходили к двери, пытаясь зайти в дом. Если изнутри мать придерживала дверь, то они пели:

*Гора ты моя высокая,
Стена ты моя белокаменная,
Звезда ты моя ранопутренняя,
Заря ты моя подвосточная,
Ты родима моя мамонька,
Отвори-ка двери на пята,
Не морозь-ка мою девью красоту,
Со подруженьками меня с полюбивными,
С соседушками с приближенными.
На роду-то у меня не впервые,
В девьей красоте во последни.*

Парение в бане встречалось повсеместно (у чалдонов), но катание с вениками не везде, хотя в целом ряде сибирских деревень эта традиция бытовала (например, в Чаусской волости, вдоль Московского сибирского тракта и пр.) [Фурсова, 2013, с. 287].

Вне зависимости от того, собиралась ли свадьба «добром» или «убегом», до 1930-х гг. (до массовых репрессий) в семьях старались следовать заведенным издавна порядкам, исполнять свадебные обряды. Для изучаемого времени нами не зафиксировано «рукобיתье» (просватанье). В зависимости от количества родственников и степени зажиточности, свадьбу играли одну-две недели. Первый день «гуляли у жениха, второй – у невесты», далее день за днем было принято объезжать всех родственников. По этой причине к свадьбе готовились не только родители с обеих сторон, но во всех родственных семьях варили пиво («три-четыре кадочки наставят и самогона») (ПМА. 1991/21. Л. 41).

Перед венцом (свадебным пиром) косу расплетали, что сопровождалось плачем невесты и ее родных. По пряди расплетали сначала мать и отец, потом сестры и братья, далее подруги. Каждая подруга брала себе ленту, по словам информаторов: «Плачет и берет». Невеста в это время «припевала» прощальные песни, по мотивам и символам напоминавшие похоронные голошения:

*Подруги мои дорогие,
Соседушки приближенные,
Отходила-то я с вами,
Примите мою девью красоту,
Не сидит ли она где под кустиком...*

(М.С. Сотникова, ПМА. 1991/21. Л. 4).

*Гора ты моя высокая,
Стена ты моя белокаменная,
Звезда ты моя ранопутренняя,*

*Заря ты моя подвосточная,
Свеча ты моя воску ярого,
Ночка ты моя богомолица,
Денна ты моя заступница,
Родима моя мамонька!
Донесите тебя ножки резвые,
Домашите ручки белые,
До своего-то чада милого,
Чада милого, дитя сердечного,
До Кириной (?) красной девицы,
До Татьяны-то до Ивановны.
 Попрошу-то я тебя из милости,
Из великой из покорности,
Со словами-то со ласковыми,
Со слезами-то со горячими,
Заплети-ко мне трубчату косу,
Трубчату косу – девью красоту.
Девью красоту – украшеньицо,
На роду-то мне не впервые,
В девьей красоте во последни*

*(ЛАП, д. Зорино Сузунского района, запись
1956 г.).*

Мать девушки отвечала ей пением. Если мать не имела возможности это сделать, то за нее отвечал хор подружек.

*Ты сердечко мое дитяtko,
Ты сердечко благословленное,
Не несут-то меня ноги резвые,
Не глядят-то мои очи ясные,
Не поднимутся ручки белые,
На твою-то девью красоту,
На твою-то трубчату косу.
Девью красоту – украшеньицо,
Я плела тебе уплетывала,
Во пшенично мелко зернышко,
Во покойно-ко серо семечко.
На роду-то тебе плела не впервые,
Во девьей красоте во последни*

*(ЛАП, д. Зорино Сузунского района, запись
1957 г.).*

Информаторы подытоживали: «Братъ ее – коса уже расплетена». Жених ехал за невестой в одной повозке с отцом. На второй повозке сидели дружка со свахой, на третьей – повозник, песенницы. В поездку брали пиво, вино, выпеченные булочные изделия, в т.ч. в виде плетенки-«косы» из трех полос. Песенницы со стороны жениха во время поездки выводили:

*Улицы метитесь, города вы становитесь,
Города вы с пригородышами,
Терема вы с притеремышами,
Выходил сударь молодой удалец,
Из большого высокого терема,
Он садился на доброго коня,
Выезжал он со своего двора.
Приезжал он ко невесте ко двору,
Становился он ко кутному окну,
Брал он в праву руку снегу ком,
Бросал ком он в кутное окно,
Попадал невесте в правое плечо*

*(ЛАП, д. Зорино Сузунского района, запись
1956 г.).*

В это время подружки в доме невесты запевали свою песню:

*Батюшко родной, женихи-то у ворот!
Мила моя дочь, не убойся не отдам.
Батюшко родной, женихи-то у крыльца!
Мила моя дочь, не убойся не отдам.
Батюшко родной женихи-то в избе!
Мила моя дочь, не убойся не отдам.
Батюшко родной, женихи-то у стола!
Мила моя дочь, не убойся не отдам.
Батюшко родной, женихи-то за столом!
Мила моя дочь, теперь воля не моя.
Воля не моя, воля свекрова.
Батюшкова воля попить, погулять,
Матушкина нега до солнышка спать*

*(ЛАП, д. Зорино Сузунского района, запись
1957 г.).*

Дружка угощал подруг и песенниц вином, булочками и другой выпечкой, после чего обращался с просьбой освободить место за столом для жениха. В это время подружки, освобождая место, пели:

*Отставала лебедь белая
От стадичка лебединога,
Приставала лебедь белая
Ко серым гусям табунистым.
Уж вы гуси-гуси серые,
Не щиплите вы лебедушку,
Начали гуси ее щипати,
Начала белая лебедь кликати*

*(ЛАП, д. Зорино Сузунского района, запись
1957 г.).*

Рис. 57. Крестьянская свадьба старожилов Томской губернии (по: [Россия..., 1907, с. 241]).



К венцу невеста ехала с распущенными волосами, покрытая летом платком-«катеткой», а зимой – шалью (ПМА. 1991/26. Л. 64). Старались подготовить как можно больше подвод, разукрашенных припасенными для такого случая узорными вожжами, праздничной нарядной сбруей, колокольчиками на дугах. Сани-«кошевы» или возки покрывали коврами (рис. 57).

При возвращении в дом жениха «молодых» встречали родители с хлебом-солью на узорном полотенце. Стрелок стрелял в это время холостыми зарядами вверх, а песенницы пели:

*Соколы вы соколы,
Куда вы соколы летали?
Кого вы соколы видели?
Кого вы соколы слышали?
Видели мы серу утицу,
На тихой воде у бережка,
Мы ее поймали малую,
И домой мы ее привезли.
Выходи родима матушка,
Я привез тебе заменушку.
Себе верную хозяйку.
Ты бери ее за рученьки,
Заводи ее во горенку.
За столы сажай дубовые,
За скатерти – ее бранные.
За явства, пивства сахарные*

(ЛАП, д. Зорино Сузунского района, запись 1957 г.).

После венца еще одним драматичным моментом было «окручивание» невесты «шашмурой» или «бэргалкой». Невесту во время этого обряда усаживали за стол. Стрелок стрелял из ружья холостыми патронами. Само слово «окручивание» несло в себе насильственный смысл, т.к. далеко не всегда браки заключались с согласия девушки. Заплетали две косы, обматывали их вокруг головы, а сверху прикрепляли головной убор («шашмуру» с платком или «безгалку» со шпильками). Пожилые женщины, чаще всего свахи или «хрестные» жениха и невесты, в это время пели:

*Разделилась руса коса да
На две косыньки...*

(Л.П. Дедюхина, ПМА. 1991/1. Л. 46 об.).

*Коса ты, моя косынька!
Раздвоили косу надвое,
Заплетали-то две русы косы,
Обвивали вокруг буйной головы.
Надевали-то схиму черную,
По подлавочью натаскалася,
Да ты мне схима досталася,
Со младости и до старости,
До седого бела волоса*

*(ЛАП, д. Зорино Сузунского района, запись
1956 г.).*

Этот обряд тоже сопровождался плачами. Затем звали гостей полюбоваться на красоту «молодых», призывая «похвалить их». Хвалебных песен-«припевок» исполнялось много: заканчивалась одна, начиналась другая. Так, молодому пели:

*Во каменной, во палате,
На тесовой, на кровати,
Не голубь с голубушкой воркует,
Ванюшка с Танюшкой речь говорит,
Принеси мне Танюшка сына,
Сына – дворянина.
Со младости сына на потеху,
А при старости на замену,
Царю белу – слугу верну*

*(ЛАП, д. Зорино Сузунского района, запись
1956 г.).*

«Молодой» также пели хвалебные песни:

*Молода княгинюшка у нас богата,
Татьяна Ивановна таровата.
Она с гривенки на гривенку ступает,
Не рублем-то ворота закрывает,
Не полуторымя отпирает,*

*Во все стороны по гривенки бросает,
Себе спасенье наживает.
Ты дари-ко девиц-невиц не скупися,
Не рублем дари, не полтиной,
Дари девиц-невиц златой гривной,
Кто ее любит, то и выкупит,
Кто не любит, тот не выкупит,
Любит ее новображный князь,
Сударь Иван, свет Иванович*

*(ЛАП, д. Зорино Сузунского района, запись
1956 г.).*

Нам рассказывали, что «окручивание» невесты происходило после обряда первой брачной ночи («подклета»), который проводился в первый день свадьбы в отдельном помещении. Когда «окручивали» шашмурой и платком, то уши оставляли открытыми. По очелью надевали венок из цветов – белых и алых, в зависимости от «честности» невесты.

Обряд отведения «молодых на подклет» включал начало брачных отношений (дефлорацию невесты) в отдельном помещении («другой избе») и прилюдную демонстрацию результатов. Если невеста оказывалась целомудренной, то нарядно украшали лошадей лентами, в сани-«кашеву» укладывали подушки. В д. Тарадановой жениху в этом случае полагалась пришивать по левой груди красную ленточку. В д. Каргополовой такую ленточку пришивали на шапку. Все это происходило без присутствия родителей невесты, которых уже после этого обряда «молодые» ездили приглашать отдельно. Однако есть и другие сообщения: если родители невесты присутствовали на свадьбе сразу вместе со всеми, то отец невесты отказывался пить вино до результатов «подклета».

А.Д. Ческидова вспоминала, что, когда она вышла в одной рубашке, накрытая шалью, отец расправил усы и сказал: «Теперь знаю, за что пью». Молодой также выходил к гостям в «кальсонах» (нижних штанах). Ему подносили бокал красного вина, он выпивал его со словами благодарности к родителям («Спасибо, что сумели свою дочь воспитать, в хорошие люди отдать») и разбивал. В 1930-х гг. А.Д. Ческидова подчинилась воле родителей, но осознавала этот обряд только как насилие и нелепое желание взрослых: «Поганнее нет, как кладут на подклет».

В записях П.Ф. Пирожкова свадебный обряд «подклета» исполнялся по желанию невесты, которую дружка спрашивал «стелить ли ей постельку». Если девушка была непорочна, то она «требовала» стелить, а в обратном случае она падала в ноги свекрам и просила прощение. По нашим данным, этот обряд исполнялся вне желания молодой. Информаторы-женщины считали, что ненавистный обряд, видимо, нравился не только старикам, но и женихам. Действительно, со стороны опрошенных нами пожилых мужчин не было ярко выраженного неприятия этого обычая.

«Каждой хочется быть честной. Рубашу мазал петухом кавалер, который знал, что имел с ней. Честная – коней в колокольцах, лентах, весело. Это боль-

шая честь всему народу, что девушка честной вышла замуж! Нечестная – коней не наряжают, на тестя хомут...» (М.М. Портнягин, ПМА. 1991/1. Л. 66 об.).

После «подклета» невеста переодевалась, и «молодые» ехали к теще (родителям невесты), что называлось «ехать на блины». Женихова крестная в это время бегала, привлекала внимание людей и махала рубахой со словами: «Нескока мы не петухов кололи, а целки ломали» (ПМА. 1991/26. Л. 70). В д. Тарадановой «молодых» выводили из горницы на улицу, закрывая платком. После этого жених и невеста мылись и переодевались во все новое, приготовленное для свадебного пира. Свекровь в это время радостно приплясывала с рубахой и выкрикивала: «А у нас красна телочка родилась!»

В Сузуне и Тараданово утром второго дня свадьбы свекр, свекровь и «молодые» шли «к теще на блины». Жених нес палку, на которой был прикреплен веник, обвязанный красным флагом (кумачовой лентой). Это веник заранее готовили подруги невесты, а жених должен был его выкупить. Теща угощала гостей куриной лапшой или ухой, блинами. Во время «блинования» гости одаривали «молодых». Жених пил вино и, если невеста оказалась «честной», съедал блин. В обратном случае только прокусывал блин и ставил поверх стакан с водкой. Когда невеста оказывалась «честной», ситуация обыгрывалась еще таким образом:

«Жених с дружками на другой день свадьбы запрягались как лошадки и катили тещу. До сих пор в Тараданово возят в телеге тещу» (Е.И. Кулакина, ПМА. 1991/21. Л. 24 об.).

Заметим, что этот обычай не упоминается в известных описаниях севернорусской свадьбы [Арсеньев, 1879; Ордин, 1880; Вавилова, 2001]. Аналогичные свадебные обряды с элементами народной драмы и «подклетом» обнаруживают сходство с донскими обычаями выноса «калины» [Донские казаки..., 1998, с. 421].

В наших полевых материалах из Сузуна есть интересные подробности, связанные с обрядом первой брачной ночи. Анна Трофимовна Клочихина из Мерети рассказывала, что рубаху молодой берегли, т.к. считали, что она обладала целебной силой:

«Эту рубаху брали скорее после подклета крестная, сваха и обмывали в квасе. Тот квас подавали пить жениху. Он после того не будет гулять, а будет только любить свою жону».

На второй день свадьбы у сибиряков приходился обычай «сор мести», «на сор идут», «деньги собирать». «Молодым» бросали в мусор (сено, солому) мелочь, а те должны были ее искать и собирать специально заготовленным новым веником.

Свадьбу приглашали вести «дружку», который, помимо всех тонкостей свадебных обрядов, должен был обладать способностями знахаря. Судя по сообщениям, в изучаемое время «порча» свадеб была довольно распространенным явлением.

Краевед П.Ф. Пирожков в 1956 г. записал: «Дружка должен обладать определенным комплексом знахарского ремесла. Он не только должен был уберечь свадьбу от злых шуток, порчи, но и уметь лечить людей, как от намеренной порчи, так и случайного озеу и дурного глаза».

«Свадьбы портили. На свадьбу не пригласят – поезжане и жених с невестой снег собирают в подол или лошадиные глызы» (Н.Н. Ключихина, ПМА. 1991/1. Л. 75).

До сих пор можно услышать рассказы «о порче» свадеб в старые (с неопределенной привязкой) времена со стороны колдунов: явление, почти повсеместно распространенное в Вологодской и других севернорусских губерниях [Арсеньев, 1879, с. 82].

Большинство семей Сузунской и Малышевской волостей конца XIX – начала XX в. относились к категории многодетных, что считалось обычным. Однако высокая рождаемость сопровождалась значительной детской смертностью. Судя по архивным материалам, особенно высокой была смертность в сузунских селах в XVIII в. (см. прил. 3). Статистические данные свидетельствуют о гибели детей в раннем возрасте. По этой причине многие семьи не относились к категории многодетных, хотя число рождений было множественным. Обращает на себя внимание факт наличия в семейных списках категории «вновь рожденных детей», которые носили имена ранее умерших. Смертность была вызвана, как правило, внешними факторами: эпидемиями, заболеваниями желудочно-кишечного тракта, смертельными исходами от полученных увечий во время работы и по бытовой неосторожности, а также из-за элементарного отсутствия медикаментов и медицинского персонала. Во многом причиной высокой смертности была социальная и психологическая инертность населения по отношению к своему здоровью и здоровью детей. Исследователи XIX в. не раз отмечали довольно индифферентное отношение родителей к детской смертности [Неклепаев, 1903, с. 217].

В ходе экспедиций нами получены сведения, что в д. Малышевой в семье Дедюхиных было 10 детей, в семье Усольцевых – 15, а в д. Тарадановой в семье Железновых – 12. Как говорили пожилые люди из многодетных семей, «три раза сведенные и не знали, что не родные» (Н.П. Железнов, ПМА. 1991/21. Л. 30). Ни свои, ни чужие дети не становились препятствием для заключения повторных браков вдов или вдовцов. Рассказы свидетельствуют о непреходящей ценности детей, на которых была опора, надежда и утешение в старости, а в последующих поколениях оставалось вечное поминание после смерти. Горестным считалось существование бездетных родителей, которым все сельское общество проявляло сочувствие, оказывались особое внимание и забота. Пожилые информаторы нередко вспоминали детские годы вместе со своими двоюродными братьями или племянниками, оставшимися, в силу обстоятельств, сиротами.

В семейных отношениях соблюдались традиции подчинения: младшие слушались старших, женщины – мужчин. Муж требовал от жены безукоризненного исполнения его воли: «Не подчинишься – плеткой напорет!» Дети боялись осуждения старших, особенно стариков, для которых все деревенские ребяташки представлялись собственными. Николай Платонович Железнов рассказывал, как его побил соседский дедушка за то, что пробовал с ребятами курить мох (ПМА. 1991/21. Л. 30). Если ребенок или подросток не поздоровался со старшим себя,

то его ожидало наказание родителей («взбучка от матери выйдет»). Старшую сестру-няню звали «леля».

В 1880-х гг. на всю Малышевскую волость действовало одно начальное училище, в котором по данным Н.А. Ваганова, было 13 учеников [1882, с. 88]. За обучение мальчиков сельское общество платило 6–8 рублей за учебный год. Для стимулирования грамотности и поощрения родителей, которые отдавали сыновей учиться, их освобождали от уплаты податей и отправления натуральных повинностей.

Когда дети подрастали и обзаводились собственными семьями, их отделяли. Старались построить сыновьям жилье недалеко от родительского дома. Отъезд детей в дальние края рассматривался как нарушение «закона». Старообрядцы даже считали этот факт признаком «конца света»:

«Детей наростят... Будут дети расставляться по поганым сторонам. Это в Писании» (К.Я. Карпова, ПМА. 1991/2. Л. 11).

В крестьянских семьях обязанности были традиционно распределены. Именно поэтому еще в 1920-е гг. ни один мужчина или женщина принципиально не брались выполнять не свойственные им функции. Так, к мужским занятиям относились работы в поле, рыбалка, строительство, битье печей, изготовление и ремонт хозяйственного инвентаря, самодельной обуви, а к женским – работы в огороде, приготовление пищи, обеспечение семьи водой. Как бы мужчина не хотел помочь жене, он не мог этого сделать. Нарушая законы обычного права, он вызывал отрицательную реакцию со стороны сельского общества. Дети постарше помогали родителям по хозяйству, присматривали за младшими, изготавливали несложные игрушки. Жительница д. Бобровки Эмилия Андреевна Цивилева вспоминала, как шила себе и младшим сестрам тряпичные куклы. Голову обворачивали белым холстом и вышивали или раскрашивали черты лица. Вместо волос приклеивали льняную «куделю». Из отрезков разных тканей мастерили наряд. В 1925–1926 гг. появились фарфоровые кукольные головки, а с 1937 г. – пластмассовые. К ним дети прикрепляли тряпчатое туловище. Любимы были глиняные игрушки-свистульки, изготавливаемые гончарами из отходов глины (см. рис. 54).

Сибиряки всегда славились богатырским здоровьем. В конце XIX в. врач И. Казаринов констатировал факт присутствия среди старожилов долгожителей: «...доживающие до ста и более лет не составляли большой редкости» [1894, с. 172]. Судя по воспоминаниям информаторов, заболевшие крестьяне предпочитали обращаться за помощью не к врачам, а к сельским травницам: «К бабке-травнице ходили. Она свои секреты хранила». Заболевания на духовном уровне («уроки», «призоры») лечили народными молитвами («шепотками»). Народные молитвы читали перед дальней дорогой, при начале нового дела, при посадке сельскохозяйственных культур, для защиты от «лихого человека» и пр. Н.Н. Ключихина при выезде из д. Мереть читала молитву, совершая крестное знамение:

«Свят Дух и Святая Природа! Спаси и помилуй меня!»

«Шел Христос с небес, нес в руке Святыи крест. Оградил Христос небо и землю. Огради и меня раба...»

В 1970–1980-х гг. еще помнили народные методы лечения некоторых болезней: детских (испуг, «золотуха», «родимец») и взрослых (немочь рук, грыжа, «рожа»). Пустырник заваривали от головной боли, зверобой и «медвежьих ушки» – от болезней печени, мать-мачеху – от кашля, а перелойку и брусничник использовали как мочегонное [Фурсова, 2005, с. 105, 112].

Народные знания во многом опирались на опыт, переданный предыдущими поколениями. Приведем некоторые примеры из полевых записей. Время определяли ночью по звездам, а днем – по тени. Евдокия Михайловна Некрасова из Каргополовой рассказывала, что она ориентировалась «по трем звездам», которые встанут на небе в определенном месте в пять часов утра. Селяне знали и могли показать созвездие «Кичигов», которое появлялось, по их словам, «за зарницей на востоке». Было принято рубить дрова на старый месяц из-за боязни, что они «не будут гореть зимой». Таким же образом на ущербный месяц «отнимали от земли глину» для гончарных изделий.

Сохранение и трансформация традиционно-бытовой культуры севернорусских переселенцев юга Западной Сибири. В первые годы пребывания в Сибири переселенцы испытывали экономические трудности. По этой причине они устраивались батрачить к богатым старожилам. Особенно трудно было сиротам. Им приходилось «жать, косить, молотить, прясть, батрачить, ходить по нянькам с 13 лет за 20–30 копеек в день» (А.Н. Черепанов, ПМА. 1989/16. Л. 8 об.). Батрачил, например, у местных жителей Коронат Васильевич Демин (1902 г.р.), которого шестнадцатилетним подростком привезли в Ояшинскую волость Томского уезда с Вятки (ПМА. 1989/16. Л. 24, 24 об.).

Основные тяготы переселения брали на себя мужчины. Они не только подыскивали подходящее место и договаривались о поселении, но и «вручную рубили» дома. Нередко переселялись несколько взрослых братьев с семьями или семья со взрослыми сыновьями.

«Приехали четверо братьев. Дедушка Савелий Данилович Шулёв себе дом построил хороший. Он был пимокат. Он и кирпич делал...» (А.Н. Курлова).

Довольно быстро семья Шулевых обосновалась на новом месте, стали жить безбедно и даже купили сенокосилку-«лобогрейку», из-за которой в годы коллективизации и пострадали. В 1937 г. были арестованы и приговорены к разным срокам заключения Савелий Данилович и его сыновья.

В конце XIX в. Е.С. Филимонов писал, что сибиряки относились с большим высокомерием к переселенцам из-за «их неприглядного костюма». Приведем выдержку из его наблюдений: «Вследствие привычки, а также экономических условий, переселенцы-новоселы носят почти всегда лапти, сермягу и штаны из домашнего сукна, а вместо красной и ситцевой рубахи – пестрядинную. Такая одежда сибирякам кажется странной и поэтому переселенцев (новоселов) они называют “лапотниками”, “синюшниками”²⁵ и т.д.» [Филимонов, 1892, с. 88].

²⁵ «Синюшниками» их называли, видимо, из-за употребления окрашенной в синий цвет холстинной одежды.

Следует заметить, что это утверждение трудно принять в качестве непререкаемой истины. Определенные типы пестрядиной и отбеленной холщовой одежды бытовали и среди старожилов. Данная ситуация скорее всего иллюстрирует неприятие «чужаков», принесших иные этнокультурные традиции и диалекты.

Согласно полевым материалам и коллекциям сибирских музеев, переселенческие костюмы выражали в большей мере славянскую этническую специфику по сравнению с одеждой городского вида сибиряков-старожилов (в т.ч. чалдонов). Переселенцы-«староселы» первого поколения, успевшие обжиться в Сибири, представляли в облике, по наблюдениям Е.С. Филимонова, «смесь русского с сибирским». «В большинстве переселенцев-«староселов» замечено стремление видоизмениться в коренных сибиряков-старожилов и ничем не отличаться от последних, что достигается, впрочем, только при следующем поколении». По наблюдениям путешественника, быстрее всего приспосабливались к местным условиям «вятичи и вообще крестьяне северной полосы, которые находили жизнь в Сибири более приятной и счастливой, чем у себя, “на старине” (“Только в Сибири мы и свет-то увидели!”)» [Филимонов, 1892, с. 88].

Первое поколение приехавших в Сибирь северных русских (архангелогородских, вологодских, костромских, тверских) крестьян еще донашивало привезенную с малой родины одежду. Анна Ивановна Кондратьева (дев. Жилкина), которую в 1908 г. в двухгодичном возрасте привезли из Тверской губернии, вспоминала, что ее мама и бабушка неизменно ходили в сарафанах на узких лямках. По покрою эти сарафаны отличались от сибирских тем, что имели отрезную верхнюю (нагрудную) часть, а присборенный по талии подол состоял из 4–6 прямых полос ткани. Повседневные сарафаны шили из тканей домашнего производства, а праздничные – из различных ситцев. Однако сама Анна Ивановна одевалась уже в соответствии с местной молодежной модой в кофты и юбки. К праздникам старались иметь сатиновые или ситцевые костюмы: «Кофта сатиновая синяя в цветочек, юбка ситцевая».

Переселенкам приходилось прясть и ткать значительно больше по сравнению с женщинами-старожилами. Об этом даже пелось в песне:

«Не вы бы, красна, не хворать бы мне молодой...» (М.К. Кручинина, ПМА. 1989/16. Л. 65 об.).

Повседневно носили холщевую рубаху (верх – рукава, низ – становина) с домотканой юбкой. Костромчанка Ольга Павловна Симакова вспоминала, что ее мама носила в 1905–1906 гг. «сарафан из сводедельщины в четыре ниченки» (ПМА. 1989/16. Л. 2об.). На полевые работы и покос надевали холщевую рубаху-«станинку» с поясом или без. Если работали всей семьей, включая детей и мужчин, то из этических соображений надевали сверху юбку. При жатве, как бы ни было жарко, голову покрывали двумя платками.

Девушки в косу вплетали одну или несколько разноцветных лент. «Старые девы», которыми считались девушки после 25 лет, повязывались платками под подбородком, т.е. как женщины. Замужние женщины повязывали голову по будням холщевыми платками: в молодости – назад концами, в старости – вперед. В празд-

Рис. 58. Женский головной убор переселенцев из Костромской губернии (Новосибирский областной центр русского фольклора и этнографии).



ники накрывались платками-«катетками» в виде шерстяных платков с вышитым косяком (А.Н. Черепанов, ПМА. 1989/16. Л. 9). Хлопчатобумажные набивные платки покупали на ярмарках по 10–15 копеек за штуку (М.К. Кручинина, ПМА. 1993/16. Л. 67 об.). Старшее поколение женщин из Тверской гу-

бернии носили «шашмуры» с платками, в которых их хоронили. Второе поколение рожденных в Сибири от ношения «шашмур» отказалось: вместо этого стали повязываться платками назад. Расшитые золотыми или серебряными нитями «шашмуры»-кички были известны информаторам и есть в музейных собраниях (рис. 58, 59).



Рис. 59. Поморский фольклорный коллектив г. Архангельска. Фото 2011 г.

На свадьбе «молодую» покрывали «вуалью». В статусе замужней женщины требовалось носить платок «по-бабьи»: концы завязаны назад или под подбородком. Если у женщины первенцем был сын, то еще три года она считалась «молodухой», и только после ее начинали называть «бабой». Если первым ребенком была дочь, то мать сразу считалась «бабой» (Р.А. Кетова, ПМА. 1992/25. Л. 17). Согласно воспоминаниям людей преклонного возраста, подстригать волосы коротко и ходить без платка стали «после Колчака», т.е. в 1920-х гг.

Мужчины из севернорусских семей (архангелогородские, вологодские, костромские) надевали выбеленные холщевые рубахи-«косоворотки», которые к праздникам шили из пестрядинной или «базарной» ткани. Рубахи носили поверх брюк, с домоткаными кошенными штанами или модными «галифэ», которых не было у местных сибиряков или вятско-пермских переселенцев. Эта поясная одежда могла быть темного цвета или отбеленной. Про деревенского «модника» пели такую частушку (ПМА. 1989/16. Л. 2об.):

*Вот идут, вот идут
Наши ягодиночки,
На их брюки – галифе,
Во четыре ниченки!*

Вятские старообрядки носили комплексы с сарафаном, платьем (сарафаном с рукавами) и «горбачем». Их аналогии можно увидеть в музейных собраниях г. Кирова (Вятки) (см. рис. 41). Сарафаны шили на узких лямках, с короткой застежкой спереди. Носили их поверх рубаш с закрытым (глухим) воротником. Фартук повязывали по талии, под грудью и могли украшать вышивкой. Еще во время экспедиционных работ 1992 г. пожилые люди могли показать платье-«халадай», которое хранили с молодости. Это было платье-рубашка на кокетке-«перелинке» с длинными, собранными у плеча рукавами и глухим воротником-стойкой. Его носили поверх аналогичного вида рубахи из белой холщевой или ситцевой ткани, без воротника (ПМА. 1992/25. Л. 26). «Горбач» надевали на рубаху, подпоясывали поверх или внизу. В «моленном» костюме фартук исключался. Он мог присутствовать или нет в праздничном костюме, но считался непременной составляющей повседневной женской одежды. Замужние женщины носили головной убор с платком, концы которого завязывали назад (повседневно) или вперед (при молениях). Вятские крестьянки, не относившие себя к старообрядцам, не выходили из дома без шапочки-«наколки» или «повойника», расшитых «вилюшками» (тесьма типа «выюнчика»), бисером.

Пермские женщины в конце XIX в. носили широкие кошеные сарафаны-«дубасы» из пестряди или покупной ткани. Другой одеждой могли служить холщевая кофта и юбка, украшенная широкой оборкой – «фанборой». Пожилые женщины покрывали голову чепцом, надетым таким образом, чтобы уши оставались открытыми, а также платками (Г.А. Кушмерешкин, ПМА. 1989/16. Л. 79). Что касается украшений и дополнений, то по праздникам надевали серьги и бусы. Старообрядки

же ничего, кроме обручальных колец, не носили, считая это «греховным». Некоторые виды одежды играли важную роль в хозяйственных обрядах, выполняя охранно-продуцирующие функции. Например, до сих пор еще сохраняется обычай прогонять корову «через фартук или платок, видно, чтоб дом знала» (А.Н. Курлова).

Пермско-вятские переселенцы одевались, как правило, в «своедельщину». Как говорили информаторы – «ходили в своей одеже», т.е. в рубахе из пестряди с разрезом-застежкой слева и в черных штанах. Сено косили в одних нижних «подштанниках». У сибиряков быстро переняли необходимые в сибирских условиях верхние рабочие штаны – «чембары». К праздникам приберегали чистые нарядные рубахи-«косоворотки». У мужчин (прежде всего старообрядцев) застежку и перед рубахи вышивкой не украшали. Подвязывались «поясами с пышными кистями» («накищенными поясами»), «гарусными поясами» (из покупной шерсти высокого качества). Мальчикам не возбранялось до двух-трех лет ходить в одних рубахах.

Верхняя межсезонная одежда архангелогородцев и вологжан отличалась от сибирской и пермско-вятской одежды более сложными конструкциями и разнообразием обозначавших их терминов. Она выглядела более модной, щегольской и даже вычурной. Так, «казакином» называли одежду из «риписа» (мелкого вельвета), сшитую в виде жакета с грибовидными, объемными у плеча рукавами. Известны были «бекеши» из бостона или «каверкота» в виде легкого полупальто. Привезли с собой переселенцы стяженные на вате или льняной «куделе» зимние пальто («из шивьёта»). Пальто по силуэту были полуприлегающими, отрезными по талии, с накладными карманами. Рукава делали «с пышкой», т.е. с объемом у плеча (А.И. Кондратова, ПМА. 1991/21. Л. 20). Черненные и дубленые шубы во многих семьях шили уже в Сибири. Переселенческие шубы были похожи на сибирские, т.к., видимо, шили у одних мастеров. У женщин шубы достигали середины голеней, а у мужчин были немного длиннее. У праздничных шуб воротник, опушки рукавов и низ подола отделявали мерлушкой.

Повседневная одежда для хозяйственных работ у вятских и пермских переселенцев были аналогична сибирской одежде: «шабуры» – у мужчин, «понитки» – у женщин. Ворот мужских «шабуров» застегивался у шеи, а женские «понитки» запахивались в виде «шальки». Эту халатообразную одежду мужчины носили с широкими «опоясками», а женщины – с более узкими поясами. Мужчины выделялись тем, что могли «подбодриться», заткнув полу за пояс. Праздничной верхней одеждой мужчин считалась «тужурка» (вид куртки с двумя карманами и застежкой спереди). «Полушубками» называли короткие дубленые шубы шерстью внутрь. В дальнюю дорогу и при поездках за дровами или снопами мужчины надевали собачью или козью доху мехом наружу. В 1920-е гг. шубы были редкостью в переселенческой среде. Женщины носили стеганное на вате суконное пальто с меховым воротником, которое по неизвестной причине называли «шубой». Было известно и короткое пальто – «сак».

Многие информаторы вспоминают, что приехали в лаптях, от которых не отказались и на новом месте. Тверичи и вологжане надевали их на рыбалку, охоту и

покос, объясняя это так: «С онучами не жмет и не давит». Переселенческие лыковые лапти можно увидеть во многих краеведческих и школьных музеях. Повседневно севернорусские переселенцы, как сибиряки, вятчане и пермяки, носили собственного изготовления «обутки». Для мужчин их шили с холщевой голяшкой до колен, а для женщин – с опушкой до щиколотки. Мужчины наматывали поверх «обутки» портянку-«поголенку», а женщины носили холщевые до колен чулки или вязанные из льняной пряжи носки. В «обутках» ходили на рыбалку или охоту, надев предварительно на ноги «кошмы» из валяной шерсти: «И ноги не мерзнут, и вода не попадет». К свадьбе и различным праздникам мужчины и женщины имели сапоги домашнего изготовления. Парни мечтали о покупных хромовых сапогах. Вожделенной мечтой каждой девушки были ботинки на каблуке, что повышало ее статус как невесты, делало полноправной участницей вечеров. В кожаных «болотных сапогах» и «броднях» с ремешками под коленями вятские и пермские переселенцы ходили на рыбалку, сплавливали лес. Зимой все носили валенки, чесанки. Специально ездили в губернский г. Томск покупать «пимы в рисунках» (см. рис. 51). Наиболее бедные из вологодских переселенцев могли на первых порах не иметь валенок, поэтому носили в морозы «обутки», чего никогда не делали сибиряки.

Материалы по календарной обрядности свидетельствуют, что в Святки молодые переселенцы *воложане* и *костромичи* органично вливались в местные молодежные собрания, которые назывались привычным на Русском Севере словом «игрища» [Святочные игрища Белозерья..., 1995, с. 4]. Повсеместно для этого «откупали избу» и договаривались с хозяевами за небольшую плату в виде пуда муки, мешка картошки или отработки (пилка дров, уборка, другая помощь по хозяйству). На игрищах плясали, пели под гармонь частушки. Еще в начале 1920-х гг. девушки водили хороводы, что называлось «играть круга». Общественное мнение было благосклонно к тому, что при исполнении хоровых песен девушки сидели на коленях у юношей. В Сибири исчезли различия между формами молодежных гуляний типа «беседы» и «веселой»²⁶, чем местные жители отличались, например, от воложан.

Для рядившихся людей бытовали названия, не отличавшиеся от старожильческих – «машкорованные», «ряженные» (Ордынский район НСО), «шуликаны» (повсеместно). Так же называли их на Архангельском Севере и Вологодчине (по р. Сухоне) (ПМА. 2011). В 1910–1920-е гг. среди вологодских переселенцев и их потомков «маскирование» считалось увлекательным и полезным занятием, в котором принимала участие не столько молодежь, сколько люди среднего и старшего возраста, отцы и матери больших семейств.

Согласно публикациям и авторским полевым материалам, на Русском Севере в Святки в 1930–1950-е гг. наряжались «конем», «журавлем», «медведем», «по-

²⁶ «Веселая» отличалась от «беседы» тем, что проходила в двух комнатах: в одной пели и плясали, а в другой уединялись и общались без посторонних глаз парни с девушками (ПМА. 2011).

койником», «барыней», «бесошником», «дедом и бабой», «цыганами» и пр. [Макашина, Фролова, Тучина, 2011, с. 17; Фурсова, 2011, с. 344]. Часть персонажей святочных «ряженных» в Сибири сохранилась, другие были утрачены (например, образ «журавля» и «барыни»). Имелись различия в приемах перевоплощения и используемых материалах. При «ряженьи» в «коня» вологодские переселенцы, как и сибиряки-старожилы, в качестве головы приспособляли «швейку», на которую наматывали старую одежду. Затем два человека становились в согнутом положении, их покрывали «пологом» (большим куском домотканины), а сзади приделывали хвост. Иначе это выглядело в Череповецком районе Вологодской губернии, где для сооружения «коня» брали большую плетеную корзину для переноски травы, прилаживали ее наподобие рюкзака на спину. Все это покрывали пологом. Рядом с «конем» ходил человек, наряженный «цыганом».

Для «ряженья медведем» действовали довольно единообразно: выворачивали мехом наружу две шубы. Одну шубу надевали на плечи, продевая руки в рукава, а другую – на ноги, затем привязывали поясом к талии. Голову покрывали вывернутой шапкой, лицо закрывали марлей, на руки надевали мохнатые рукавицы. Детей готовили к приходу такого страшного «ряженого», пугали: «Мишка, вот медведь придет, он тебя валянет». Это уже заранее наводило страх на домочадцев, особенно девушек, которые знали, что «медведь» кого-нибудь схватит и повалит навзничь. Северный «медведь», как и сибирский, обычно не изображал различные сцены из крестьянской жизни.

Примерно одинаково, как это было принято у чалдонов, рядились «дедом и бабой».

«Деду бороду сделают из льняной кудели, раньше же лен был. А тут шапка, и горб приделывали. Лицо закроют. Ходил в валенках».

Некоторые «шуликаны» представлялись «стариками» и «старухами». Это образ, который хорошо фиксируется как в Верхнем Приобье, так и в Барабе, Кулунде. Их отличительными признаками были накладные патлатые волосы и бороды из пакли, рваная, «дряхлая» одежда и горбатость. В руках они обычно держали посох-«бадажок».

«Шуликаны» заходили в дома, чтобы хозяева имели возможность совершить необходимый для своего благополучия ритуал – одарить пришельцев, что для изучаемого времени ясно осознавалось и выражалось в рассуждении «так надо». Исключение составляли потомки костромичан, у которых ряженные в дома не заходили, но слушали домашние разговоры и просили под окнами о подаении («Жених, подайте, краюшечку»). Символическое уничтожение атрибутов маскирования в костре или печи и купание бывших «шуликанами» в крещенской проруби символизировало избавление от вредоносных сил. Таким образом, как и в других местах юга Западной Сибири, очистительные обряды являлись неотъемлемой частью святочного «ряженья».

Обычай выпекать фигурные пряники существовал только у поздних переселенцев из Вологодской, Архангельской и Санкт-Петербургской губерний конца

XIX – начала XX в. Накануне Рождества хозяйки д. Большой Двор, Никулино, Васюково и Шепелево (Череповецкий р-н) вместе с ребятишками лепили «коровушек», «козликов», «овечек» и пр. Для этого «наминали плотно» пресное тесто, а готовые фигурки ставили в ночь на «поветь». Утром их выпекали в русской печи и подавали на стол (ПМА. 2011). Сибирские переселенцы к Рождеству пекли «шашни», «сочи» в форме «медвежат», «собачат». Михаил Васильевич Глушаев вспоминал, что специальные «формочки» были привезены с Гатчины (ПМА. 1989). Посетивших дом в святочные дни одаривали этими пряниками в обмен на принесенные гостинцы. В качестве угощения готовили также «завятушки», «расстегаи» с рыбой, а также, по сибирскому обычаю, «пышки» и «шаньги». Стряпали и «крендели», которые сначала обваривали в кипящей воде, а затем выпекали в русской печи. Севернорусские переселенцы, в отличие от чалдонов, угощали «славильщиков» не замороженными «сырчиками», а мороженым сладким хлебом. Хлебный мякиш толкли в сахарной пудре («настолько наминали в этом сахаре, сколько он может вместить в себя»), потом разрезали на кусочки и замораживали.

Полевые материалы позволяют констатировать, что у переселенцев в Сибири не зафиксированы старинные величальные «виноградья», известные в севернорусских губерниях. Это можно объяснить влиянием старожильского населения (чалдонов). Действительно, к настоящему времени опубликованы немногочисленные «виноградья», записанные в основном в этнографических группах «колымчан» и «походчан» [Русский календарно-обрядовый..., 1997, с. 68, 73, 471]. Нам даже не удалось услышать посвященные празднику не только «виноградье», но и молитвы, припевки, посевальные песенки на исконных территориях их бытования.

«Христославы не приходили, не было у нас этого. По домам не ходили. На Новый год посеять, зерно бросать тоже не ходили, у нас этого не было. И мама ничё не говорила» (Л.П. Кувылева, ПМА. 2011).

Все, что могут вспомнить севернорусские переселенцы, это сибирские варианты местных обходных обрядов под Новый год, с разбрасыванием в домах зерна под припевку: «Сею, сею, посеваю, с Новым годом поздравляю, с животом, с деточками».

Обычай купаться в крещенской проруби, столь распространенный среди сибирского старожильского населения, неоднозначно воспринимался северными переселенцами. Они утверждали, что только слышали об этом от других. Отрицали существование такого обряда и информаторы Череповецкого района Вологодской области. Однако по другим данным, на Архангельском Севере рядившиеся «покойниками» или «животными» должны были окунаться в «Иордань» [Макашина, Фролова, Тучина, 2011, с. 21].

Севернорусские переселенцы называли Масленицу по сибирскому обычаю «Масленкой» и связывали ее с выпечкой блинов. Информаторы вспоминали слова родителей о том, что прежде в Костромской или Архангельской губерниях больше выпекали овсяные блины, а уже в Сибири стало возможным лакомить-

ся блинами пшеничными. Масленичные забавы выходцев с Русского Севера не включали сибирского обычая «взятие снежного городка». С приездом в Сибирь костромичи и вологжане, по их словам, отказывались ездить «на конях, на кошевах» в соседние деревни, но катались по улицам собственного селения на выездных санях и верхом (А.В. Киселева, ПМА. 1999/6. Л. 68). Интерпретация обычая катания на конях совпадала повсеместно:

«Катали всю родню, все покатаются на конях, чтобы ленок хороший вырос».

Информаторы отмечали также, что на прежней родине делали один большой масленичный костер на окраине села. Приведем воспоминание переселенки из с. Большой Двор Череповецкого района Вологодской области:

«Костер у нас жгли вот на Масленицу. Это называется “Масленицу жгли”. Дров навозят и зажгут. Долго горело, все на Масленицу. Соберутся молодые и старые. До двенадцати часов все на Масленице. У костра сидят. А потом прогорать будет. “Масленица прощай, Христов день посылай!” То есть начинался Великий пост» (М.А. Козлова, ПМА. 2011).

На новом месте жительства стали сооружать по-сибирски несколько небольших костров в разных местах деревни (А.В. Киселева, ПМА. 1999/6. Л. 68).

Обычай «ездить к теще на блины» назывался «кланяться родителям на Масленку». «Молодые» ездили к родителям невесты «проститься», т.е. попросить прощения за возможные обиды. На Вологодчине в это время отмечали т.н. «отводины», когда собирались на застолье гости, присутствовавшие ранее на свадьбе у молодоженов (ПМА. 2011).

В первой трети XX в. переселенцы Приобья, Барабинской лесостепи и Кулундинской степи праздновали Пасху довольно единообразно. К празднику красили яйца, с которых начиналось разговение в семье, т.е. отказ от постной пищи. Разговение сопровождалось особым ритуалом: глава семьи разрезал крашеное яйцо на дольки и раздавал каждому по кусочку. Кроме того, все члены семьи обменивались яйцами, передавая их из рук в руки со словами: «Христос воскрес!» В Сибири, как и на Вологодчине, не выпекали специальный пасхальный хлеб, но готовили много хлебобулочных изделий (Л.П. Кувылева, ПМА. 2011). Красили яйца и к Родительскому дню (так называли поминальный вторник на Фоминой неделе). В дореволюционные и первые послереволюционные годы на поминовение умерших собирались всей деревней, приносили и раздавали милостыню «душам родителей». В качестве помина выпекали блины, шаньги и печенье. У сибирских вологжан не отмечена традиция закапывания в землю крашеных яиц на Пасху и выкапывания их на Троицу, как это до сих пор делают в Череповецком уезде Вологодской губернии.

«На Пасху яйца зарывают в землю, а на Троицу выкапывают и наверх кладут, и новые тут же яйца кладут» (М.А. Козлова, ПМА. 2011).

Не задавали «уроков» курам (способ гадания), в чем обнаруживали сходство со старожильским населением. В среде севернорусских переселенцев

не зафиксированы представления об «играх живого солнца» на пасхальной заутрене, хорошо известные среди старожилов, украинцев и белорусов Сибири [Фурсова, 2002, с. 234]. Вместе с тем, подобные представления на Архангельского Севера исследователям известны [Макашина, Фролова, Тучина, 2011, с. 26].

День 1 мая по старому стилю считался «гулевым» практически во всех восточнославянских этнографических группах. Старожилы и переселенцы собирались большими компаниями, пели песни, отдыхали. К этому дню в Верхнем Приобье были приурочены окончание весны и встреча лета. Празднование 1 мая как первого летнего дня было хорошо известно на Русском Севере (Пинежский, Лешуконский и Холмогорский районы Архангельской обл.) [Дмитриева, 1988, с. 30–31].

Суббота накануне Троицы называлась «родительской», когда, согласно народным представлениям, поминали всех умерших, включая «утопленников, удавленников». На помин душ «родителей» выпекали различные хлебобулочные изделия, блины. На могилы несли березовые веники. Отдельные прутья втыкали в могильный холм (традиция сохранялась еще в 1980–1990-х гг.).

При воспоминаниях о праздновании Троицы потомки севернорусских переселенцев подчеркивали: если при основании поселка рядом не оказывалось березняков, то березы высаживали специально. Такие рощи, наряду с землей и водой, считались необходимым элементом крестьянской жизни, особенно праздников. Накануне Троицы российские пореформенные переселенцы втыкали срубленные молодые березы у крыльца, около ворот.

«Раньше-то рубили, на конях привозили. На крылечко и в воротички как сад наставят» (С.М. Ромадинова, ПМА. 1989).

Березовые ветки вставляли в рамы окон, а березовые веники укладывали над входными и внутренними дверями. В виде букетов ветки стояли на столах и Божнице («Божничке»). Избы расцветали сиренью, цветущей черемухой, ранеткой. Если церковь располагалась недалеко, то букеты цветов с березовыми веточками несли в храм. Как и у сибиряков-старожилов и северных русских, не было принято стелить по полу траву [Макашина, Фролова, Тучина, 2011, с. 31]. Засохшие деревца сжигались в печи «вместе с дровами».

Праздник Троицы неженатая молодежь проводила в «березнике», березовой роще. Девушки плели венки из цветов огоньков, «богомолков» и пр. Во время гуляний те, кто желал гадать, бросали венки в воду в надежде узнать будущее.

«Венки пускали по воде. Жить – венок поплывет... У одной венок утонул, и эта девка вскоре умерла. Это на первый день Троицы» (Р.А. Кетова, ПМА. 1992/25. Л. 17).

Остальные гуляли и приходили в венках домой. Здесь венки снимали и вешали в сенях. Накануне Троицы парились свежим веником. До этого дня ходили в баню только со старыми заготовками. При обламывании березовых веток читали заговоры. От жительницы с. Усть-Луковка Ордынского р-на мы услышали такую «молитву»:

«Господи, благослови, сохрани, нас, Господи, на целый год от этой Троицы до другой Троицы. Как листики свежие и хорошие, чтобы и мы были свежими и хорошими».

Троицкие веники могли «приговариваться» пожилыми женщинами на всю семью: для каждого члена в отдельности. Париться одним веником считалось недопустимым (рис. 60). Наряду с березовыми вениками, запаривали «троицкие» травы: богородскую траву, ромашку, листья клубники. Этим отваром ополаскивали голову, «чтобы не болела». После того, как «троицкая» зелень увядала, ее, как и березовые ветки, сжигали или разбрасывали по огороду, скармливали скоту (ПМА. 1990). Заметим, что на Архангельском Севере в 1976 г. этнографы фиксировали парение в бане целебным веником и травами накануне Ивана Купалы [Макашина, Фролова, Тучина, 2011, с. 34].

В селах вологодских переселенцев среди девушек бытовал обычай при сборе веников накануне Троицы плести «березовые косы». В бане сплетенными в виде кос ветками селянки похлопывали себя по спине, приговаривая: «Чтобы вот така



Рис. 60. А.С. Паршикова со свежим березовым веником в ожидании бани накануне Троицы.
Фото Е. Фурсовой, 1990 г.

была бы коса и у меня». Затем три таких зеленых «косы» приносили в избу и укладывали на стол в виде шестиконечного креста (А.С. Паршикова, ПМА. 1990).

Любимыми троицкими играми были те же, что и у старожилов: «В бабки», «Бить-бежать», «Номера». «Кумление» между девушками проходило в березняке, перед расстеленной скатертью с главным блюдом – яичницей. Под «кумлением» подразумевалась совместная трапеза и обмен небольшими подарками. В некоторых местах левобережья р. Оби (д. Сушиха, Усть-Луковка и Рогалево Ордынской волости) «кумление» дополнялось изготовлением «кукушки» из травы. Игрушечную «кукушку» садили на ветку березы и спрашивали: «Кукушка, кукушка, сколь я проживу?» Если при этом начинала куковать живая кукушка, то девушка считала (С.М. Ромадинова, ПМА. 1990). Под троицкую ночь в некоторых местах (не повсеместно) молодежь разжигала в березняках костры.

Как и у старожилов многих районов Сибири, следовавшее за Троицей воскресенье у северян-переселенцев называлось «Яишно заговенье». Название «Красная горка» здесь не было известно. В этот день девушки готовили яичницу и угощали ею друг друга. Было также принято водить хороводы-«круга», которые заканчивались лишь на рассвете следующего дня (ПМА. 1989). Заметим, что к этому дню на Вологодчине (Череповецкий уезд) красили яйца и играли в игру под идентичным названием. Для этой игры заранее готовили распиленные деревянные «чурочки», которые расставляли вдоль дороги. Деревянным шаром «чурочки» старались сбить. При попадании получали в качестве приза яичко. Не выбивший «чурочку» лишался своего яйца. Перед игрой участники складывали все яйца чьей-нибудь старой бабушке в передник. Важность происходящего подчеркивалась присутствием старой женщины, которая сидела и наблюдала за ходом игры (ПМА. 2011). В Сибири северяне сохранили в памяти только название «яишно заговенье», а игра была забыта.

Общими для северных русских и большинства восточнославянских старожилов и переселенцев Сибири являлись купальские запреты на купание в природных водоемах. Купальские обливания на Ивана Купалу имели место во всех деревнях Приобья, Барабы, Васюганья и Кулунды.

«Обливались – это заведёно было. Никуда хоть не выходи. И женщины с детьми высунуться только – сейчас ведро хоп! У каждого колодец был, у каждого вода своя. Иван Купала – обливаться обязательно надо!» (А.С. Паршикова, ПМА. 1990).

Массовые обливания и разгульные бесчинства отличали переселенцев от «прародителей»-россиян мест выхода (М.А. Козлова, ПМА. 2011). Вместе с тем, обычаи массовых обливаний живы в памяти пожилых жителей Тотемского района Вологодской области (Е.И. Красавина, ПМА. 2011).

Вологодские переселенцы в Верхнем Приобье участвовали в купальских бесчинствах молодежи, которые были широко распространены в среде сибиряков-старожилов (рис. 61). На «рассташыху» компании юношей и девушек старались нанести вред конкретным домохозяевам или жителям всей деревни: вытащить



Рис. 61. Купание детей в р. Нижний Сузун на Ивана Купала. Фото Е. Фурсовой, 2014 г.

тяжелые вещи и перегородить дорогу, откатить на дальнейшее расстояние чью-нибудь телегу, перетащить скамейку и пр.

«Дак у нас и счас рассташыха есть. Видишь, кряж какой лежит. Девки приволокли оттэдово. Уж второй год не можем убрать. Он наш собственный, только за пригоном был, а они вот притащили к ограде. Вот год лежит, зимовал уж» (А.С. Паршикова, ПМА. 1990).

Раиса Антоновна Кетова (из «волговских») вспоминала про купальские бесчинства в ее родной чалдонской деревне Рогали:

«На Купалу ставни закрывают. Рассташыха, она и раньше была. Накладут лесу – не перейдешь дорогу...» (ПМА. 1992/25).

Как следует из сообщений информаторов, период от Ивана Купалы до Ильина дня выделялся особой ритуальной «чистотой» земных водоемов. Это время считалось благоприятным для омовений. Зафиксированы обычаи насильственного обливания, в т.ч. сбрасывание друг друга в реку («омут»). Купались вместе мужчины и женщины, молодые и старые.

«Мужики и бабы – все купаются. Хоть отдельно, хоть вместе – все едино. На мужиках подиштанники холицовые, скинул, пошел. У нас становины холицовые» (А.С. Паршикова, ПМА. 1990).

Переселенцы Сибири передавали из уст в уста рассказы о цветении папоротника в купальскую ночь, а пожилые женщины, занимавшиеся лечением, собирали целебные травы (богородскую, череду и пр.). Согласно полевым материалам, здесь не соблюдался купальский обычай рвать березовые веники, париться ими в бане, а затем загадывать с их помощью на реке, как было на Севере.

«Иванов день рвали веники, парились, шли к реке и бросали через левое плечо. Гадали по движению веника» (М.И. Дружининская, ПМА. 2011).

Повсеместно воспрещались купания до и после указанных дней Купалы и Илии из-за распространенных поверий о нечистоте воды. Информаторы на Русском Севере объясняли, что после Ильи «олень рога в воду опустил» (вариант – «олень в воду нас...ал», М.А. Козлова. ПМА. 2011). Существовал жесткий запрет работать в особо «грозовую» Ильинскую пятницу. Согласно легенде, грозой могло убить нечестивого человека, нарушившего это правило.

Календарные обычаи вятских и пермских переселенцев имели много общих черт со старожильческими и севернорусскими традициями, однако обладали целым рядом специфических черт. В семьях перед Рождеством варили «кутью», поэтому предрождественский вечер назывался «кутейником». В отличие от представителей других этнографических групп, вятчане «кутьей» называли не только пшеничную кашу с медом, но и булочки, в которые вкладывали «конопляное семя». Ритуал предрождественского поминания умерших родственников заключался во вкушении этой пищи.

«И сейчас поминают кутьей. В первую очередь кутья на столе из пшеницы... Сейчас стали делать из рису и изюма» (Ф.А. Могутова, ПМА. 1993).

В качестве праздничного угощения на Рождество пекли «шаньги творожные», пироги с ливером (из «скотских» кишок), «триху» из тертого картофеля с яйцами на молоке и сметане и пр. Сельские жители (в т.ч. старообрядцы) совершали обходные обряды прославления Христа, но каждый предпочитал посещать только семьи единоверцев. Обходчики объединялись в компании по три-пять и более человек.

Юноши и девушки посещали общие гуляния (по-русски – «вечорки»), на которые, согласно традиции, их охотно отпускали родители. Ведь святочный период предполагал веселое времяпрепровождение молодежи и отдых от работ для прочих селян. Лишь старообрядцы из-за религиозных убеждений не отпускали своих детей на молодежные встречи. В Святки были запрещены любые работы со льном, особенно прядение.

В семьях было, как правило, много детей, поэтому всегда находились желавшие славить Христа, даже в годы массовых репрессий.

«Утром встаю. “Дед, я пойду Рождество славить!” Одевала большой фартук с большими карманами, большую шаль, сумку... Принесу полную сумку: кто чего даст. Люди радостно встречают, всякого настраивают. Это утром в Рождество. Я захожу: “С Рождеством Христовым!” Пшеничку посеваю...» (Л.Н. Макарова, ПМА. 2001/25. Л. 13).

Подобно сибирякам, вятчане и пермчане знаменовали Святки «гуляниями шуликанов» (ср. вятских «шули/ы/кунов»), а Крещение – их обрядовым купанием в Иордани и омовениями святой водой. Вятские строго выполняли запреты на «ряженье» в ночь под Рождество, чем отличались от старожильского населения. Четко различались два периода: 1) с Рождества до Нового года – «святые вечера», когда ряженье исключалось; 2) с Нового года до Крещения – «страшные вечера», включавшие «ряженье». Лица закрывали берестяными или матерчатыми масками, приделывали рога и хвосты. Были распространены образы «медведей» в вывернутых шубах, «цыганок» с распущенными волосами из льняных куделей, «колдунов» в белых одеждах с длинными хвостами и большими ушами. Последняя категория ряженных, как и у старожилов, считалась устрашающей. Пугали всех горящие тыквы, выставленные в ночные окна или на огороде.

«Тыкву вырежут, зубы, глаза, свечку поставят. В окно постучат и покажут... Это ночами» (Г.А. Кушмерешкин, ПМА. 1993/16. Л. 78 об.).

У Л.Н. Макаровой из д. Чупино Маслянинского района Новосибирской области еще в 1990-е гг. в кладовой хранились разные костюмы для ряженья. Любовь Николаевна делала костюмы с выдумкой, чем отличалась от остальных «шуликанов», которые просто выворачивали шубы. Один из таких костюмов включал кофту и штаны, обшитые узкими тряпочками, колокольчиками и пробками от бутылок. Она наряжалась также «покойником» (белые рубаха, кальсоны и шляпа).

Принимали участие в «ряженьях» и кержаки вятского происхождения, составлявшие в Западной Сибири основную массу сторонников «беспоповских» согласий. Встречались информаторы, которые с удовольствием вспоминали эти эпизоды своей молодости.

«Сама ходила шуликаном. Шубы вывернут, наклю привяжут, лен длинный привязывали. С рогами ходили, волосы распускали, хвосты приделывали, одевались во все белое. Цыганками наряжались. Танцевали, смешили, играли на гармошке» (У.А. Ситникова, ПМА. 1992/25. Л. 29).

В отличие от старожилов, в вятских семьях под Новый год было принято рядиться, разбрасывать злаковые зерна пшеницы, овса и льна, произносить речитативом поздравления: «Сею-сею посеваю, я в ваш дом много здоровья желаю». В данном случае не было разделения обходных обрядов «ряженных» и «посевальщиков». Вятские «шуликины», несмотря на то, что поздравляли хозяев и щедро сыпали зерна, могли выполнять карательные функции в отношении тех, кто отказывал в приеме. За негостеприимство мстили: ломали изгороди, раскатывали дрова, подпирали двери снаружи палкой.

Утром Нового года, будто бы для обеспечения в будущем хорошего здоровья, в умывальник-«рукомойку» накладывали серебряных денег и умывались этой водой, чтобы «не болели глаза». Едва ли не самым важным для девушек в Святки были гадания, носившие массовый характер. Сопряженные с элементами магии гадания назывались по-вятски «ворожбой». Довольно долго, до 1920-х гг., со-

хранился старинный обычай «полоть» снег из подола на «развёрке» – перекрестке. Услышанные звуки как бы прогнозировали конкретные результаты (выход замуж при кажущемся звоне колокольчиков; смерть, если слышался шум плотницких работ, и др.). Выполнялись обряды, вызывавшие «видения»: в подполе «ворожили» с хомутом и зеркалом; смотрелись в золотое подвенечное кольцо, опущенное в стакан с водой. Становились спиной к забору и старались бросить валенок через себя, прислушиваясь, откуда зазвучат звоны.

«Валенки бросают через себя, и скорее падаешь, слушаешь, где звоны-то зазвонят. В какой стороне жених» (А.Н. Курлова).

Девушки, желавшие узнать, выйдут ли в наступившем году замуж, выбегали со свежеспеченным сочем на улицу. Сочень пекли по упрощенному рецепту: из муки с водой и солью. Про себя загадывали: «Если выйду замуж, то попадись парень или мужчина». Если попадалась навстречу женщина, то это означало, что девушке оставаться незамужней еще год. По возвращении в дом девушка съедала пресную лепешку.

«Его немножко испечешь и за пазуху и побежала утром рано. Не в руках несла, а клала за пазуху! Мне мама так говорила. Потом уже иду славить Рождество. Думаю, все напекли уже всего» (А.А. Маркова, 2001/25. Л. 13 об.).

В Николаевской волости Барнаульского уезда, где проживало много переселенцев из Вятской и Пермской губерний, нами записаны гадания «на Илию». Так называлось здесь исполнение «подблюдной песни», представлявшее собой разновидность гадания «по словам». В полночь под Новый год пожилые женщины и молодежь усаживались вокруг накрытого стола. Каждый скатывал из хлебного мякиша шарик, который клал под скатерть (после, во время сна, под подушку). Для гаданий брали большое блюдо или чашку, которую держала не участвовавшая в гаданиях пожилая женщина. По поверьям, доставать из блюда могла либо первая, либо последняя из сестер в семье (в 1993 г. это делала старшая из семи сестер Лыткиных). В чашку укладывали «взятку» от каждого участника или участницы и туго завязывали платком. Хором исполнялась песня:

*Вы Святые вечера, вы Васильевские. Илию-ю.
Мы не песню поем, хлебу честь отдаем, Илию-ю.
Ох, кому же эта песенка достанется,
Кому сбудется, не минется. Илию-ю.
Тому жить бы богато, ходить хорошо. Илию-ю.*

По окончании песни из-под платка наощупь вынималась первая попавшаяся вещь. Другой человек (как правило, пожилая женщина) читал по записям или надписям на отдельных карточках стихи из двух или четырех строк. По тому, о чем было стихотворение, делали прогноз на будущий год (не обязательно о замужестве). Во время присутствия на подобных гаданиях нам удалось услышать от сидящих вокруг о множестве «результатов» с интерпретацией. Среди «пророчеств» могли быть прогнозы весьма фривольного или непристойного содер-

жания. По мнению исследователей аналогичных материалов из Вятского края, они весьма архаичны и выполняли обережно-магическую функцию [Русский эротический фольклор..., 1995, с. 232]. Приведем примеры из стихотворений-«пророчеств»: неосуществление замужества – «Находится мне,/Приблизжится он ко мне,/Да не пригодно оно мне»; смерть – «Стоит корыто – другим накрыто». Обнажение тела – «втоки выпали» – связывалось с символикой плодородия. Благожелательными считались прогнозы при зачитывании словесной формулы: «Пришла наша коровушка с прибылью да с теленочком».

По сообщениям вятских переселенцев, «Илию» в д. Чупино Маслянинского района вместе с ними исполняли сибиряки и чалдоны.

«Всю жизнь ходили перед старым Новым годом, между 13 и 14 числами. Народу собиралось много. Поначалу стол собираешь. Все за стол сядут. Покушали, ну, конечно, по стопарику: “Новый год давайте встретим”. А потом уже с полуночи начинаем Илию петь. Илию пропели, это мы часа в три-четыре кончаем. Народу много, песен много, да еще не по одному фантику загадывают. Может быть, три-четыре фантика загадают. К примеру, загадывают на бабушку, дедушку, сестру, племянницу, внука. В качестве фантика дают пуговичку, булавочку, кольцо, бисер. Кто чё дает» (Л.М. Макарова, ПМА. 2001/25. Л. 11).

«Подблюдные» гадания с исполнением песен с припевом «Илия» были распространены у русских Вятской, Вологодской, Пермской, Костромской и некоторых других губерний [Чичеров, 1957, с. 97; Котельников, 1993, с. 10–15; Черных, 2007, с. 107]. Термин «вилія» обозначал «гадания» в Волынской губернии [Зеленин, 1914, с. 278]. Исследователи вятского фольклора связывают «Илию» с именем Ильи Пророка, от которого зависело ниспослание дождей, следовательно, урожая [Котельников, 1993, с. 8]. Наши информаторы объясняли содержание припевки «Илия» значением «Да будет так» и «Богом дадено» (ПМА. 1993/25. Л. 71).

При наличии в селе церкви Крещение начиналось с водосвятия на местной реке. Освещали воду в заранее приготовленной проруби. После молебствия селяне набирали святой воды впрок для отпугивания нечистой силы (брызгали по углам) и в качестве лечебного средства. Всегда находились селяне, желавшие искупаться в крещенской проруби. Особенно, как считалось, это было необходимо для рядившихся на Святки мужчин. Менее требователен был обычай в отношении маскировавшихся женщин, которым достаточно было умыться святой водой.

После водосвятия в Иордани по сибирскому обычаю устраивали конные бега. Верховом на конях завоевывали призы, которые выдавали либо в денежной форме, либо в какой-нибудь другой (ведро самогона). В ряде мест (например, в пос. Трактомировка Ояшинской волости Томского уезда) Крещение отмечали как «съезжий» праздник.

На Масленицу вятчане не играли во «взятие снежного городка», однако непременным атрибутом было зажигание костров, катание на выездных санях и верхом, выпечка блинов. К «Масленке» для катаний с гор готовили специальные

«лотки», которые смазывали коровьим калом и обливали водой. Рядом с горкой, где проходили массовые катания детей и молодежи, разжигали большой костер. В последний день Масленицы, в Прощеное воскресенье, молодые люди катались на конях, а парни приглашали кататься девушек.

«А еще молодежь неженатая кони запрягут, кони нарядные!» (А.Н. Курлова).

Поездка к родне невесты в Прощеное воскресенье включала ритуал извинений, просьб простить за все возможные грехи не только в отношении тещи, но и всех родственников: «И у всех своих теток и дядек – у всех в ногах выкатамся». Информаторы интерпретируют обычай всеобщего «прощания-прощения» как обряд, «чтобы всем было хорошо» (Ф.А. Могутова, ПМА. 1993). Последнее, видимо, надо понимать так: при взаимном прощении с людей «снимались» грехи, и они могли приступить к Великому посту. К ранней весне была приурочена поговорка: «Март еще рога корове сломает». Она рекомендовала не обнадеживаться теплой погодой, но быть готовым к повторным морозам.

Вербное воскресенье связывали с освящением букетика верб (в церкви или сами брызгали святой водой). Освященные вербы применялись в хозяйстве для защиты домашней скотины.

«Вот подойдет коровка, три раза ее ударю, и этой вербочкой заткну чепуху уголка хлева, пригона». При этом хозяйка читала «молитвы», например: «Спаси-сохрани от всякого рогатого супостата, от злого человека» (А.Н. Курлова).

В Чистый четверг по общерусской традиции мылись в бане до восхода солнца. «Четверговую» соль пережигали, но не везде. Например, старообрядцы отказывались от этого обычая. Строго соблюдались трудовые запреты на Благовещение. Как и повсеместно, бытовала поговорка: «Птица гнезда не вьет, девка косу не заплетает» (ПМА. 1989/16. Л. 26).

«Косицы не плетут на Благовещение» (У.А. Ситникова, ПМА. 1992/25. Л. 30).

Не заплетали косы даже девочкам, посещавшим школу. Праздник сопровождался послаблениями в посте: разрешением вкушать рыбу, кто-то позволял себе есть мясные и молочные продукты. Считалось, что в праздник Евдокии Плющихи «как приплюскивает», т.е. припекает солнце. В этом случае прогноз на весну и лето был хорошим, ориентированным на теплую погоду (Г.А. Кушмерешкин, ПМА. 1993/16. Л. 78).

Пасхальные традиции не отличались какими-либо заметными особенностями по сравнению с другими этнокультурными группами. Среди вятских переселенцев бытовал обычай давать «урок курам». За несколько дней до праздника каждому члену семьи, от старшего до самого младшего, «куры несли яйца».

«Вот сколь у нас тут человек допустим. Сёдни твой день. Если курицы сложили двадцать – это твои. На другой день десять – значит кому-то десять. Если нет ни одного – значит, не будет ни одного» (А.Н. Курлова).

Современные селяне не в состоянии объяснить смысл этого обычая, однако вспоминают, что в детстве дедушка покупал у них «за копейку» яйца, если у него их получалось мало. Таким образом, понимание того, что большее количество яиц сулит хорошую безбедную жизнь, имело место, а значит, какой-то элемент предсказания будущего присутствовал.

На Страстной неделе пожилые люди уходили из дома молиться с Чистого четверга, т.к. церковь нередко располагалась на значительном расстоянии от деревни. Дома оставались «молодухи и девки», которые мыли, белили и чистили дом, готовили пасхальное угощение. Утром в субботу красили яйца, топили баню. Молившиеся в церкви в перерывах помогали священнику в приготовлениях к празднику: убрали в его доме, пряли и др. Если вставали на постой в какой-либо избе, то тоже участвовали в уборке и побелке дома, приютившего их. После Всенощной службы молились дома своей семьей, разделившись на две части: слева становились женщины, справа – мужчины.

«Молились на коленях, читали молитвы... Потом садились, каждый брал по яичку и съедал. Друг другу говорили: “Христос воскрес!”».

Окрашенные луковой шелухой яйца хранили на Божнице, а при пожаре их бросали в огонь с намерением его потушить. Окрашенные яйца, кроме того, несли в церковь «на приклад», раздавали встречавшимся по дороге нищим, разносили по домам родственникам и знакомым. Их давали детям для игр (катание, битье яйцами).

У вятских переселенцев Николаевской волости Барнаульского уезда практически не отмечены представления о «живом солнце» на Заутрени. Этим сибирские вятчане отличались не только от сибиряков и украинцев, но и от русских Пермской губернии [Черных, 2006, с. 106].

Старообрядцы «святили» крашеные яйца в «моленной», когда наставник кадил принесенную снедь. Высокий семиотический статус праздника отмечен тем, что к Пасхе были приурочены судьбоносные для коллектива или человека приметы. Так, плохим знаком считался гром или дождь на первый день Пасхи. Пожилые женщины с. Маслянино Новосибирской области в 1992 г. говорили об этом: «Пасха плачет».

«Какова пасхальная ночь, судили, как год жизни будет» (В.В. Топоркова, ПМА.1993/25. Л. 61).

В отличие от традиций Центральной России, переселенцы, как и старожилы, не ходили в Пасху на кладбище поминать умерших родственников. Поминальным днем считалась Радуница, к приходу которой красили яйца, пекли шаньги и «пироги картонные» (с картофелем). К Радунице на иконы вешали полотенца.

«На Радуницу придут Родители, чтоб было им утешиться» (В.В. Топоркова, ПМА. 1993/25. Л. 61 об.).

При посещении могил родственников сыпали зерно, крошили крашеные яйца, чтобы склевывали птицы. Бытовало такое представление: если милостыню долго не подаешь, то «брось горсть пшена птичкам – душам Божьим, и грехи отпустятся».

С глубокой древности праздник святого великомученика Георгия почитали во всем христианском мире. К этому дню приурочивали первый выгон скота. В Сибири связанные с этим дни приходились на промежуток от 5 до 20 мая. Два Николиных дня отмечались молитвами и запретами на работу.

У вятских переселенцев в троицкой обрядности долгое время отражались представления об особой значимости каждого дня: 1-й день Троицы (воскресенье), 2-й день Земли-именинницы (понедельник, Духов день), 3-й день Воды-именинницы (вторник).

«Земля-именинница была, вот и сейчас в понедельник и раньше так говорили. Троицу весело, дружно встречали!» (Л.Н. Макарова, ПМА. 2001/25. Л. 12).

Повсеместно на Троицу срубленные в лесу березы ставили на две недели перед окнами (кроме старообрядцев). Отмечены обычаи «завивания» березок, украшения срубленных берез лентами и полевыми цветами.

«С девчонками срубим березку и снарядим святками, огнянка там желтая, стародубка. Туда натычим, натычим!» (М.К. Кручинина, ПМА. 1989/16. Л. 71).

Дом украшали букетами цветов (особенно любили «огоньки»). Обязательно ставили букеты к Божнице. Подобно сибирякам-старожилам, не принято было стелить по полу траву. Молодежь собиралась «на луга», где во время гуляний девушки плели венки и бросали их в воду (А.Н. Курлова).

Обычно праздник Ивана Купала вспоминали в связи с обливаниями («целыми днями обливались»). При этом желание или мнение людей не учитывалось.

«Кто идет, кто едет – каво увидели, таво и облили! Понравилось человеку или не понравилось – это его дело!»

Потомки вятско-пермских переселенцев вспоминали, что ранним утром их поднимали старики со словами: «Девчонки, ну-ка поднимайтесь. Сёдня праздник Иван Купала! Берите котелочки, берите ведерочки, бегите на улицу!» (Л.Н. Макарова, ПМА. 2001/25. Л. 11 об.). Мотивация в основном сводилась у наших информаторов к тому, что «настоль радостно» кого-то обливать или быть облитым самому. Праздник отмечал начало купального сезона.

«В семье всегда говорили, что купаться можно с Ивана Купала и до Ильина дня» (А.Н. Курлова).

Сбором трав занимались в основном «знатные бабушки», т.е. знавшие травы и умевшие ими пользоваться в целебных целях. Пожилые травницы посылали за разными травами в лес детей, что способствовало запоминанию местных лечебных растений. О чудесных свойствах папоротника вятские переселенцы слышаны мало. Под праздник Ивана Купала «огребали капусту», чтобы она быстрее росла.

С Петрова дня начинали косить сено, качать мед. Ильин день отмечал окончание заготовки сена, т.к. считалось, что с этого дня оно начинает портиться.

«Илья дает гнилья» (Г.А. Кушмерешкин, ПМА. 1993/16. Л. 78).

Из сельскохозяйственных обрядов вятские крестьяне сохранили обычай «заламывания» последнего снопа: «Илье – на бородку» (ПМА. 1993/16. Л. 29).

Многие пожилые женщины хорошо помнят крестные ходы по случаю бездождия, проводимые даже в атеистические времена.

«Раньше ходили на болота с попом, со свечами, иконами, дождя просили...» (Р.А. Кетова, ПМА. 1992/25. Л. 17 об.).

Как уже отмечалось, для Малышевской и Сузунской волостей Барнаульского уезда «престольный» праздник приобретал характер «гулевого». На него приезжали родственники из окрестных деревень. У крестьян д. Киряково Ояшинской волости, где преобладали старожилы и пермские переселенцы, Михайлов день отмечался как «гулевой» праздник, на который съезжались родственники и знакомые из д. Кинчурук. Этот же праздник считали «престольным» жители старожильского с. Зудово той же волости. К ним жаловали гости из соседних деревень Карасево и Киряково. На Рождество и Благовещение зудовцы ехали в д. Карасево. Троица была «престольным» праздником крестьян в д. Чупиной Николаевской волости. С ними его делили жители д. Павино, расположенной на другой стороне р. Бердь.

К праздникам готовили угощение, варили «своедельное пиво». Гости столновались по домам, в которые их приглашали местные жители. Все пели и веселились, а родители присматривали сыновьям невест (Г.А. Кушмерешкин, ПМА. 1993/16. Л. 78, 78 об.).

По воспоминаниям информаторов, старожилы (особенно чалдоны) считали непрестижными браки с переселенцами, особенно с украинцами и белорусами. Это объясняется низким доходом и распространением батрачества среди последних. В пермской семье Гуляевых родители мужа не воспринимали невестку-белоруску, но «потом стали уважать за трудолюбие» (ПМА. 1989/16. Л. 4). Категорически против браков со сторонниками официального православия выступали старообрядцы-кержаки.

«Кержачка убежала за православного. Мать ее ходила под окном с палкой и кляла ее, хотела отобрать. Пока не обвенчались. Потом в ноги кланялись, прощения просили» (М.К. Кручинина, ПМА. 1993/16. Л. 59 об.).

Если невесту выбирали и согласовывали родители, то про такой брак говорили: «выйти добром».

На сватанье ехали отец, мать, сестры и сваха (крестная) со стороны жениха. В доме невесты их встречали отец, мать и брат невесты (за неимением такового – любой мальчик из родни). Сватавшие брали с собой бутылку вина или водки, буханку хлеба. По воспоминаниям Мавры Кузьминичны Кручининой, при сватовстве нередко случалось использование магических приемов, чтобы не было отказа:

«Есть колдуют, рад бы не пошел замуж, так пойдешь. Под порогом какие-то слова говорят».

Аналогичные поверья существовали в Вологодском крае [Бережнослободская волость..., 1880, № 14, с. 1].

Некоторые женщины вспоминали, что при сватовстве их «приворожили» тем, что дергали за косу будущие свекровь или золовка. Сватовство начинали

со слов: «У нас жених, у вас невеста, хотим поженить их, чтобы они жили». При общем согласии сторон оговаривались сроки свадьбы и условия ее проведения. «Выговаривали» с жениха подарки, среди которых желанными бывали покупные «ботинки на каблуке с застежками на кнопках», праздничная верхняя одежда.

«Тетка выговорила сак с жениха с воротником в виде звериных мордочек» (М.К. Кручинина, ПМА. 1993/16. Л. 68).

Жениху приходилось раскошиться на «шерстянку», сатин и другие фабричные ткани. Чтобы выглядеть достойно, жениху из переселенцев приходилось занимать одежду у родственников или друзей. Так, в семье М.К. Кручинины, где она была девятнадцатым по счету ребенком, четыре брата венчались в одной бобровой шапке. Заранее согласовывалось приданое, которое девушка начинала готовить себе с четырнадцати лет.

На свадьбу собиралось народу на 5–7 подводах. Перед свадьбой с песнями и плачами подружки «расплетали косу». Приехавшие жених с друзьями выкупал невесту, а брат или сестра продавали ее («выкупали косу»). Под венец ехали с распущенными волосами и венком на голове. На первой подводе ехал жених с дружкой и свахой, на второй – невеста со свахой, на третьей – подружки, на четвертой, пятой и т.д. – «поезжане», друзья и родственники. Перед венчанием подружки невесты, согласно сибирской традиции, катались на тройках по деревне с нарядными венками из березовых веток, украшенными лентами и цветами.

После того, как невесту привозили в дом жениха, немного сидели за столом. Затем сваха и дружка вели «молодых» спать. Как и у старожилов, факту «честности» невесты придавалось большое значение. При положительных известиях от свах с жениховой и невестиной сторон на дуги привязывали красные платки, красные банты повязывали на графины и стаканы. Невесту и жениха выводили в нижнем белье:

«Невесту вертят в рубахе, смотрят честная ли. Если все хорошо запоют, запляшут, гармонь заиграет. Свахи ведут в конюшню обмывать невесту» (М.К. Кручинина, ПМА. 1993/16. Л. 61).

По воспоминаниям пожилых женщин, в случае нечестности жених мог невесту побить. Потом «молодые» кланялись гостям в пол, и свадьба продолжалась от трех до пяти дней.

После «спанья» невеста просила у родителей благословения на смену головного убора: «Тятенька, маменька, благословите одеть бабий кокошник». Невесте заплетали две косы и надевали женский головной убор. Об этом М.К. Кручинина рассказывала так: «Косы навивали назад. Косы плетут обязательно вниз». После этого показываться в обществе без женского убора считалось грехом.

Несмотря на упоминание кокошника, невесту «окручивали» (в смысле надевали «бабий убор») повойником. Повойник представлял собой мягкую шапочку, расшитую тесьмой, сутажом и кружевом. Поверх покрывались платком только в том случае, если повойник был «простым», т.е. не нарядным. В надетом виде

уши оставались открытыми. Венчальное платье шили с «пелеринкой» и длинными рукавами. Хранили его всю жизнь, чтобы быть «в нем похороненной».

Утром второго дня молодую будили со словами: «Ну-ка, матушка, становься, давай пеки хлеба». Завтракали у жениха, а потом чередовали застолья в разных домах родственников. Таким образом, в свадебном обряде принимали участие представители родов жениха и невесты, а не только их родители. Во время экспедиционных работ 1980–1990-х гг. было услышано много рассказов о «порчах» свадеб, жениха или невесты.

Детей крестили в месячном возрасте в церкви или дома, если храма рядом не было.

«В кадочку воды налили, священник бултых дочку в холодную воду!»
(К.В. Демин).

Крестины отмечали семейным застольем с выпивкой и закуской в присутствии кумовьев (крестных родителей).

Вятские переселенцы, в отличие от вологжан, пермчан и пр., считались «знающими людьми». Среди них было немало «знатков», передававших из поколения в поколение знания по народной медицине, приемы любовно-приворотной и продуцирующей магии, приметы и пр. Информаторы рассказывали, что от града до сих пор защищаются разбрасыванием по земле скорлупы освященных пасхальных яиц, а от битья «младенческой» накрываются венчальным платьем или полотенцем (В.В. Топоркова, ПМА. 1993/25. Л. 63, 63 об.).

Глава 6. ОСОБЕННОСТИ ЗАСЕЛЕНИЯ НИЖНЕГО ПРИАНГАРЬЯ И СЕВЕРНОРУССКИЕ ТРАДИЦИИ В СТРОИТЕЛЬНОМ ДЕЛЕ РУССКИХ СТАРОЖИЛОВ-АНГАРЦЕВ

Нижнее Приангарье является одним из регионов Сибири, изначально заселявшихся выходцами с Русского Севера: из вологодских, устюжских и архангельских земель [Шерстобоев, 1949]. В настоящее время вопрос фиксации и определения степени сохранности и трансформации традиций их потомками приобретает особую актуальность вследствие физической утраты поселений в ходе экономических преобразований территорий. Нижнее Приангарье занимает значительную часть Красноярского края, объединяя пять районов, расположенных в низовьях течения Ангары и среднего участка Енисея к северу и северо-востоку от г. Красноярска. Енисейский, Богучанский, Кежемский, Мотыгинский и Северо-Енисейский районы занимают территорию примерно 200 тыс. км². Здесь расположены значительные запасы полезных ископаемых, лесные и водные ресурсы. Вместе с тем, регион характеризуется низкой степенью развития транспортной инфраструктуры (отсутствуют мосты через реки, ограничено автомобильное и железнодорожное сообщение, преобладают связи водным путем и только в период навигации), а также значительным дефицитом электроэнергии. В целях решения социально-экономических проблем региона, ликвидации его дотационности, укрепления промышленного потенциала и освоения природных ресурсов в настоящее время реализуется проект строительства каскада гидроэлектростанций. В результате часть территории по берегам р. Ангары будет затоплена, в т.ч. места расселения старожилов-ангарцев – потомков носителей древней русской культуры, прибывших сюда после походов русских первопроходцев на Енисей и Ангару в XVII в.

Изучение особенностей построек русских Приангарья уже становились предметом исследования ученых. Правда, научные труды, посвященные указанной теме, крайне немногочисленны [Вагнер, 1956; Быт и искусство..., 1971]. Наряду с выявлением некоторых основных типов и форм построек в стороне остались вопросы использования строительного инструментария, этапы строительных работ, типологии усадебных комплексов, интерьеров и духовной составляющей обрядового цикла, сопровождавшего строительство. Кроме того, обследовались в основном районы, приближенные к зоне затопления Илимской ГЭС. В связи с небольшим количеством опубликованных материалов особое значение

приобретают вещественные источники – избы и хозяйственные постройки, вывезенные из Приангарья в Архитектурно-этнографический музей «Ангарская деревня» в г. Братске.

В 1988 г. были собраны этнографические данные по поселениям Богучанского и Мотыгинского районов Красноярского края, попадавших в зону затопления Богучанской ГЭС. Сбор осуществляли сотрудники Лаборатории историко-архитектурного комплекса Института истории, филологии и философии СО АН СССР. Материалы не были опубликованы и хранятся в виде отчетов в ИАЭТ СО РАН, ставшем правопреемником ИИФиФ. Темы обследования охватывали планировку усадеб, жилищ, хозяйственных построек, малых форм, декоративного убранства фасадов, особенности культовых сооружений.

Для фиксации и оценки состояния архитектурных объектов и традиций домостроения в 2009–2012 гг. в Нижнем Приангарье (в т.ч. в поселениях Кежемского р-на Красноярского края, подлежащих затоплению) работал Сибирский этнографический отряд (руководитель – д-р ист. наук А.Ю. Майничева)¹. Часть работ по выселению деревень и очистке территории уже была проведена. В деревнях практически не осталось жителей, что затрудняло получение этнографических данных по опросам. Преобладающим методом исследования было непосредственное наблюдение. Большая часть домов брошена, имущество вывезено, некоторые постройки сожжены. Однако в удаленных от районного центра – г. Кодинска – и доступных преимущественно по воде деревнях работы велись не столь активно, поэтому здесь удалось получить полноценную этнографическую информацию.

Нижнее Приангарье стало одним из первых регионов русской колонизации Сибири. Землепроходцы, вышедшие в 1630-х гг. к просторам Средне-Сибирского плоскогорья, точно оценили значение Ангаро-Илимо-Ленского междуречья: «Обосновавшись здесь, русские быстро унизали все речные пути Ангаро-Илимо-Ленского края цепочками деревень, разместив на стыках водных и волоковых дорог опорные остроги и в необычайно короткий срок, примерно 18–20 лет, создали здесь, за 5 000 верст от Родины, край с прочным земледелием» [Шерстобоев, 2001, с. 85]. Первоначально остроги рубились как крепости, ставшие после окончания военных действий центрами управления прилегающими землями – волостями. Старейшими являются Илимский и Братский остроги. С 1649 г. Илимск являлся центром самостоятельного воеводства, а спустя некоторое время к нему была отнесена Братская волость, до этого находившаяся в ведении г. Енисейска. На сто последующих лет Илимское воеводство оставалось наиболее населенной частью всей Восточной Сибири. Отсюда шло снабжение хлебом на восток вплоть до Камчатки. Ангарские и илимские землепашцы дали переселенцев «за Байкал море» и на Дальний Восток для создания там местного земледелия.

¹ ПМА, 2009–2011. Материалы Сибирского этнографического отряда под руководством д-ра ист. наук А.Ю. Майничевой, Кежемский р-н Красноярского края, 2009–2012 гг.

До начала строительства Московского тракта Ангара была необходимым транспортным путем из Монголии и Китая в пределы Российского государства. По реке шли ценные грузы чая, тканей, соболя. Русские поселения были опорными точками торговых путей. Недаром старые поселения по Ангаре расположены на расстоянии «одного волока» – одного дня пути бурлаков, чтобы обеспечить отдых и ночлег, о чем старожилам известно и сейчас (ПМА, 2009).

Первые остроги на Ангаре основали служилые казаки [Шерстобоев, 2001]. Исследования В.Н. Шерстобоева показали, что из-за беспокойной военной ситуации в течение десятков лет в Приангарье не было постоянного населения. Первым русским поселенцем стал сын енисейского посадского Распутка Стефанов Потапов. В Братский острог он прибыл в 1648 г. с отрядом Максима Перфильева. Он завел пашню и уже на следующий год доставил в Енисейск ячмень и коноплю. В 1654 г. Распуткой было «прибрано» из числа ссыльных 70 человек для обработки государственной пашни. В «именных книгах» крестьян Братского острога за 1664 г. указано, что Павел Карпов и Василий Романов жили на Филипповом острове, Степан Филиппов и Лев Муратов – в Наратае Нижнем, Алексей и Антон Чупины, Степан Огородников, Семен Жидовкин – в Наратае Верхнем, а Остюшка Рыбка – в Кежме. В исчезнувшей вскоре деревне Распопино (от *распон*, т.е. поп-расстрига) проживали Андрей Распопин, Наум Черемиссин и Василий Хлыстов. Позднее их дети расселялись по другим деревням. Так, Максим Муратов в 1702 г. жил в д. Красный Яр. В Громах в том же году значился Илья Филиппов. В 1695 г. братья Павел, Петр и Андрей Огородниковы хозяйствовали в Кежме [Шерстобоев, 2001]. В челобитных 1696 г. жителями Приангарья упоминаются Бояркин Петр, Горностаев Василий, Дорофеев Борис, Карнаухов Петр, Суворов Василий казак Родька Терпуг, боярский сын Семен Карпов, Романов Петр, Чупины Алексей и Антон, Лютиков Алексей, Рыбкины Григорий и Василий, Вотяк Иван и Жидовкин Потап. Василий и Иван Ильины были лоцманами на одном из ангарских порогов – Долгом. Жили они в деревне Ильиных (позднее с. Ильинское, или Дубынино, которое названо по имени основателя – Ильи Дубынина [Андреева, 2002].

В.Н. Шерстобоев писал: «...крестьянин сам или по указанию воеводы подыскивал угоднее место, получал согласие воеводы и передвигался сюда с семьей, скотом, парой сошников, топором и косой. Где-нибудь на берегу реки или речки ставился двор, поднимался залог, подчищалась тайга, отгораживалась покотина. Крестьянин ставил двор, делал соху, бороны, заводил лодку и сети, стремясь в первый же год посеять хлеб, коноплю, завести огороды... Так возникала деревня в составе одного – двух дворов, которая по имени посельщика получала и свое название. Если окрестные угодья позволяли поселиться другим крестьянам, то к возникшему двору приселялись новые дворы. Создавались двух – трехдворные деревни, существовавшие так десятилетиями» [2001].

За непродолжительное время вдоль реки выше и ниже Братского острога появилась густая цепочка сел. В дневнике путешествовавшего по Сибири в

1675 г. Николая Спафария на небольшом отрезке в 80 км от Братска до Кежмы-Волоковой отмечены 13 деревень и заимок (большинство из них существовали и в 1950-е гг.): д. Красная (Красный яр), Спасский монастырь, д. Васькина (Романово), д. Филиппово, заимка казака Исака Павлова (Исаково), деревня сына боярского Терентия Распутина (Распутино), д. Кириллово, Наратай, Кежма, Огородниково (Б. Мамырь), Кромиллово и Софроново. В 1723 г. в Братско-острожной волости было 33 деревни и 1 272 чел. русского населения (963 из них крестьяне).

После разведывания южного сухопутного пути и введения движения по Московскому (Иркутскому) тракту Приангарье начало терять важное транспортное значение. Однако богатые природные ресурсы продолжали обеспечивать немногочисленное русское население практически всем необходимым – пропитанием, материалами для одежды, обуви и домашнего обустройства, тем самым способствуя при ограниченной доступности консервации многих элементов культуры, принесенной первопоселенцами. В этом смысле Нижнее Приангарье представляет собой уникальный регион, где сохранились старые формы языка, орудия труда, лова рыбы и охоты, утварь, жилые и хозяйственные постройки. Их этнографическая фиксация (в первую очередь жилого и усадебного комплексов) не только позволили выявить древние, уже утраченные в других регионах элементы материальной и духовной культуры, но и проанализировать адаптационный потенциал русского этноса в суровых природно-климатических условиях и ситуации изоляции от основного этнического массива.

В первых поселениях Нижнего Приангарья были семьи из одной или ограниченного круга фамилий. Такими они остались в своей основе в начале XX в. и много позже. Например, и сейчас в д. Зайцево большинство Зайцевых, в д. Ярки – Безруких. Во многих поселениях проживают многочисленные близкородственные семьи: Быковы, Вороновы, Журавлевы, Кокорины, Заборцевы, Лушниковы, Карнауховы, Смирновы, Павловы, Черных. Некоторые фамилии – Зверьковы, Симоновы, Бортиковы, Деревянных, Савватеевы, Анкудиновы и др. – составляют заметную долю в ряде населенных пунктов.

Народная память сохранила сведения о представителях девяти родов, осваивавших Нижнее Приангарье: Брюхановы, Рукосуевы, Безруких, Логиновы, Кулаковы, Колпаковы, Поповы, Карнауховы, Привалихины (ПМА, 2009–2011). Брюхановы и Рукосуевы считаются первыми «засельниками» берегов Ангары и ее притоков. Сейчас Брюхановы – одна из наиболее распространенных местных фамилий. Так, Брюхановы основали Кежму и Аксеново. Климент Брюханов дал свое имя деревне Климино. Один из его шести сыновей основал в 22 верстах от Климино свою деревню – Пашутино. Рукосуевы считаются основателями четырех поселений – Яркино, Кода, Чунояр, Малеево. Косолаповы и Брюхановы были первыми «насельниками» д. Верхняя Кежма (Мозговая). Пановы – с. Паново, Сизых – д. Селенгино, Усольцевы – д. Усольцево, Колпаковы совместно с Рукосуевыми – д. Проспихино (позднее там поселились Поповы и Кузнецовы),

Поповы и Верхотуровы – д. Дворец, Поповы – д. Пашино, Логиновы и Верхотуровы – д. Рожково.

Предания рисуют освоение таежных просторов как поступательное продвижение по рекам. По рассказам, поселения были основаны в XVII – начале XVIII в. семейными кланами, прибывшими из севернорусских земель. Первой остановкой «засельщиков» на Ангаре стало место расположения с. Кежма. Как сообщают, его название появилось после встречи русских с проживавшими неподалеку тунгусами (эвенками), которые на вопрос о том, как называется местность, ответили: «Кешш-ма, кешш-ма». Название приехавшим понравилось, так и появилась Кежма (ПМА, 2009). Народная этимология дает свое, оригинальное объяснение названию поселения, однако обращает на себя внимание его форма. Она сродни севернорусским наименованиям поселений – Сежма, Колежма, Унежма, по большей части располагавшихся на Поморском берегу Белого моря.

По легенде, с Брюхановыми приехали Пановы, которые основали д. Паново. Ушедшие дальше по Ангаре в районе впадения р. Проспихи основали деревни Проспихино и Недокурок. Названия этих деревень объясняют с юмором: «чуть было не проспали» и «расположено невдалеке, не успели докурить». От семьи Брюхановых решил отделиться сын Аксен – появилось Аксеново, Фрол – Фролово, Ярушка – Яркино.

В результате социальных преобразований советского времени состав населения претерпевал изменения, однако русские старожилы количественно устойчиво преобладали. Начало строительства Богучанской ГЭС инициировало приток новых жителей из многих регионов страны. В настоящее время в поселениях Нижнего Приангарья проживает старожильческое население, потомки переселенцев и спецпоселенцев советского времени (русские, украинцы, белорусы, немцы), а также строители каскада гидроэлектростанций разных национальностей.

В Нижнем Приангарье в пределах Кежемского района бытует общее название для всех жителей (в первую очередь, русских старожил) – *кежмари* (муж. «кежмарь», жен. «кежмарка»). Старожилы называют себя *ангарцами* по проживанию на р. Ангаре, что соответствует севернорусским принципам именования жителей: *пинежане* (р. Пинега), *мезенцы* (р. Мезень). Существует и устойчивое прозвище-экзоэтноним – *мокчоны* (местн. диал. «пескари»). Местные жители использовали пескарей как наживку для ловли крупной рыбы, откуда и пошло прозвище. В районе с. Богучаны старожильческое население прозвано *бурундуками*. К русским старожилам Сибири относят также *кержаков* (старообрядцев) и *чалдонов* (выходцев из района Усть-Илимска; по народной этимологии – «человек с Дона»). Вместе с тем, говорят, что «чалдоны тоже сибиряки, но у нас на Ангаре чалдонов не было, они позже приехали» (ПМА, 2009).

Размещение населенных пунктов показывает, что реки являлись основными транспортными путями колонизации. Формировался гнездовой тип расселения: поселения располагались не по одному, а группами – «гнездами», что характерно для Русского Севера [Пермиловская, 2011б, с. 292]. Преобладают прибрежное

(д. Паново, Проспихино, Болтурино, Яркино, Климино, Чадобец и Заледеево, с. Кежма и др.) и островное (д. Фролово и др.) размещения. Застройка, как правило, протяженная, уличная, двухсторонняя, с преобладающей ориентацией дома на реку и на южную сторону горизонта (рис. 62, 63). Деревни во многих случаях ограничены с одной стороны рекой, а с другой – сопками и тайгой. Для островных деревень характерна свободная планировка.

В старожильческих поселениях преобладают *покоеобразная и двухрядная планировки усадеб*. Есть усадьбы с крытым двором, примыкающим к жилому дому (рис. 64). Однако сейчас такие редко можно встретить, поскольку так строили одни из самых ранних жилищных комплексов.

Усадьбы, как правило, включают передний (чистый) и задний (скотный) дворы. На переднем дворе (чистом) размещались дом, «зимовьюшка», амбары, погреб, завозня, навесы для утвари («под крышей»), дровяник. На скотном дворе были «стайки», хлева, конюшни и пригоны, стоявшие по краю усадьбы и соединенные бревенчатым заплотом. По передней грани усадьбы заплот прерывался воротами, возле которых была одна или две калитки. Пригон (скотный двор) помещался в дальней от улицы части усадьбы. В таком случае делали еще одни ворота на улицу для скота. Хозяйственные постройки занимали большую часть



Рис. 62. Вид на д. Проспихино со стороны реки (Кежемский район Красноярского края). Фото Е.И. Глухих, 2010 г.



Рис. 63. Фрагмент заброшенной д. Проспехино (Кежемский район Красноярского края). Фото Е.И. Глухих, 2010 г.



Рис. 64. Фрагмент усадьбы с крытым двором (д. Чадобец Кежемского района Красноярского края). Фото Е.И. Глухих, 2011 г.

усадеб. Пригоны примыкали вплотную к дому. Амбары обычно стояли напротив домов или сразу за усадьбами. Иногда их размещали в стороне от селения, формируя группы или улицы амбаров, либо один большой «магазин». За селением вблизи реки ставили бани «по-черному» для нескольких семей. Иногда их строили за дворами в огороде. Отмечено более позднее размещение бань на территории чистого двора.

Практически вся территория усадьбы ограничивалась постройками, лишь в некоторых местах (как правило, по улице) появлялся бревенчатый или дощатый заплот. Ворота с калиткой выходили на улицу и соединяли расположенные вдоль нее дом и зимовье. Чистый двор мостили досками. Из-за удаленности и ограничения возможности внешнего снабжения необходимо было для содержания семьи вести большое хозяйство. Именно поэтому хозяйственных построек было много. Однако по улице протяженность усадебного участка невелика, да и сама усадьба компактна, что дает экономное расходование земли под постройки. Наибольший участок отводился под огород. В выгодном положении оказывались усадьбы, расположенные вдоль рек и сопок, поэтому деревни имели одну-три протяженные улицы, соединенные несколькими переулками, которые вели к реке. Поскольку в жизни ангарцев большую роль играла река, рядом с оградой усадьбы отводили место для лодки, а на берегу строили сараи для снастей.

Жилые дома представлены преимущественно четырех- и пятистенками. Самым распространенным типом жилья является *пятистенки*. Таковы избы в д. Ярки и Каменки. Шестистенки в форме четырехкамерных домов встречаются крайне редко (например, в д. Иркинеева Богучанского района). Хозяйка дома А.А. Скурихина назвала дату его постройки – начало XIX в. Сруб дома сосновый, а в углах установлены деревянные «стулья». Сохранилось несколько домов «со связью» с тремя жилыми комнатами. Дом «глаголем», известный на Русском Севере, встречен в д. Пинчуга. Он принадлежал купцу П.В. Толстых и входил в комплекс с большими двухэтажными амбарами. Кровли домов обычно делали вальмовые, двускатные на самцах, а также с дощатым фронтоном. По рассказам, ангарцы строили дома под двускатной крышей, а чалдоны – под четырехскатной (рис. 65).

В д. Паново, Кежма и Проспихино до затопления стояли дома, построенные в конце XIX – начале XX в. (рис. 66). В д. Паново (ул. Партизанская, 14) есть дом-четырёхстенки, судя по конструктивным деталям, имевший прирубом хозяйственный двор (ныне разрушенный). Его можно отнести к типу «дом брусом», распространенному на Русском Севере [Пермиловская, 2011б, с. 296]. Часть дома осела, т.к. сгнили нижние венцы.

Внутреннее пространство было разделено на три помещения перегородками от печи. Перегородки были каркасными, с заполнением фигарейными филенками (объемными накладными филенками непостоянного сечения). В доме была беленая известью глинобитная печь русского типа с полностью сохранившимся припечным деревянным оборудованием, с «кутной» заборкой. Вокруг печи есть



*Рис. 65. Жилой дом (д. Проспихино Кежемского района Красноярского края).
Фото Е.И. Глухих, 2010 г.*



*Рис. 66. Заброшенный дом (д. Проспихино Кежемского района Красноярского края).
Фото Е.И. Глухих, 2010 г.*

проход, в котором у северной стены сделан лаз в подпол. Вход в дом находится со двора. Деревянное крыльцо крыто навесом на столбах. Южный фасад дома выходит в переулок. Фундаменты свайные, деревянные «стулья». Стены рублены из сосновых бревен диаметром 28–32 см. Вязка углов «в обло с остатком». Внутренняя поверхность стен избы стесана без закругления углов. Пазы срубов проконопачены мхом. Дом освещается шестью окнами: три расположены на южном (уличном) фасаде и три – на западном. Изнутри стены оштукатурены и побелены известью. С дворовой стороны к сеням приделано крытое тесом крыльцо, выполненное из тесанных полубревен, с навесом на столбах. Перекрыта изба полубревнами с четвертью по матам с утеплением земляной засыпкой. Потолки побелены известью. Перекрытие над сенями выполнено из полубревен без земляной засыпки, с опорой на наружные стены и среднюю балку. Потолок сеней подшит листами сухой штукатурки. Полы в доме сделаны из плах в полбревна, уложенных по балкам. Полы крашены коричневой масляной краской. Кровля двускатная, «самцовая» по следам, крытая «драньем», с «охлупнем». Следи кровли избы выполнены из обтесанных полубревен, а кровли сеней – из кругляка диаметром 22–24 см.

Декоративное убранство этого дома представлено оформлением шести уличных окон, наличниками с элементами пропильной резьбы и ставнями с одно-сторонней фигурной филёнкой. Подзор карниза восточного фасада украшен резными «причелинами», состоящими из двух досок с напуском. Нижняя доска порезана прямоугольной зубчатой ступенькой, а верхняя – треугольным «зубом» и профилирована в плоскости. Дверные полотна держатся на кованых навесах.

Еще один типичный дом из кондовой лиственницы под двускатной крышей стоял в с. Паново (ул. Комсомольская, 20). Он сохранился в неизменном состоянии с момента постройки (начало XX в.). Южным фасадом дом-пятистенок выходил на дорогу и реку, а северным фасадом – во двор. В плане постройка представляла собой прямоугольник, размеры которого соответствуют длине «ходового» бревна (5–8 м). С северной стороны были прирублены сени без крыльца. Стены сеней и избы гладко обтесаны. Изнутри жилая часть оштукатурена и побелена известью. Полы сделаны из плах в полбревна, уложенных по балкам. За печью был лаз в подполье. Перекрытие выполнено из полубревен с четвертью по матам с утеплением земляной засыпкой. Дом освещался четырьмя окнами на южном (уличном) фасаде, двумя – на западном, двумя – на восточном. Над сенями сделано перекрытие из полубревен без земляной засыпки. Оно опиралось на наружные стены и среднюю балку. Ворота, ведущие в усадьбу, были двухстворчатыми, с калиткой, симметричной композиции, перекрытые двускатной крышей. Столбы ворот выполнены из цельных бревен диаметром до 38 см. В рабочей зоне сечение столбов прямоугольное с четвертями.

Одноэтажный двухкамерный амбар-пятистенок располагался в глубине усадьбы. Его конструктивные особенности: «залобник», галерея на резных столбах, двускатная тесовая кровля по следам. В амбаре находился вход в ледник.

Фундамент амбара свайный, в виде деревянных «стульев». Перекрытие выполнено из полбревна с четвертью, без засыпки. Полы сделаны из плах в полбревна с четвертью. Кровля амбара двускатная, из дранья по следам с «охлупнем». В амбар ведет деревянная щитовая дверь на шпонках из плах с четвертью. Навесы, ручка и замковые петли кованые.

На примере еще одного дома, который располагался в центре д. Паново, можно проследить направления некоторых трансформаций в конструкции и форме жилища. Например, утрачен «охлупень» крыши при перестройке кровли из двухскатной в четырехскатную. Тесовая кровля накрыта волнистым асбестоцементным листом. В остальном дом-пятистенок и усадьба сохраняют традиционные черты. Главный фасад усадьбы выходил на улицу. Ворота были двухстворчатыми, с калиткой. Вход в избу осуществлялся со двора через сени. Деревянное крыльцо имело навес на столбах. Стены дома рублены из леса хвойных пород (диаметр бревен 30–35 см). Вязка углов «в обло с остатком», составлявшим 27–30 см. Пазы бревен сруба проконопачены мхом. В доме десять окон, которые оформлены наличниками, декорированными пропиленной резьбой.

Застройка с. Кежмы претерпела значительные изменения, т.к. село было районным центром. Здесь быстрее, чем в отдаленных поселениях, появлялись новые строительные материалы, технологии и инструменты. Интенсивный приток нового населения тоже способствовал изменениям в строительном деле. Однако и там сохранились традиционные старожильческие постройки. В центре с. Кежмы располагался один из таких домов (ул. Гагарина, 42). Как и было принято, южным фасадом он ориентирован на дорогу и на реку. Венцы сруба жилой части составляли единое целое с сенями. Нижние венцы заглублены в землю. Со стороны двора находился вход в дом. Он шел через сени, имевшие крыльцо из полубревен с тесовым навесом на столбах. К дворовому южному фасаду с развитием на восток был пристроен сарай, что позволяет отнести дом к типу «глаголь». Перед уличным фасадом разбит палисадник, огороженный штакетником. Основание дома – деревянные «стулья». Стены рублены из леса хвойных пород (диаметр бревен 28–32 см). Вязка углов «в обло с остатком», составлявшим 23–28 см. Внутренняя поверхность стен жилой части стесана полностью, а у стен сеней закруглены углы. Пазы между бревнами срубов проконопачены мхом. Дом освещали пять окон: три располагались на восточном фасаде, два – на северном (уличном). На южном дворовом фасаде было прорублено окно в кухню. В сенях выполнено одно небольшое оконце. Пять окон украшены наличниками с элементами пропиленной резьбы и ставнями с односторонней фигурной филёнкой. Жилая часть и сени связывались балкой-затяжкой, проходящей по второму и третьему сверху венцам.

Изнутри стены оштукатурены и забелены известью. Для проветривания подпольного пространства сделаны продухи. В центре избы находилась печь, выложенная из кирпича прямо на половых плахах. Перегородки, идущие от печи, делили внутреннее пространство дома на три части. Первоначально

перегородка за печью отсутствовала, и вокруг печи был проход. В этом проходе располагался спуск в подполье. Конструкция перегородок – каркасы с заполнением фигурейными филенками. Перекрытие дома выполнено из полубревен с четвертью по балкам-матцам с утеплением земляной засыпкой. Потолки побелены известью. Перекрытие над сенями сделано из полубревен без земляной засыпки, с опорой на наружные стены и среднюю балку. Полы в доме из плах в полбревна, уложенных по балкам и окрашенных коричневой масляной краской. Кровля двускатная, «самцовая» по слегам, крытая «драньем», с «охлупнем». Часть тесовых плах над избой и сенями выполнена из полубревен с затеской к концам и в середине. Слеги кровли избы сделаны из обтесанных полубревен, а слеги кровли сеней – из кругляка диаметром 22–24 см. Изнутри окна уличного фасада и двери оформлены фигурной лобовой доской. Дверные полотна закреплены на кованых навесах.

Как видим, в принципах строительства изб соблюдались традиции Русского Севера: высокий подклет (рис. 67, 68), расположение печей устьем справа или слева от входа, увеличение площади избы за счет пристройки дополнительных срубов [Пермиловская, 2011б, с. 296]. К домам, как правило, пристраивали дощатые сени, а в самых старых избах они могли быть бревенчатыми. Основными



Рис. 67. Жилой дом на высоком подклете, 1886 г. (д. Чадобец Кежемского района Красноярского края). Фото Е.И. Глухих, 2011 г.



Рис. 68. Фрагмент жилого дома на высоком подклете (д. Чадобец Кежемского района Красноярского края). Фото Е.И. Глухих, 2011 г.

помещениями являлись сени, кладовка, кухня, спальня, зал (комната). Пространство дома могло разделяться дощатыми перегородками. В спальнях было одно окно, а в зале (комнате), имевшем две стены на улицу и на чистый двор, окон было много – по два-три в каждой стене. Нередко окна имели полуциркульное завершение и внутренние фигурные наличники. Снаружи окна обрамляли нарядные наличники, имелись ставни (рис. 69). Встречается глубинная резьба в форме «ракушки» или «полусолнца», однако в большинстве случаев фасады украшала пропильная резьба. В старых избах на окна установлены одностворчатые ставни, крепящиеся на «жиковинах». Полотнища ставен выполнены из двух широких досок, связанных врезными деревянными шпонками.

Для украшения дома хозяин мог обращаться к резчику по дереву, но чаще мастерил самостоятельно. Богато украшены резьбой дома в д. Зайцевой. Оригинальна резьба наличников в д. Кулаково. В д. Ярки, Иркинево и Каменка встречалась более древняя геометрическая резьба. В д. Рыбное стоял дом купца-золотопромышленника. По легенде, он выписал себе плотника-итальянца, который сделал ему резьбу ворот, карниза и наличников. Окна украшены резьбой не только снаружи, но и внутри.



Рис. 69. Оконные наличники с элементами накладной резьбы (д. Чадобец Кежемского района Красноярского края). Фото Е.И. Глухих, 2011 г.

Рядом с окнами делали небольшое отверстие для вентиляции, которое можно было при необходимости закрыть. Окна стеклили, иногда «самолитыми стеклами». В них устанавливались одна рама. Позже рам стало две: внутреннюю глухую раму на лето снимали, а внешнюю можно было открывать. Обычно печи располагали в центре дома, разделяя его на части с помощью перегородок или без них. Помещение рядом с печью отводилось под кухню. Напротив устья печи располагался «красный угол» с иконой, как правило, украшенной рушником. В д. Чадобец «красный угол» носил название «подсветка» или «подцветка», что помнят самые старые жители. Место рядом с печью называли «куть». Устьем (местн. «цалом», «чалом») печь обращали к окну.

При возведении дома хозяева созывали «помощь»: «подмогу» в лице родственников и соседей. При достаточном обеспечении лесом все постройки делали деревянными (рис. 70, 71). Дом традиционно строили из сосновых бревен, а окладной венец и два-три первых венца делали из лиственницы. Древесину выбирали ровную. Заготовка бревен на постройку дома проходила в лесу, затем «лесину» сплавляли по реке. Длина стен определялась размерами «ходового» бревна (5–8 м). Лес рубили весной до посевной, пока не начинались сельско-



Рис. 70. Жилой дом (д. Климино Кежемского района Красноярского края). Фото Е.И. Глу- хих, 2011 г.

хозяйственные работы, обычно на полнолуние, т.к. считалось, что все соки идут в дерево, которое крепнет. В новолуние («безлуние») соки идут в корень, поэтому для строительства такой лес не годился. Долгое время, до появления лес-промхозов и организации работ по сбору смолы, дома ставили из смолистого неподсоченного леса. Первый венец часто клали прямо на землю, поскольку такое дерево устойчиво к гниению. В д. Чадобец, Заледеево и Климино было принято основание дома располагать на «чурках», т.е. на толстых метровых лиственничных стояках, которые вертикально вкапывали в землю. Затем на них укладывали бревна венцов. В самых хороших старых домах весь сруб («стопу») складывали из «моченого листвяка»: лиственницы, которую мочили в Ангаре в течение года для придания прочности. При закладке дома существовала традиция: класть монетки в углы «на счастье», «для богатой жизни». Большое количество таких монет находят, когда разбирают старые дома.

Венцы рубили «в чашу с остатком», которую располагали в верхнем бревне. Под первый венец подкладывали монетки «для обеспечения богатства в доме». Количество венцов стены зависело от толщины леса. Обычно высота сруба дома складывалась из 11–13 венцов диаметром 22–27 см. Между бревнами помеща-



Рис. 71. Жилой дом на высоком подклете (д. Климино Кежемского района Красноярского края). Фото Е.И. Глухих, 2011 г.

ли мох, который брали на болотах. Ряды венцов укладывали попеременно: комель – вершина, чтобы сруб был ровным. Это особенно заметно по выпускам: разница между диаметрами срезов составляет до 4 см. Для устойчивости одноэтажного дома бревна верхних венцов брали большего диаметра, чем нижние. Таким образом, нижние венцы придавливались значительными по весу верхними бревнами. В двухэтажных домах, напротив, верхний этаж складывали из более тонких бревен. Около нижних венцов могли устраивать завалинку. Когда устанавливали потолочную балку («матку»), под нее подкладывали монетку «для счастья, достатка».

Более старые дома выделяются тем, что имеют исключительно двускатную крышу, крытую *драньем* (тесом), которое укладывали в два слоя, чтобы крыша не протекала. Тес для кровли кололи из цельных бревен специальным топором, вбивая в расщелину клинья. Такой тес не поддавался гниению. Позже крыши стали покрывать рубероидом, а затем – шифером. Однако даже в 1990-е гг. в строительной практике сохранялись способы и технология покрытия крыш тесом. Конек часто выводили с резьбой. Фронтон забирали досками; делали фигурное полуциркульное окошко на чердаке.

В конце XIX – начале XX в. печи в избах делали глинобитные, с дымоходом. Потом их стали складывать из самодельных кирпичей. Получили распространение русские хлебные печи, сейчас – преимущественно с плитой. Глинобитные печи били деревянными болтами в опалубке сами хозяева, которые иногда созывали помощь: «...соберутся пять-шесть мужиков вместе, хозяин приготовит глину, и бьют». Рядом с печью делали лаз в подпол, в крышке люка – отверстие для кота. Печь и потолок белили. Для пола выбирали прямой лес с мелкими кольцами. Бревна раскалывали по длине на две половины: нижнюю укладывали (*местн.* «улаживали») на пол, а верхнюю – на потолок. Пол не красили, а скоблили для чистоты специальными ножами-косарями. Затем стали покрывать олифой и масляной краской. Стены в домах обстругивали, белили известью; пазы замазывали глиной. Росписями, как правило, не украшали.

Богатый набор строительных инструментов позволял практически каждому крестьянину самому выполнять строительные работы: начиная от валки леса до окон и дверей. В обязательный набор входили: топоры, стружки, пазники, напарии (сверла), пилы. Для выполнения ряда работ (изготовление наличников, кладка печи) могли приглашать специальных мастеров из своей или соседней деревни. Распространена была и работа хозяина под руководством приглашенного мастера.

Новоселье праздновали застольем. Первым в дом запускали кота. Рассказы о домовом («суседко», «соседко», «дедушка-со/у/седушка») распространены мало. Однако еще помнят, как старики рассказывали, что домовый живет за печью или на чердаке, может ходить и шуметь. Выглядит он как маленький мужичок. Его роль – следить за скотиной. Он может предсказывать будущее. В святки в банях гадали на богатого и бедного жениха. Если домовый погладит оголенное заднее место холодной жесткой рукой, то жених будет бедным, а если теплой мохнатой – богатым. Если на грудь наваливалась во сне тяжесть, то спрашивали: «К худу ли, к добру?» На новоселье было принято говорить:

«Дедушка-соседушка, пусти нас ночевать, ночку ночевать, да век вековать! Дедушка-соседушка! Ангелы-хранители! Охраните таких-то (по именам), чтобы колдунов отправляли в ад, чтобы грызли осину – снизу до вершины».

«Дедушка-соседушка! Пусти нас не ночевать, а всю жизнь коротать».

Бытуют представления о неудачном для дома месте.

Хозяйственные постройки. Надворные хозяйственные постройки многочисленны. «Зимовьюшка» служит летней кухней, мастерской или баней. Там располагается печь, которую топят летом, чтобы не использовать печь в доме. «Зимовьюшку» («зимовье», «избушку») часто строили для престарелых родителей или больных родственников. Амбары, сеновалы, службы, пригоны и хлева («клевы») делали из бревен, заплота или досок, исходя из возможностей хозяина. Часто в одной усадьбе можно встретить постройки, сделанные в разной технике. Амбары были одно- или двухэтажными, с двухскатной крышей. В двухэтажных амбарах нижний этаж назывался «дуплё». Он служил для хранения припасов и зерна. Там стоял ларь, разделенный на сусеки. На втором этаже хранили упряжь,

предметы быта, одежду, шкуры. Обязательно в усадьбе была мастерская «под крышей» – навес для выполнения разнообразных хозяйственных работ. В стойках держали свиней, в хлевах – коров. Зимой кур запускали в дом в подпечье, а с наступлением теплых дней выгоняли во двор. В архитектурно-конструктивном решении надворных построек лучше всего сохранились традиции русского деревянного зодчества. Распространенные конструкции кровель – самцовые, «по курицам и потокам» с покрытием тесом. Одноэтажные амбары различны по назначению (зерновые, для инвентаря, для домашней утвари и т.д.) и бывают одно- и двухкамерными. Многие постройки сохранились со времени строительства без переделок, например, амбары в д. Ярки и Иркинеево, с. Кежме.

Одноэтажный двухкамерный амбар-пятистенок с ледником в с. Кежме (ул. Гагарина, 188) входил в усадебный комплекс, построенной в начале XX в. Амбар располагался в глубине усадьбы, с разворотом главного фасада на восточную сторону. Основанием постройки служили деревянные стойки – «стулья». Стены рублены из сосновых бревен диаметром 20–22 см. Вязка углов «в обло с остатком». Внутренняя плоскость венцов выполнена с подтесом от углов. Перекрытие сделано в полбревна с четвертью, без засыпки на чердаке. Полы составлены из плах в полбревна с четвертью. Кровля двускатная, «самцовая» из дранья по слегам, с охлупнем. Декоративное убранство амбара представлено двумя резными столбами, которые поддерживают вынос кровли («залобник») на главном фасаде и лобовыми досками подзора («причелинами») с пропиленной резьбой на южном фасаде. Дверь в амбар деревянная, щитовая, на шпонках, из плах с четвертью. Навесы, ручка и замковые петли кованые.

Примером типичного двухэтажного амбара-пятистенка может служить постройка в центре с. Кежмы, на территории усадьбы начале XX в. (ул. Советская, 59). Фасадом усадьба ориентирована на юг, с видом на Ангару. Амбар располагался в углу усадьбы, южным фасадом выходя на улицу. Между амбаром и жилым домом располагались ворота с калиткой. Основанием амбара служили деревянные «стулья». Стены первого этажа рублены из сосновых бревен диаметром 22–25 см. Вязка углов «в обло с остатком». Стены второго этажа выполнены из полубревен, обращенных плоской стороной внутрь амбара. По второму этажу с западной стороны идет галерея с резными столбиками, поддерживавшими вынос кровли («залобник»), и резными «причелинами» на южном фасаде. Пол галереи сделан из полубревен. Внутренняя стена второго этажа амбара тоже выполнена из полубревен. В камерах первого этажа располагались перегородки сусеков, врубленных в стены. Перекрытие первого этажа сделано из плах толщиной 8–10 см, опертых на наружные стены и балку по центру помещения. Пол первого этажа составлен из полубревен. Кровля двускатная, «самцовая» по слегам, крытая «драньем», с охлупнем. В северном отсеке первого этажа находится люк в ледник. Скобяные изделия кованые.

К традиционным *внеусадебным хозяйственным постройкам* можно отнести мельницы. Раньше они были водяными, а позже работающими на

топливе. Вдоль берега реки ставили крохотные деревянные постройки (*местн.* «самоловники») для хранения рыбацких снастей. Этот обычай сохранился до наших дней.

Вне постоянных поселений в лесу строили небольшие временные жилища (*местн.* «зимовье», «избушки»), поскольку охота играла большую роль в хозяйстве ангарцев. Добыча пушного зверя, белки, лисицы, колонка, росوماхи и горностая имела промысловое значение. Лосей, оленей, коз, медведей и пернатую дичь били для собственного потребления. Охотились почти все взрослые мужчины, в некоторых селениях встречались охотники-женщины. Ежегодный сезон охоты продолжался с октября до середины ноября, а то и дольше. Каждый охотник имел участок в тайге (50×50 км²), который называли «ухожьем». Охотничьи угодья крестьян деревни находились, как правило, в одном месте, на значительном расстоянии от постоянного поселения. Так, у жителей с. Кежмы охотничьи угодья были за три «днища» от селения, на р. Чадобце (ее особенно ценили охотники).

«Речка рыбная, звероловная, изю всех речек речка, дно золотое для добычи».

В своем «ухожье» охотник делал просеки: две продольные и три круговые; строил два-три зимовья. Общими усилиями всей деревни делали «проходную» дорогу – «харчевку», которая начиналась у деревни, заканчивалась у последнего зимовья и служила для завоза продуктов в тайгу. Сообща у реки строили общую баню. «Ухожье» передавали по наследству. При разделе семьи делили и «ухожье», а зимовье оставалось общим. В редких случаях «ухожье» продавали, при этом считали, что продается только просека. Зимовье и само «собственное ухожье» определялось вложенным трудом.

«Сделаешь в тайге зимовье, дороги – это место будет уже твое, никто ходить туда не будет» (ПМА, 2011).

Культовые сооружения немногочисленны. В с. Кежме найдены развалины каменной церкви. Судя по описаниям, она действовала с 1788 по 1934 гг. и являла собой яркий пример нарядного типа сибирского барокко [Краткое описание..., 1916, с. 112, Страницы истории..., 2007, с. 53]. Затем убрали верхнюю часть здания и купола, а в том, что осталось, устроили клуб. До основания церковь не смогли разобрать, поскольку стены были очень крепкими, почти монолитными. В настоящее время сооружение затоплено вместе с селом. В д. Чадобец каменная церковь была восстановлена в 1990-х гг.

В д. Верхняя Кежма (Мозговой) находились развалины скромной деревянной часовни или небольшой церкви. Она располагалась на северо-восточной окраине населенного пункта, на открытом и высоком берегу Ангары. Церковь разобрали, ее отдельные конструктивные элементы вывезли в г. Козьмодемьянск, где они хранятся на специальной площадке для воссоздания в планируемом Музее под открытым небом.

Церковь была ориентирована традиционно – алтарной частью на восток и входом на запад. Здание до разбора стояло заброшенное, не огороженное, подвер-

гаясь постоянному разрушению людьми, животными и атмосферными осадками. У церкви полностью отсутствовала звонница с входным крыльцом на западном фасаде, утрачены полы, оконные и дверные заполнения, иконостас и обшивка фасадов, разрушено навершие с главкой храмовой части. В полуразрушенном состоянии находилась северная пристройка. Вместе с тем, удалось установить основные характеристики здания.

Фундаменты церкви были свайные – деревянные «стулья» (диаметр до 50 см), частично просевшие в восточной части. Стены храмовой части и пристройки рублены из бревен хвойных пород (диаметр 30–36 см). Вязка углов «в обло с остатком» 15–20 см. Внутренняя поверхность бревен стесана без скругления углов. Алтарь выполнен из бруса толщиной 16,5 см и шириной 34–35 см; вязка углов «в лапу». На внутренней поверхности стен видны следы побелки. Снаружи храмовая часть церкви и пристройка были обшиты тесом, о чем свидетельствуют остатки каркасных брусков и обломок досок обшивки на южном фасаде, а также следы врубок на торцах перевязки венцов. Обшивка алтарной части не обнаружена. На западном фасаде есть врубки от конструкций звонницы. Между храмовой частью и помещением пристройки сплошной стены нет, а выступающая от потолка балка опирается на две колонны из бруса квадратного сечения. Перекрытие выполнено из полубревен с четвертью по балкам-матицам (над храмовой частью сохранилось полностью). Засыпка перекрытия землей имела толщину до 8 см. В юго-западном углу перекрытия было выполнено почти квадратное отверстие (54×56 см), предположительно – лаз на чердак, т.к. церковь была холодная, печей не имела. Перекрытия алтарной части и северной пристройки не сохранились.

На наружных стенах по нижнему венцу есть вырубка в виде полочки для опоры половых плах. В алтарной части по внутренней стене виден след пола по линии побелки. Частично сохранилась низкая и широкая шатровая кровля над храмовой частью. Тесовое покрытие сильно обветшало и повреждено мхом. Коньковые угловые элементы отсутствуют. Стропила сечением 12×22 см выполнены из полубревен, а обрешетка сечением 11×15 см – из четверти бревна. Подстропильная конструкция сложена из бревен диаметром 28–30 см. Центральной опорой шести стропил шатра служит столб диаметром 30 см, который является основным конструктивным элементом храмового навершия с главкой.

Кровля над алтарной частью – шатровая подобных же пропорций. Тесовое покрытие сильно обветшало, повреждено мхом и отсутствует на четверти площади. Стропила сечением 11×16 см выполнены из четверти бревна. Обрешетка сделана из брусков сечением 6×7 см. Подстропильных балок две: одна служит для связки южной и северной стен, а наружными выпусками держит карниз; другая держит столб, который является опорой всех четырех стропил и коньковой балки, а также конструктивным несущим элементом алтарной башенки с главкой.

Кровля над северной пристройкой односкатная. Половина тесового покрытия утрачена, а то, что осталось сильно обветшало и поражено мхом. Завершение храмовой части из восьмигранной башенки с главкой утрачено почти полностью. Остался только столб основания и цокольные бруски. Навершие с главкой алтарной части сохранилось, но с большими утратами. От восьми кружал сохранились четыре главки. На восьмигранном оголовке столба видны остатки кровельного металла.

Декоративное убранство церкви, кроме главок храмовой и алтарной частей, представлено профилированной обшивкой наружных карнизов и профилированным потолочным карнизом храмовой части. Все крепления деталей кровли, башенок, главок, карнизов и обшивки выполнялись коваными гвоздями.

Сооружение можно отнести к типу одноэтажных клетских церквей со звонницей, рубленных под обшивку, с расположением главок на шатровом покрытии. Подобные церкви были распространены на Русском Севере. Вызывает сомнения дата постройки церкви (конец XIX в.), предложенная специалистами, проводившими обследование для обоснования вывоза постройки с целью формирования экспозиции Музея под открытым небом. Согласно «Краткому описанию приходов Енисейской епархии» [1916, с. 129], к моменту издания справочника отдельного прихода и церкви в д. Мозговой не было. Там располагался молитвенный дом, приписанный к Кежемскому Спасскому приходу, где находилась каменная церковь с тремя престолами: во имя Спаса Нерукотворного образа, Казанской Божией матери и Усекновения главы Иоанна Предтечи. В этом случае возможны два предположения: 1) церковь была построена в 1916 г., ориентировочно во время или сразу после выхода справочника; 2) существовавший молитвенный дом был перестроен в церковь. Внешний облик здания свидетельствует, что строители использовали типовой проект храмовой постройки, утвержденный в связи с деятельностью фонда Александра III. Ближайшим по географии аналогом является церковь д. Юрохты, которая тоже не упомянута в справочнике. Практически те же пропорции, низкие и широкие шатры, более напоминающие обычные четырехскатные кровли крестьянских домов. Юрохтский храм отличается более развитое навершие. Подобные здания в большом количестве строились в приобских и прииртышских деревнях. Средства на постройку церквей выделял фонд им. Александра III. В 1891 г. Николай II, тогда еще наследник престола, завершая кругосветное путешествие, проехал через Сибирь. Его поразила малочисленность церквей на пути следования. Будучи председателем Комитета по постройке Сибирской железной дороги, он поднял вопрос о строительстве церкви в зоне строительства железной дороги. Для этой цели и был создан фонд, который складывался из взносов «ревнителей» церкви. Хотя кежемские земли находились вдали от Транссиба, кежмари вполне могли использовать проект, по которому строили храмовые здания в Сибири. Однако есть уверенность, что финансировать стройку им пришлось без участия фонда. Приближение срока строительства церкви к нашим дням несколько не умаляет значимость этого храмового со-

оружия. Это прекрасный образец русского деревянного зодчества, требующий внимательного изучения и сохранения.

Таким образом, в системе расселения в Нижнем Приангарье расширение зоны освоения шло за счет имевших севернорусские корни близкородственных групп, которые отселялись в новые места. Расположение поселений было гнездовым, прибрежным и островным, т.е. традиционным для Русского Севера. Жители сел из числа старожильского населения (ангарцев-кежмарей) идентифицируют себя как русских, объединенных проживанием на реке Ангаре и многовековыми родственными связями. Вследствие отдаленности и трудной доступности в культуре русских ангарцев в большой степени законсервировались традиции домостроения, принесенные из мест выхода. Вместе с тем, в традициях возведения зданий, типах домов и хозяйственных построек сохранились севернорусские корни и элементы культур выходцев из других территорий. Свою роль сыграли и модернизационные процессы. Фактически перед нами яркий пример одного из реализованных вариантов развития севернорусских традиций в условиях Сибири.

Глава 7. ДЕТСКИЕ И ЮНОШЕСКИЕ ИГРЫ СТАРООБРЯДЦЕВ-ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ ИЗ БЕЛОРУССИИ

Под «народными играми» обычно понимают как собственно игры, так и различные забавы, увеселения, зрелища и народные виды спорта, которые, имея игровую основу, включают элементы театра, цирка, танцевального, музыкального, песенного, поэтического и изобразительного творчества, а также верований и религиозных культов [Симаков, 1991, с. 47]. В течение тысячелетней истории славянства детские и юношеские игры по традиции передавались в устной форме из поколения в поколение. Еще в Лаврентьевской летописи, в рассказе о лесных славянских племенах (радимичах, вятичах, северянах), упоминаются дни языческих праздников, когда народ сходил на «игрища». Согласно крестьянским представлениям XIX – начала XX в., игра считалась такой же богоугодной, как и работа. Это был способ выйти из круга каждодневных забот, подняться над повседневностью жизни, окунуться в мир радости и веселья. В дохристианскую эпоху детские игры являлись составной частью обрядового комплекса, выполняя важные для крестьянской общины функции (ср. «катание яиц», игра в «бабки» на Пасху, катанье с гор на Масленицу, весенние прыжки-чехарду и др.). Среди исследователей распространено мнение, что игры произошли от немотивированных магических (обрядовых) действий, смысл которых давно утерян [Богатырев, 2007, с. 43]. С конца XIX в. наметилась, а вскоре стала преобладающей тенденция перехода игр в детскую среду. Сегодня можно только догадываться, какое магическое значение вкладывалось в тот или иной обряд до того времени, когда он стал развлечением. Много из того, что ранее было характерно для всего народа и являлось достоянием взрослых людей, с веками удивительно живо стало воспроизводиться в детской игре.

О видах, функциях и типологии детских игр писали многие фольклористы, этнографы и педагоги, но эти наработки постоянно нуждаются в пополнении малоизвестными региональными материалами [Терещенко, 2007; Сахаров, 1990; Калинин, 1990; Агамова и др., 1995]. С помощью игры из поколения в поколение передавались основы, как сейчас говорят, «код» традиционной этнической культуры, что способствовало формированию ментальности и соответствующих мировоззренческих установок. Сравнительно-историческое исследование игр, игровых сценариев и игрового поведения создает основу для выявления этнокультурных контактов и взаимодействий. Нельзя забывать и о том, что изучение

игр непосредственным образом имеет выход на культуру детства со всеми его воспитательными, развивающими и адаптационными составляющими.

Практически до конца XX в. детские народные игры сохранялись в активной форме бытования. С одной стороны, на типологическом уровне они обнаруживали удивительное сходство на значительной территории распространения в Европейской и Азиатской России, с другой – наглядно демонстрировали локальную вариативность правил, сопровождавшей лексики и атрибутов.

В процессе исследования игровой культуры российских переселенцев в Сибири основное внимание уделялось подвижным и хороводным играм. Они отличаются состязательностью и содержательностью сценария, а в прошлом, вероятно, включали приемы древней земледельческой обрядности.

При сборе полевых материалов поиски были сосредоточены на удаленных от индустриальных центров селениях, где сохранились восточнославянские традиции в наиболее полном виде. Основными информаторами по видам, структурным особенностям и правилам игр были мужчины старшего возраста (1910–1930-х гг.). Записанные у белорусских переселенцев Сибири игры можно сопоставить с вариантами, известными по этнографической литературе [Довнар-Запольский, 1891, с. 203–208; Материалы для изучения..., 1902, с. 191–224]. Большинство зафиксированных детских игр предполагало массовость, что, как известно, воспитывало умение общаться в коллективе, делало ребенка общественной личностью.

Игры на открытом воздухе начинались весной, когда освобождались от снега небольшие участки земли, и продолжались все лето.

«Немного оттаяло на Пасху уже и играли».

Особенно много играли в православные праздники, после службы в церкви или моленном доме, когда работать считалось грешно. Девочки и мальчики в раннем возрасте организовывали совместные игры, а также играли отдельно друг от друга. Любая общая для детей игра имела девичий и мальчишеский варианты. Мальчики вносили в игру некоторую жесткость, усложняли правила. В девичьем варианте та же игра была несколько мягче и проще.

Девочки любили играть в «семью», «дочки-матери», «дом», «хозяйство». Другое название этой игры – «клетки». Оно, вероятно, произошло от слова «клеть» («изба», «дом»). Играя, девочки строили из дощечек комнаты, домики, поэтому «клетки» – игра в «дом». Малышей тоже включали в игру, где им доставалась посильная роль. Девочки сами шили кукол, обставляли кукольные комнаты, проигрывали разные жизненные ситуации.

Мальчишеские игры обычно требовали от участников физической силы, выносливости и ловкости. Кроме того, тематика таких игр носила ярко выраженный мужской характер: «Чижик», «Бабки», «Казачи-разбойники», «Лапта», «Бить-бежать», «Войнушка» и др.

Таким образом, в крестьянских семьях дети проигрывали разнообразные ситуации взрослой жизни: мальчики старались подражать отцу, мужчинам, а

девочки – матери, старшим сестрам, женщинам. Совершенно очевидно, что крестьянские дети организовывали игры в соответствии с этнокультурными, хозяйственными, социальными и природными условиями жизни родителей. Вековой опыт крестьянства показал, что игры были первым средством воспитания не только отдельных лиц, но и всего народа, закладывая этнический код культуры. В этом смысле игры по образовательному и воспитательному значению стоят в одном ряду с произведениями устного народного творчества [Соловьева, Березина, 1989, с. 51].

Группа русских старообрядцев Васюганья (Северный и Кыштовский р-ны Новосибирской обл.) мигрировала в 1903–1919 гг. в Сибирь из губерний Российской империи, административно относящихся ныне к Белоруссии, Литве и Латвии, из-за недостатка земель [Фурсова, Голомянов, Фурсова, 2003, с. 33–41].

«Игры наши предки привезли из Белоруссии, причем игровой репертуар даже в 1970–1980-х гг. был более разнообразным, чем сейчас» (информаторы д. Бергуль, Северный р-н Новосибирской обл.).

Если по условиям игры требовалось тянуть жребий, то «считались» по палке, за которую одновременно схватывались руками все игроки. Тот, кто оказывался сверху, должен был «галить» (ПМА). Этот вариант считалки был описан М. Довнар-Запольским как характерный для крестьян Минской губернии [1891, с. 203–208]. Многие пожилые люди до сих пор хорошо помнят свои детские считалки, из которых наиболее популярными были: «На золотом крыльце сидели...», «Я сапожником родился, не на шутку рассердился...», «Аты-баты шли солдаты...», «Раз, два, три, четыре, пять вышел зайчик погулять...», «Вышел месяц из тумана...» и др.

Большинство игр, в которые играли родившиеся в Сибири васюганские старообрядцы, носили активный характер. Возможно, когда-то они входили в традиционные весенние обряды, призванные «разбудить» спящую зимой землю, подтолкнуть к росту огородные и зерновые растения, составлявшие основу жизни крестьянина.

Дети младшего возраста организовывали ловлю участников с завязанными глазами – «жмурки». Васюганские старообрядцы называли эту игру «в кури». В нее играли не только летом, но и зимой, в домашней обстановке, когда собирались у кого-либо из одиноких односельчан.

«Играли дома, раньше же мебели не было, лавки одни. Бегай тут... Помню, всегда у Лявончихи собирались» (потомок переселенцев из Курляндской губернии Алимий Федорович Егоров, 1910 г.р.).

Поймав кого-либо из участников, нужно было угадать его имя (если не угадал – оставался еще раз голить, угадал – передавал свои функции пойманному игроку).

Совсем маленькие играли в «драматичную» игру «Гуси». С одной стороны собирались маленькие «гусята», с другой находилась девочка постарше, т.н. «мать» (вариант: «хозяйка»), зовущая их к себе. Мальчик, исполнявший роль

«волка», располагался между матерью и группой «гусят», ожидая момента движения в сторону зовущей.

«Мы вот в эту игру играли. Хозяйка кричит: “Гуси, гуси!” Отвечаем: “Га-га-га!” – “Вы летите?” – “Да-да-да! Серый волк под горой не пускает нас домой!”. Хозяйка в какой-то благоприятный момент командовала: “Ну, бежите”. Тут волк сидел, а мы сидели где-то во рву. И когда мы бежали, волк выскакивал, кого-то хватал. Ну, хватанул за что-то, ты уже выходишь из игры. И так до тех пор, пока команда совсем не опустошится, пока всех не перетаскает волк» (А.Ф. Егоров).

Игра напоминала описанные И.П. Сахаровым для середины XIX в. [1990, с. 165] и И.В. Нечаевым для конца XIX в. [Материалы для изучения..., 1902, с. 205–219] игры «Коршун», «Гуси» и «Шуляк», а также «Гуси-лебеди» И. Калининского [1990, с. 188, 189].

Популярной забавой среди жителей Северного и Кыштовского районов Новосибирской области была игра «В цирки». Для нее готовили (вырезали) берестяные фигурки – ромбы, квадраты, круги, восьмерки и пр. Один из игроков их подбрасывал, а другие ловили (сначала двумя руками, потом одной, последовательно усложняя ситуацию). От количества пойманных фигурок зависели набранные очки: за одни давали больше, за другие меньше. Игру с похожим названием – «В цурки» – записали в Минской губернии: для середины XIX в. – А.В. Терещенко [2007, с. 401], для конца XIX в. – М. Довнар-Запольский [1891, с. 205]. По своему содержанию она отличалась от вариантов, записанных нами. Потомок первой семьи переселенцев из Белоруссии – братьев Гнутовых Тимофей Титович (1929 г.р.) называл эту игру «Берестяным лото».

«Из бересты вырезались небольшие фигурки (фишки) в виде восьмерок, треугольников и т.д. Каждая фишка означала определенное число. Играющий брал все фишки в руку и подбрасывал их вверх, затем отбивал тыльной стороной руки и дальше пытался их поймать. Каждый игрок старался поймать как можно больше фишек за один раз. После подсчета, у кого больше очков, тот и выиграл» (Т.Т. Гнутов).

Детской забавой считалась игра «Охотник и утка». По рассказу Т.Т. Гнутова, на стол укладывали валик, скрученный из полотенца или любой тряпки. С одной стороны валика игрок-«охотник» держал раскрытую руку, а с другой – игрок-«утка» ставил руку, сжатую в кулак. Поперек валика укладывали ложку, ручка которой располагалась со стороны «охотника». Игроки смотрели в глаза друг другу. «Охотнику» нужно было схватить ложку и успеть ударить ею по кулаку игрока-«утки», пока тот не успел отдернуть руку. Затем игроки менялись ролями.

Для игры «в камешки» готовили мелкие камни или осколки битой посуды, обтачивая острые края кусочками кирпича. Один камешек подбрасывали, а другой надо было успеть поднять с земли и поймать подброшенный. Дети усложняли процесс ловли камешков по мере прохождения этапов. Так, на втором этапе игры надо было успеть поднять уже два камешка с земли и тогда поймать

подброшенный, на третьем этапе – три, на четвертом – четыре поднять с земли и поймать летящий обломок. Из этих же камешков могли организовать и другую игру, когда их укладывали разными фигурами и выбивали каким-то одним. Выходцы из Виленской и Витебской губерний, как вспоминают информаторы, достигали в этих упражнениях большой ловкости. Эта старинная русская игра могла называться также игрой в «кремушки», «креймешки» (Малороссия) [Агамова и др., 1995, с. 116; Терещенко, 2007, с. 390].

В довоенные годы васюганцы играли в игру, которую называли «похораниваю я золото». Дети садились в ряд и один говорил:

«Похораниваю я золото, спохораниваю. Мое золото пропало, в чистом полюшке запало...» (А.Ф. Егоров).

Все вытягивали перед собой руки лодочкой, а водящий так, чтобы никто не увидел «золото» (им было колечко, пуговка или камешек), которое передавал кому-нибудь из игроков в ладошки. Затем один из игроков, не участвовавших в раздаче «золота», должен был угадать владельца предмета. Если не угадывал, все повторялось сначала. При правильно ответе он должен был «похоронить золото» с раздававшим игроком, т.е. спрятать. После этого угадавший раздавал «золото», а бывший водящий садился со всеми остальными. Эта игра, считавшаяся святочной, плохо сохранилась, особенно ее фольклорная составляющая. Песню, под которую «раздавали золото», практически никто из информаторов не помнит.

Особо следует сказать об игре в «классики», которая в этнокультурной группе старообрядцев Васюганья называлась в зависимости от начерченной на земле формы: «в человека», «в окошки». В первом случае рисовали фигуру из квадратов в виде человека. Говорили: «Давайте в человека поиграем!» Первый игрок бросал стекляшку в первый квадрат и далее прыгал вверх – то на одной, то на двух ногах. Первый, кто не сбился и не упал, а добрался до самого высокого квадрата, выигрывал. При игре «в окошки» фигура чертилась в виде парных квадратов. Прыгали на одной ноге, стараясь подтолкнуть битую-«стекляшку» в следующий квадрат.

Васюганские старообрядцы до Великой Отечественной войны водили хороводы, поэтому сведения о них хорошо сохранились в памяти людей старшего поколения. Дети играли своей компанией, взрослая молодежь – отдельно. Собираться компаниями начинали с весны «на быках» (так называли место для общих деревенских сходов, окруженное рекой).

«А(и), вутка(й) шла по берегу, по крутому, детей вела за собой. Откуда взялась лиса, схватила дитя...» (А.Ф. Егоров).

В.И. Байтуганову удалось записать более полный вариант этой песни-игры (см. ниже игру № 12). Двое участников брались за руки, образуя «ворота». Остальные, также взявшись за руки, выстраивались за ведущей «вуткой». С началом песни они начинали двигаться вперед, переваливаясь с боку на бок, изображая утят. Повторяя куплеты песни, дети, пригибаясь, проходили через «ворота». Пе-

ред последней участницей «ворота» закрывались. Игрок, стоявший в «воротах», отводил ее в сторону и ставил в один ряд с собою. После этого хоровод повторялся до тех пор, пока всех утят не «украдут».

В другом детском хороводе «И ха-хо-да там тятера (й)шла» (см. ниже игру № 13) двое детей, взявшись за руки, образовывали «ворота». Остальные проходили через ворота, ведомые «тетерой». При пении слов «И-ха-хо, да забирайюшку» «ворота» закрывались, и последнего утенка хватала лиса (т.е. один из участников, образующих «ворота») и ставила рядом с собой [Хрестоматия..., 2001, с. 61].

При игре в «Золотые ворота» дети попарно вставали в круг и брались за руки, образуя «ворота». Ведущий с цепочкой игроков проходил под руками певших: «Золотые ворота, пропускают не всегда...» В конце припевок «ворота» опускали руки, а те, кто оставался внутри, должны были вставать в ряд. Игра продолжалась, пока не оставалось никого из проходящих под «воротами» (А.Ф. Егоров).

В начале XX в. шуточные игровые песни в Петров день пели с разного рода прибаутками. При исполнении «Где ж ты был, мой черный баран? На мельнице, на мельнице, мой милостивый пан...» дети как будто спрашивали «барана», а тот показывал: как молол муку, как плакал и пр. (см. ниже игру № 2). В д. Чинявино Усть-Таркского района Новосибирской области играли немного по-другому. Дети брались за руки, ходили вокруг «барана» и пели:

- Где ж ты был, наш черный баран?
- На мельнице, на мельнице, сударь мой Иван.
- Чем тебя били, мой черный баран?
- Палками, палками, сударь мой Иван.

«Тут все налетали и начинали бить «барана», – вспоминала Клавдия Максимовна Бекишева (1917 г.р.). В Сибири, где никогда не бывало «панов» и крепостного права, такие хороводные песни воспринимались местным населением как «экзотические».

В игре «Летели две птички» все дети выстраивались в круг, а двое («птички») становились в его центр лицом друг к другу. Под пение, взявшись за руки, они изображали все, о чем пелось в песне (махали руками, присаживались на корточки и т.п.) (д. Макаровка, Кыштовский р-н Новосибирской обл.) (см. ниже игру № 15). Аналогичного названия хоровые песни записаны И.Я. Неклепаевым в Сургутском крае. Однако их пение сопровождалось усаживанием на колени и поцелуями между участниками при проговаривании определенных слов [Неклепаев, 1903, с. 106]. По мнению И.Я. Неклепаева, эти игровые песни и хороводы по содержанию и складу напоминают свадебные, представляя собой разные формы любовного ухаживания [1903, с. 112].

Дети и подростки проводили хороводную игру «Дрему сажать». Стоя в хороводе, игроки распевали «Дрему» про участника в центре. Водящий сидел на корточках в середине круга с завязанными глазами и должен был исполнять все, о чем пели в песне водившие хоровод.

*Сидит Дрёма, сидит Дрёма,
Сидит Дрёма само дрёмет, само спит.
Сидит Дрёма, сидит Дрёма
Само дрёмет, само спит.
Вставай, Дрёма, вставай, Дрёма,
К тебе людишки пришли.
Вставай, Дрёма, к тебе людишки пришли.*

По окончании песни игроки разбегались, а Дрема должен был поймать кого-либо и назвать его имя. Если угадывал правильно, то пойманный становился очередным Дремой (А.Ф. Егоров).

С наступлением весны взрослая молодежь начинала водить хороводы или, как писал А.А. Макаренко в 1880-х гг., ходили «с подобающими песнями кругом», «воротцами», «поскотину ломают», «просо и лен сеют» и пр. [1993, с. 108]. Полевые этнографические материалы свидетельствуют, что это замечание можно было бы с полным основанием отнести к русским старообрядцам-переселенцам из Белоруссии первой трети XX в.

По сообщению информаторов, много играли «в бояр», где предполагалось выявление симпатий, прилюдно обозначались пользующиеся популярностью невесты села, имена которых запеваля выкрикивали в первую очередь. И.Я. Неклепаев не без основания считал, что подобные игры представляли собой «своеобразную картину сватовства» [1903, с. 112]. Возможно, в прошлом так играли представители семейных кланов. В начале XX века в игре принимали участие молодые жители сел, связанных выбором невест, т.н. «брачными кругами» [Фурсова, 2000, с. 206]. В д. Бергуль Северного района Новосибирской области вспоминают, что таким образом молодежь забавлялась в праздники, особенно в престольные, когда съезжались родственники, свойственники и знакомые. Юноши и девушки становились двумя шеренгами друг напротив друга и попеременно запеваля: «Бояре, а мы к вам пришли, молодые, а мы к вам пришли...» (см. ниже игры № 1 и 20). Пение и схождение двух шеренг-«полков» («стенок») продолжалось до тех пор, пока в одном не оставалось два-три человека. Игра прекращалась или возобновлялась снова. При этом запев начинала другая команда.

В д. Макаровка Кыштовского района Новосибирской области В.И. Байтуганов записал игру-песню «Просо сеяли...». Эта старинная русская игра в XIX в. являлась частью весенней обрядности. Она была приурочена к пасхальной неделе, Красной горке и Троице. По мнению А.В. Терещенко, ею встречали саму весну [2007, с. 492–495]. В Гомельском уезде у белорусов песня-игра «Просо сеяли...» была связана с пасхальной неделей [Радченко, 1888, с. XXVII]. Видимо, в прошлом состав участников ограничивался только женщинами. Об этом свидетельствуют данные этнографов 1920–1930-х гг., а также другие названия песни (например, «Девки гору пахали») [Зернова, 1932, с. 28; Тихоницкая, 1938, с. 146]. По сведениям В.И. Байтуганова, парни и девушки становились в две линии и в такт музыке притопывали, имитируя сев проса (см. ниже игру № 21)

[Хрестоматия..., 2001, с. 67]. У васюганских старообрядцев песня «Просо сеяли» к 1970–1980-м гг. сохранилась в усеченном виде: отсутствовали куплеты с просьбой обменять коней на дедушку, бабушку и девицу [Хрестоматия..., 2001, с. 35]. Согласно нашим полевым материалам, в конце песни ведущая (начинающая) говорила:

«Нам не надо тыща рублей, нам нужна девица (имя)» (А.Ф. Егоров).

Аналогичным образом в Усть-Таркском районе Новосибирской области песня имела следующее окончание:

«Нам не надо тысячу рублей, нам нужна девица (имя)» (К.М. Бекишева).

Согласно Н.Н. Тихоницкой, текст этой песни к 1920-м гг. сложился из двух частей разного происхождения. В первой части песни-игры она увидела пережиток магического воспроизводства земледельческих работ с архаичным способом молотьбы – топтанием, при котором применялся скот (в т.ч. лошади). О топтании-молотьбе Д.К. Зеленин писал следующее: «Белорусы топчут и трут просо босыми ногами, чтобы отделить зерна» [1991, с. 77; Еремич, 1867]. Во второй части песни, по мнению Н.Н. Тихоницкой, отражен обычай отдавать девушек в другой род [1938, с. 149]. Общую символику заключения брачных союзов видели в этой игре Е.В. Аничков [1905, с. 283] и А.Н. Веселовский [1913, с. 262–263].

А.Ф. Егоров рассказывал, что в хороводную игру «А мы сеяли, сеяли лен...» играли «в Рожество, Святками». Самому информатору водить не довелось. Он только смотрел («малой был»), но старшие его братья еще участвовали (см. ниже игру № 10). По сведениям, полученным от С.Г. Осипова, этот хоровод водили весной – на Пасху или Троицу. Девушки и юноши выстраивались в две линии-«стенки» друг против друга, взявшись за руки. Первая пара одной «стенки» делала «ворота» (поднимали руки), а противоположная шеренга, пританцовывая, проходила под ними. На рефрен «Что мой лен, белый лен...» участники опять выстраивались друг против друга. Во время исполнения второго куплета «Мы пололи, пололи ленок...» такие же «ворота» делала пара другой «стенки», и все повторялось. На каждый новый куплет очередная пара делала «ворота» и противоположная сторона игроков под ними проходила до конца песни. Возможно, в более отдаленные времена эта песня-игра сопровождалась имитацией всех видов работ, что в представлениях крестьян способствовало благополучному их выполнению во время страды. Подтверждением служит запись В.И. Байтуганова, сделанная в 1983 г. со слов старшего поколения васюганских старообрядцев. В ней зафиксировано, что участники игры показывали, как «сеяли», «рвали», «мяли», «трепали» и «пряли» лен [Хрестоматия..., 2001, с. 37].

На Петров день при исполнении хоровода «При долине куст калиновый стоял...» молодые парни и девушки выстраивались линией и на каждый куплет в такт музыке с одного конца на другой шел один из участников, обходя поющих то справа, то слева. В движении «змейкой» принимал участие каждый из певцов. Таким образом, линия как бы «катилась», т.е. перемещалась с края на край (см. ниже игру № 3).

Игровой хоровод «Александровская береза» исполнялся на Троицу одними девушками. Участницы становились в круг и двигались с началом песни вокруг девушки-«березы». Она же изображала содержание песни: руками показывала шелест листьев, качание ветвей и пр. В конце менялась мелодия, исполнялись шуточные куплеты («Это все бабушки наши напели») (см. ниже игру № 4).

На Троицу женщины и мужчины играли в «Плятень». Участники становились линией или полукругом, брались за руки и двигались в одну сторону простым или переменным шагом. На одном конце хоровода стоял ведущий, а на другом два крайних участника образовывали «ворота», т.е. стояли с поднятыми и соединенными сверху руками. Подойдя к «воротам», участники хоровода, наклоняясь, проходили через них вслед за ведущим. Ближайшие к «воротам» участники «заплетались», т.е. правую руку, сцепленную с левой рукой партнера, клали на левое плечо соседа, а левая рука вместе с правой рукой следующего участника образовывала новые «ворота». Таким образом, «ворота» перемещались, и хоровод начинал двигаться в новые «ворота». «Заплетение» повторялось несколько раз в зависимости от количества участников. Пели все желающие. В конце играющие стояли «заплетенные», т.е. у каждого правая рука была сцеплена с левой рукой партнера и лежала на своем левом плече. Во время исполнения второго куплета, начиная со слова «расплетаться», весь процесс шел в обратном порядке (см. ниже игру № 5).

В игре «Чижик-пыжик» участники строились в две линии, «стенка на стенку», и под песню парами «подкручивались» (согласно традиции, выстраивалась линия девушек и линия юношей). Двое участников с края соединялись в пару и крутились под руку, затем, приплясывая, шли на другой край линий и крутились там, затем разбегались и крутились поочередно со стоявшими. Возвращались друг к другу и крутились вместе, затем опять разбегались и крутились со стоявшими, после соединялись снова и т.д. Когда прокручивались со всеми, возвращались на другой конец и пристраивались в свои линии. Песня исполнялась в быстром темпе, пели все участники (см. ниже игру № 6).

В д. Макаровка Кыштовского района Новосибирской области при исполнении «А зайныка серый...» участники становились полукругом и пели хором. Стоявший на краю подходил к другому (другой) в такт музыке и, подхватив под руку, крутился с ним (ней). Крутились в одну, а потом в другую стороны. Приглашавший становился на место, а вызванный партнер брал себе в пару другого участника. Таким образом, партнеры и партнерши постоянно менялись по мере исполнения каждого куплета (см. ниже игру № 7).

Большой изобретательности и театральности требовала хороводная игра «Как новый монастырь становился». Девушки становились полукругом, а ведущий («чернец») ходил и изображал то, о чем они пели. Одна из участниц играла роль «старой бабы», другая – «красной девки».

Артистизм был необходим и при исполнении «Пахал мужик огород» во время весенне-летних праздников. Выходили с одного конца деревни на другой и пели, стараясь передать содержание песни: «Пахал мужик огород, Пахал му-

жик огород. Огород, огород, Ходи браво, ступай смело, Говори, что огород...» (см. ниже игру № 8).

В Святки водили хоровод «Сиди, Яша». В центре круга сидел «Яша» с завязанными глазами. Двигаясь в хороводе, молодые девушки и юноши пели: «Сиди, Яша, под ореховым кустом. Грызи, грызи Яша, (о)решки каленые, милому дареные...» После слов «И откуда приведут?» игроки раскручивали водящего. «Яша» с закрытыми глазами выбирал одного участника хоровода и пытался назвать его по имени. Если он отгадывал, игроки менялись местами (С. Майзингер) (см. ниже игру № 11).

Девушки и юноши играли также «в ручеек», «в разлучки». При игре «в ручеек» все становились парами и, проходя под сцепленными руками, выбирали себе «пару», с которой и становились в ряд. «Разлучки» отличались от «ручейка» тем, что «голивший» слегка стучал кого-либо из игроков (как правило, «кто кому нравится, того и берет») и должен был догнать его:

«Кого я хлопнул – она должна догнать меня. Догонит – тогда становитесь» (А.Ф. Егоров).

«Девушки и парни становились в ручеек. Голящий шел в ручеек, выбирал себе понравившегося игрока. Тот, кого он выбирал, убежал от него, а кто остался один, становился голящим. Обычно та пара, которая убежала, состояла из участников противоположного пола. Если они убежали и не вернулись в игру, значит, сложилась новая пара» (Т.Т. Гнутов).

Бытовало множество других вариантов подвижных игр. Широко распространенная игра «третий лишний» (вариант «в ремешок») начиналась с того, что все становились парами в круг, а «голящий» ходил с ремнем. При разбегании пар «голящий» бил ремнем того участника, который не успел найти новую пару. Новый «голящий» бегал, стараясь догнать и ударить непарного ремнем, чтобы передать свои функции. В «третьего лишнего» играли подростки и взрослая молодежь.

К «вечерочным» играм можно отнести игру «в цветы». Она была нацелена на выбор брачной пары, а также иносказательное выявление чувств к понравившейся девушке или молодому человеку. Предварительно всем давали имена цветов и сообщали об этом во всеуслышание. Участники игры по очереди говорили: «Я сапожником родился, не на шутку рассердился, все цветы мне надоели, кроме...» (называл имя цветка). Когда играли «в колечко», то в ладоши, сложенные «лодочкой», клали какой-либо небольшой предмет («колечко»).

«Не обязательно колечко, а заколку, пуговичку, у кого что было. В другой раз даже обертку от конфеты».

Ведущий, делая вид, что кладет каждому в руки «колечко», аккуратно, чтобы никто не видел, передавал его кому-то одному. Потом кто-то из сидящих должен был угадать, кому «колечко» досталось. Если угадывал, то менял ведущего. Раздающий «колечко» мог сказать: «Колечко, колечко, выйди на крылечко». Если человек успевал выскочить из общего ряда, когда остальные участники его ловили, то он становился ведущим.

Перейдем к подробному описанию некоторых хороводных игр. Они записаны Е.Ф. Фурсовой и А.И. Голомяновым во время экспедиции 1997 г. в д. Бергуль Северного района Новосибирской области среди русских старообрядцев, переселившихся в начале XX в. из Виленской и Витебской губерний, а также с сопредельных территорий. Руководитель фольклорных коллективов, директор культурно-досугового центра с. Северное Северного района Новосибирской области Сергей Григорьевич Осипов выучил эти фольклорные произведения от своей тети – исполнительницы песен Анны Максимовны Беловой. Для удобства оформления ссылок игры пронумерованы.

1. «Бояре, а мы к вам пришли». Исполняла группа школьников Бергульской средней школы (рук. С.Г. Осипов).

Дети выстраивались в две линии, «стенка на стенку». С одной стороны стояли девочки, с другой – мальчики. Первыми в такт песни наступали мальчики, которые пели: «Бояре, а мы к вам пришли». Отступая назад, они же пели: «Молодые, а мы к вам пришли». Девочки отвечали, тоже наступая: «Бояре, вы зачем пришли?» Отступая, они вопрошали: «Молодые, вы зачем пришли?»

Далее в таком же порядке каждая «стенка» наступала и отступала в соответствии с куплетами.

*Бояре, мы невесту выбирать,
Молодые, мы невесту выбирать.*

*Бояре, вам какая мила?
Молодые, вам какая мила?*

*Бояре, нам вот эта мила,
Молодые, нам вот эта мила.*

*Она у нас дурочка, дурочка,
Ой, да младо, дурочка, дурочка.*

*А мы ее выучим, выучим,
Ой, да младо, выучим, выучим.*

*А чем ее выучить, выучить?
Ой, да младо, выучить, выучить?*

*А мы ее плеточкой, плеточкой,
Ой, да младо, плеточкой, плеточкой.*

*Она будет плакати, плакати,
Ой, да младо, плакати, плакати.*

При этом девочка-«невеста» громко «плачет».

*А мы ее пряничком, пряничком,
Ой, да младо, пряничком, пряничком.*

*Открывайте воротца, воротца,
Принимайте девицу, девицу*

В этот момент «невеста» переходит в «стенку жениха».

Девочки горюют:

*В нашем полку убыло, убыло.
Ой, да младо, убыло, убыло.*

Мальчики отвечают:

*В нашем полку прибыло, прибыло,
Ой, да младо, прибыло, прибыло.*

Девочки продолжают:

*В нашем полку слезы льют, слезы льют,
Ой, да младо, слезы льют, слезы льют.*

Мальчики парируют:

*В нашем полку пиво пьют, пиво пьют,
Ой, да младо пиво пьют, пиво пьют.
Оставайтесь дурочки, дурочки,
Ой, да младо, дурочки, дурочки.*

2. «Где ж ты был, мой черный баран?» Исполняла группа школьников Бергульской средней школы (рук. С.Г. Осипов).

В начале XX в. такие шуточные игровые песни пели в Петров день с разного рода прибаутками.

Дети стояли кругом и спрашивали «барана», а тот в свою очередь отвечал и показывал, что он делал и пр. Каждый вопрос и ответ повторялся два раза.

*Где ж ты был, мой черный баран?
На мельнице, на мельнице, мой милостивый пан.
Каво ж ты там видел, мой черный баран?
Мельника-бездельника, мой милостивый пан.
Каво ж ты там делал, мой черный баран?
Муку молол, муку молол, мой милостивый пан.
Как ты молол, мой черный баран?
Рожками и ножками, мой милостивый пан.
Чем тебя били, мой черный баран?
Палками-скалками, мой милостивый пан.
Как же ты плакал, мой черный баран?
«Ме-ме-ме», мой милостивый пан.*

3. «При долине куст калиновый стоял». Пела группа девушек (рук. С.Г. Осипов).

В начале XX в. этот хоровод исполнялся на Петров день.

Молодые парни и девушки выстраивались линией. На каждый куплет в такт музыке с одного конца на другой шел один из участников, обходя стоявших то

справа, то слева. В движении «змейкой» принимал участие каждый из певцов. Линия как бы «катилась», т.е. перемещалась с края на край. Каждую строку песни повторяли два раза.

*При долине куст калиновый стоял.
На калине соловейка сидел,
Калину, горьку ягоду клявал,
А малиновой закусывает.
Прилятали соловейки-сокола,
Взяли-брали соловейку с собою,
Посадили яво в клеточку
За серебряну решеточку.
Заставляли соловейку песни петь.
Ой, спой, распевай мой соловей,
Весели нас при кручине молодца,
При печали красной девицу-душу.
Ой, какая мне печалюшка!
Миновалось мне девицей гулять,
Доставалась старому молода.
Не пускает он на улицу гулять.
Меня глупую ругают и бранят,
Добра молодца расхваливают.*

4. «Александровская бярёза». Пела группа девушек (рук. С.Г. Осипов).

Хоровод водили на Троицу только девушки.

Участницы становились в круг и приходили в движение с началом песни. Внутри круга стояла девушка-«береза» и изображала содержание песни: руками показывала шелест листьев, качание ветвей и пр. В конце темп и содержание песни резко менялись на шуточно-иронический лад («Это всё бабушки наши напели»). Сначала хоровод двигался в одну сторону, медленно, напевая:

*Александровская бярёза, бярёза
Посреди лесу стояла, стояла.
Она листочком шумела, шумела,
Золотым венком (верхом?) сияла, сияла.*

Затем шло движение в убыстренном темпе, с легким приплясом и песней:

*Гуляй, гуляй, голубок,
Гуляй, сизенькой, сизокрыленькой.
Ты куда да улетишь,
Куда, сизый, полетишь?

Я ко девушкам лечу,
Ко красавицам лечу.
А я девушек люблю,
Поцалую и пойду.*

Все в хороводе кланялись «березе».

Далее опять в медленном темпе шли в обратную сторону и пели, а девочка-«береза» стояла неподвижно:

*Там ехали купцы из Москвы,
Везли возы тяжелые.*

Затем в быстром темпе, с приплясом продолжали:

*Что по тем, по возам
Козел скакал, молодой плясал,
Ему радости да весёлости.
Ходит баба по двору, собирает лебяду,
Кто пьет, кто берет,
Кто березичко несет.
Кого люблю, за того пойду.*

Все в хороводе кланялись «березе».

5. «Плятень». Исполнялся группой девушек-старшекласниц Бергульской средней школы (рук. С.Г. Осипов).

Хоровод водили женщины и мужчины на Троицу.

Участники становились линией или полукругом, брались за руки и двигались простым или переменным шагом. На одном конце хоровода стоял ведущий. На другом конце два крайних участника образовывали «ворота», т.е. стояли с поднятыми и соединенными сверху руками. Во время пения первого куплета ведущий двигался в сторону вперед, увлекая за собой хоровод. Подойдя к «воротам», участники хоровода, наклоняясь, проходили через них вслед за ведущим, а потом выпрямлялись. Ближайшие к «воротам» участники «заплетались», т.е. правую руку, сцепленную с левой рукой партнера, клали на левое плечо соседа, а левая рука вместе с правой рукой следующего участника образовывали другие «ворота». Таким образом, «ворота» перемещались, и хоровод начинал двигаться. Каждые новые «ворота» появлялись после поворота участника хоровода вокруг себя. С каждым проходом через «ворота» количество ходивших уменьшалось. «Заплетенные» в это время стояли неподвижно. «Заплетение» повторялось несколько раз в зависимости от количества участников. В пении участвовали все желающие. В конце все участники оказывались «заплетенными», т.е. у каждого правая рука была сцеплена с левой рукой партнера и лежала на своем левом плече. Во время исполнения второго куплета, начиная со слова «расплетися», весь процесс шел в обратном порядке. Ведущий поворачивался вокруг себя влево, образуя «ворота» со следующим партнером справа. Это повторяли все участники хоровода друг за другом до тех пор, пока все «расплетутся» и встанут в исходное положение.

*Заплятися, плятень, заплятися,
Ты завейся, труба золотая,
Завернися, лента шелковая.
Что на свете сера утица*

*Потопила малых детушек,
Что во мёду, во патухи,
Что во ясной сохранности.*

*Расплетися, плятень, расплетися,
Ты развейся, труба золотая,
Развернися, лента шелковая.
Что на свете сера утица
Вынимала малых детушек,
Что из мёду, из патухи,
Что из ясной сохранности.*

6. «Чижик-пыжик». Исполняла группа девушек-старшеклассниц Бергульской средней школы (рук. С.Г. Осипов).

Участники строились в две линии, «стенка на стенку», и под песню парами «подкручивались» (согласно традиции, выстраивалась линия девушек и линия юношей). Двое участников с одного края соединялись в паре и крутились под руку, затем, приплясывая, шли к другому краю линий и крутились там, потом разбегались и крутились поочередно со стоявшими. Возвращались друг к другу и крутились вместе, затем опять разбегались и крутились со стоявшими, после соединялись снова и т.д. «Прокрутившись» со всеми, возвращались на другой конец и пристраивались в свои линии. Песня исполнялась в быстром темпе. Пели все участники игры.

*Чижик-пыжик, где ты был?
Под горою водку (вариант «пиво») пил.
Я не водку, а наливку,
Люблю Катю, Катерину.*

*Катя, Катя, Катерина,
Нарисована картина,
Катя рушник вышивала,
Офицера дожидала.*

*Офицерик молодой,
Довези меня домой,
Мой дом на горе,
Три окошка во дворе.
Парень смолоду цветёт,
Парень девушку везёт.*

*Раз, два, три, четыре,
Меня грамоте учили.
И читать, и писать,
И узоры вышивать.
Я узоры вышивала,
Я иголку сломала,*

*Извините, господа,
Что я вышла за кота.
За Кота Котовича,*

*За Петра Петровича,
За котом добром жить,
И не надо штаны шить.*

*Чижик, чижик, чижачок,
Деревенский мужичок,
Мы тебя кормили, мы тебя поили,
На ноги поставили, танцевать заставили.
Танцуй, танцуй сколько хошь,
Выбирай кого захошь.*

7. «А зайнька серый». Исполняла группа девушек-старшекласниц Бергульской средней школы (рук. С.Г. Осипов).

Участники становились полукругом и исполняли песню хором. Стоявший на краю подходил к другой (другому) участнице в такт музыке и, подхватив под руку, крутился с ней (ним) в одну, а потом в другую сторону. Приглашавший становился на место, а вызванный партнер приглашал себе в пару другого участника. Таким образом, партнеры и партнерши постоянно менялись по мере исполнения каждого куплета.

*А зайнька серый, не бегай по селям¹,
Не бегай по селям, не топай ногою.*

Выходил один из участников и приглашал в пару любого из стоящих.

*Не топай ногою, не пойду с тобою.
А якщо с Иваном под серым кафтаном.*

Крутятся сначала в одну, а затем в другую сторону.

*А якщо с Алешей под шубой хорошей.
Буду лежать, думать, пошто милый любит.*

Снова крутятся в одну, а затем в другую сторону.

*Или я хорошая, или я пригожая?
Сама сабой хороша, личиком беленька,
Щёчкам руманенька.
А у нашива кума, кума молодова,
Супротив ворота, супротив ворота
Озеро глубока, озеро глубока,
Всякой рыбы многа, всякой рыбы многа.*

8. «Как новый монастырь становился». Исполняла группа девушек-старшекласниц Бергульской средней школы (рук. С.Г. Осипов).

Девушки становились полукругом, а ведущий («чернец») ходил и изображал то, о чем они пели. Одна из участниц играла роль «старой бабы», другая – «красной девки».

¹ При исполнении последующей строфы повторяется последняя строка предшествующей.

*Как новый монастырь становился,
Молодой чернец появился.
Захотелось чернецу погуляти,
По всем улкам, переулкам полыхати.
Как навстречу чернецу стара баба,
Чернечище, каблучище шапку стиснул,
Не таперь мое дело жаниться,
А таперь мое дело спасться.*

«Старая баба» выходила из круга, но «чернец» от нее отворачивался.

*Как новый монастырь становился,
Молодой чернец появился.
Захотелось чернецу погуляти,
По всем улкам, переулкам полыхати.
Как навстречу чернецу красна девка,
Чернечище, каблучище шапку скинул,
Не таперь мое дело спасться,
А таперь мое дело жаниться.*

Выходила «красная девка» и обнималась с «чернецем».

*Как поеду в Китай-город гуляти,
Своей женушке попку покупати,
Как куплю своей женушке попку
Самого лучшего шелку на юбку.*

При этих словах «чернец» подавал «красной девке» попку, но та отворачивалась.

*Ты прими, прими женушка, не чванься,
Душу-сердца моево не ломайся.
Посмотрите-ка, добрые люди,
Как жена меня, молода, не любит
Душу-сердца моево не голубит.*

«Чернец» как бы обращается к присутствующим.

*Как поеду в Китай-город погуляти,
Своей женушке попку покупати,
Как куплю, куплю женушке попку,
Самого лучшего ремня на плетку.*

При этих словах легонько бил ремнем «жену».

*Ты прими, прими, женушка, не чванься,
Душу-сердца моево не ломайся.
Посмотрите-ка, добрые люди,
Как жена меня, молодца любит,
Душу-сердца моево приголубит.*

«Чернец» и «женушка» обнимались.

9. «Пахал мужик огород». Исполняла группа девушек-старшекласниц Бергульской средней школы (рук. С.Г. Осипов).

В нее играли во время весенне-летних праздников. С одного конца деревни шли на другой и пели:

*Пахал мужик огород,
Пахал мужик огород.
Огород, огород,
Ходи браво, ступай смело,
Говори, что огород.*

*Посеяли девки лён,
Посеяли девки лён.
Девки лён, девки лён,
Ходи браво, ступай смело,
Говори, что девки лён.*

*Одна девка не полит,
Одна девка не полит,
Не полит, не полит,
Ходи браво, ступай смело,
Говори, что не полит.*

*Белы руки не колит,
Белы руки не колит,
Не колит, не колит.
Ходи браво, ступай смело,
Говори, что не колит.*

*Атколь взялся паренёк,
Атколь взялся паренёк,
Паренёк, паренёк.
Ходи браво, ступай смело,
Говори, что паренёк.*

*Ванюшенька щеголёк,
Ванюшенька щеголёк,
Щеголёк, щеголёк.
Ходи браво, ступай смело,
Говори, что щеголёк.*

10. «А мы сеяли, сеяли лён». Исполняла группа девушек-старшекласниц Бергульской средней школы (рук. С.Г. Осипов).

Играли на Троицу.

Ходили из одного конца деревни в другой. Девушки и юноши выстраивались в две линии-«стенки» друг против друга, брались за руки. Первая пара одной «стенки» делала «ворота» (поднимали руки), а противоположная сторона, пританцовывая, проходила под ними. На рефрен «Что мой лён, белый лён» участники опять выстраивались друг против друга. Во время исполнения второго куплета «Мы пололи, пололи лёнок» такие же «ворота» делала пара другой «стенки», и все повторялось. На каждый новый куплет очередная пара делала «ворота», противоположная «стенка» игроков под ними проходила до конца песни.

*А мы сеяли, сеяли лён,
А мы сеяли, приговаривали,
Чубатами приколачивали.
Ты удайся, удайся лянок,
Ты удайся, мой белый кужалёк.
Что мой лён, белый лён,
Справа на горе, слева на крутой,
Лён мой зелёной.*

*А мы пололи, пололи лянок,
Мы пололи, приговаривали,
Чубатами приколачивали.
Ты удайся, удайся лянок,
Ты удайся, мой белый кужалёк.
Что мой лён, белый лён,*

*Справа на горе, слева на крутой,
Лён мой зелёной.*

*А мы рвали, рвали лянок,
А мы рвали, приговаривали,
Чубатами приколачивали.
Ты удайся, удайся лянок,
Ты удайся, мой белый кужалёк.
Что мой лён, белый лён,
Справа на горе, слева на крутой,
Лён мой зелёной.*

*А мы мяли, мяли лянок,
А мы мяли, приговаривали,
Чубатами приколачивали.
Ты удайся, удайся лянок,
Ты удайся, мой белый кужалёк.
Что мой лён, белый лён,
Справа на горе, слева на крутой,
Лён мой зелёной.*

*А мы пряли, пряли лянок,
А мы пряли, приговаривали,
Чубатами приколачивали.
Ты удайся, удайся лянок,
Ты удайся, мой белый кужалёк.
Что мой лён, белый лён,
Справа на горе, слева на крутой,
Лён мой зелёной.*

*Вот удался, удался лянок,
Вот удался мой белый кужалёк.
Что мой лён, белый лён,
Справа на горе, слева на крутой,
Лён мой зелёной.*

11. «Сиди, Яша». Записана студенткой НППУ Р.Ш. Тихомировой от С. Майзингер (с. Северное, Новосибирская обл.).

Играли в Святки.

В центре круга сидел «Яша» с завязанными глазами. После слов «И откуда приведут?» игроки раскручивали водящего. «Яша» на ощупь выбирал одного участника хоровода и пытался угадать его имя. Если отгадывал, то игроки менялись местами. Двигаясь в хороводе, молодые девушки и юноши пели:

*Сиди, Яша, под ореховым кустом.
Грызи, грызи, Яша, (о)решки калёные,
Милому дарёные.*

Далее в быстром темпе, говорком:

*Чок, чок, пяточок, вставай, Ваня, дурачок.
Где твоя невеста? В чем она одета?
Как ее зовут? И откуда приведут?*

12. «Аи вутка йшла». Записано В.И. Байтугановым и А.С. Фоминым в 1983 г. от Е.Ф. Филипповой (1907 г.р.), Е.Ф. Парфёновой (1913 г.р.), П.К. Прощалыгиной (1910 г.р.), П.Я. Яковлевой (1927 г.р.), Е.Ф. Федотовой (1926 г.р.), К.С. Савостеевой (1926 г.р.), М.К. Савостеевой (1927 г.р.) в д. Макаровка Кыштовского района Новосибирской области.

Двое участников брались за руки, образуя «ворота». Остальные, тоже взявшись за руки, выстраивались за ведущей «вуткой». С началом песни они начинали двигаться вперед, переваливаясь с боку на бок, изображая утят. Повторяя куплеты песни, дети, пригибаясь, проходили через ворота. Перед последней участницей «ворота» закрывались. Игрок, стоявший в «воротах», отводил ее в сторону и ставил в один ряд с собою. После этого хоровод повторялся до тех пор, пока всех утят не «украдут».

*Аи вутка йшла по бережку,
И серая по крутому.
Дятей вела за сабою:
И старшева, меньшева,
Сяреднева, большева.
Ах, ути, ути, ути,
Ути некуда войти.
Чтобы в лес, чтобы в лес,
Чтобы детушек увести,
Чтобы Олина ряка
Потопила утя.
Полетела утя
За новые ворота.*

13. «И-ха-хо, да там тятёра йшла». Записано В.И. Байтугановым и А.С. Фоминым в 1984 г. от М.К. Савостеевой (1927 г.р.) в с. Макаровка Кыштовского района Новосибирской области.

Двое детей, взявшись за руки, образовывали «ворота». Остальные проходили через них, ведомые «тетёрой». При пении слов «И-ха-хо, да забираляюшку» «ворота» закрывали, а последнего утенка хватала «лиса» (один из участников, образующих «ворота») и ставила рядом с собой.

*И-ха-хо, да там тятёра йшла,
И-ха-хо, да за собой дятей вела,
И-ха-хо, да подходила она,
И-ха-хо, да ко новым воротам,
И-ха-хо, да и склонилась она,
И-ха-хо, да и спросилась она,
И-ха-хо, да уж вы, братцы мои,
И-ха-хо, да вы товарищи мои,
И-ха-хо, да пропустите меня,
И-ха-хо, да к малым детушкам,
И-ха-хо, да к бисенятушкам,
И-ха-хо, да откуль бралася лиса,*

*И-ха-хо, да подхватила она,
И-ха-хо, да сама большинькыва,
И-ха-хо, да сама лучшинькыва,
И-ха-хо, да сама пряльюшку,
И-ха-хо, да вышивальюшку,
И-ха-хо, да забиральюшку.*

14. «Чижик, чижик, где ты был?». Записано В.В. Асановым от Е.Д. Старковой (1915 г.р.), К.М. Савостеевой (1918 г.р.), Х.С. Голубцовой (1920 г.р.) в д. Бергуль Северного района Новосибирской области [Хрестоматия..., 2001, с. 88, 116].

*Чижик, чижик, где ты был?
Под горою водку пил.
Я не водку, а наливку
Люблю Катю, Катерину.
Катя, Катя, Катерина –
Нарисована картина.*

*Катя гладью вышивала,
Офицера поджидала.
Офицерик молодой,
Доведи меня домой.
Мой дом на горе,
Три окошка на дворе.*

*Раз, два, три, четыре
Меня грамоте учили –
И читать, и писать,
И узоры вышивать.
Я узоры вышивала,
Я иголочку сломала.*

*Чижик, чижик, чижачок,
Деревенский мужичок,
Мы тебя носили,
Мы тебя кормили,
На ноги поставили,
Танцевать заставили.
Танцуй сколько хошь,
Выбирай, кого захошь.*

15. «Летели две птички». Записано В.И. Байтугановым, Е.Ф. Фурсовой и В.Д. Коржанским в 1995 г. от Е.Ф. Федотовой (1926 г.р.) и А.С. Чумаковой (1925 г.р.) в д. Макаровка Кыштовского района Новосибирской области.

Два участника («птички») становились в центр круга лицом друг к другу. Под пение, взявшись за руки, они изображали то, о чем пелось (махали руками, присаживались на корточки и т.п.) [Хрестоматия..., 2001, с. 97, 116].

*Летели две птички, ростом невелички.
Ой, сад, виноград, зеленая роца,
Как они летели, все люди глядели.*

*Как они садились, все люди дивились.
Как они сидели, все люди глядели.
Как они вставали, крыльями махали.
Стали расставаться, крепко обниматься.*

16. «А зайныка серый». Записано В.И. Байтугановым и А.С. Фоминым в 1983 г. от Е.Ф. Филипповой (1907 г.р.), Е.Ф. Парфёновой (1913 г.р.), П.К. Прошалагиной (1910 г.р.), П.Я. Яковлевой (1927 г.р.), Е.Ф. Федотовой (1926 г.р.), К.С. Савостеевой (1926 г.р.), М.К. Савостеевой (1927 г.р.) в д. Макаровка Кыштовского района Новосибирской области.

Все участники игры ходили по кругу и пели. Внутри круга стоял водивший («зайныка»). «Зайныка» подбегал к каждой участнице и крутился с ней «под ручку» во время исполнения нового куплета. До окончания песни он должен был «покрутиться» со всеми [Хрестоматия..., 2001, с. 105, 116].

*А зайныка серый, не бегай по сеньям,
Не бегай по сеньям, не тропай ногою.
Не бегай по сеньям, не тропай ногою,
Не тропай ногою, ляжу я с тобою.
Не тропай ногою, не ляжу с тобою,
Ляжу я с Иваном под серым кафтаном.
А еще с Алешай под шубой хорошей,
Буду лежа думать, почто милай любит.
То ли я хорошая, то ли я пригожая.
Сама собой хороша, личиком бяленька.
Личиком бяленька, щечком румяньенька.*

*У нашива кума, кума молодова.
Сапротив ворота возера глыбока.
Возера глыбока, всякой рыбы много.
Где жы ба мне сести, ету рыбку съести.
Пойду я, сяду сапротив мила саду.
Буду я сидети, дружжа ожидать.
Дружжа ожидать, по глазам пеняти.
– Что ж ты, милай, едзишь,
Ко мне ни заедишь?
Ко мне ни заедишь, миня не катаешь?
– Рад бы я катати, нечего впрягати.
Сивыки-бурки стоят в Петербурги.
Кованаи сани стоят на базаре,
Золоты уздечки висят на гвоздечки.*

17. «Во саду ли в огороде». Записано В.И. Байтугановым и А.С. Фоминым в 1983 г. в д. Макаровка Кыштовского района Новосибирской области.

Взявшись за руки, все участники ходили по кругу, меняя направление движения. На втором куплете дважды сходились в круг с притопыванием, затем становились в исходное положение. Повторяя песню, хлопали в ладоши и «перекручивались» в парах «под ручку» [Хрестоматия..., 2001, с. 101, 116].

*Во саду ли в огороде
Девушка гуляла.
У ней русая коса,
Лента голубая.*

*Во саду ли в огороде
Чёрт картошку роет,
Молодые чертенята
Сзади подбирают.*

18. «Где ж ты был, мой черный баран?» Записано Т.Ю. Мартыновой и Н.А. Лапиной в 1993 г. от Н.В. Шпиготской, Т.С. Ковалевой и Н.А. Демидовой в д. Кинтереп Болотнинского района Новосибирской области [Хрестоматия..., 2001, с. 99, 116].

*Где ж ты был, мой черный баран?
Где ж ты был, мой черный баран?*

*На мельнице, на мельнице, мой милосливый пан.
На мельнице, на мельнице, мой милосливый пан.*

Кого ж ты там видел, мой черный баран?

Мельника-бездельника, мой милосливый пан.

Чего ж ты там делал, мой черный баран?

Муку молот, муку молот, мой милосливый пан.

Чем ты молот, мой черный баран?

Рожками, ножками, милосливый пан.

Чем тебя били, мой черный баран?

Палками-скалками, милосливый пан.

Как же ты плакал, мой черный баран?

«Бе-бе-бе», мой милосливый пан.

19. «Александровская береза». Записано В.В. Асановым в 1982 г. от Е.Д. Старковой (1915 г.р.) и К.М. Савостеевой (1918 г.р.) в д. Бергуль Северного района Новосибирской области.

Участники становились в круг, а с началом песни начинали двигаться. Внутри круга стояла девушка и разыгрывала песню: изображала руками шелест листьев, венок. Со слов «Гуляй, гуляй голубок» девушка выбирала кого-нибудь из круга и крутилась с ним (ней) «под локоточки» [Хрестоматия..., 2001, с. 89, 116].

*Александыровская бяреза, бяреза.
Посреди лесу стояла, стояла.
Она листьями шумела, шумела,
Золотым вяныком сияла, сияла.*

*Гуляй, гуляй голубок,
Гуляй сизыникой,
Сизокрылиникой.
Ты куда, голубь, лятишь,
Куда, сизый, полятишь?*

*Я ко девочкам лячу,
Я к красавицам лячу,
Уж я девушек люблю,
Поцалую и пойду.*

20. «Бояры, а мы к вам пришли». Записано В.И. Байтугановым и А.С. Фоминым в 1983 г. от П.К. Прощалыгиной (1910 г.р.), Е.Ф. Федотовой (1926 г.р.), К.С. Савостеевой (1926 г.р.), М.К. Савостеевой (1927 г.р.) в д. Макаровка Кыштовского района Новосибирской области.

Участники хоровода становились в две линии друг против друга, «стенка на стенку». «Жених» находился на одной стороне, «невеста» – на другой. Со словами «Открывайте воротцы» «невеста» переходила на линию «жениха» [Хрестоматия..., 2001, с. 80, 116].

*Бояры, а мы к вам пришли,
Молодые, а мы к вам пришли.*

*Бояры, вы зачем пришли?
Молодые, вы зачем пришли?*

*Бояры, мы невесту выбирать,
Молодые, мы невесту выбирать.*

*Бояры, вам какая мила?
Молодые, вам какая мила?*

*Бояры, нам вот эта мила, да.
Молодые, нам вот эта мила.*

*Она у нас дурычка, дурычка,
Выйдет млада, дурычка, дурычка.*

*А мы ее выучим, выучим,
Ходит млада, выучим, выучим.*

*А чем жэ и вам выучить, выучить?
Ходит млада, выучить, выучить?*

*А мы дадим шелку шить, шелку шить.
Выйдет млада, шелку шить, шелку шить.*

*Она его спутыит, спутыит,
Ходит млада, спутыит, спутыит.*

*А мы ие плеточкой, плеточкой,
Ходит млада, плеточкой, плеточкой.*

*Она будет плакати, плакати,
Ходит млада, плакати, плакати.*

*А мы ее пряничком, пряничком,
Ходит млада, пряничком, пряничком.*

*Открывайте воротцы, воротцы,
Принимайте девишку, девишку.*

*В нашем полки прибыла, прибыла,
Ходит млада, прибыла, прибыла.*

*В нашем полки убыло, убыло,
Ходит млада, убыло, убыло.*

*В нашем полки вино пьют, вино пьют,
Ходит млада, вино пьют, вино пьют.*

*В нашем полки слёзы льют, слёзы льют,
Ходит млада, слёзы льют, слёзы льют.*

*В нашем полки плясали, плясали,
Ходит млада, плясали, плясали.*

*В наше полки плакали, плакали.
Ходит млада, плакали, плакали.*

21. «А мы просу сеяли». Записано В.И. Байтугановым и А.С. Фоминым в 1983 г. от Е.Ф. Филипповой (1907 г.р.) и М.Л. Федотовой (1900 г.р.) в д. Макаровка Кыштовского района Новосибирской области.

Этот двухлинейный хоровод парни и девушки исполняли на Рождество, Троицу и Пасху: в зимние праздники – на вечерах в избе, весной и летом – на полянках и лужайках.

Юноши и девушки становились двумя шеренгами друг против друга и попеременно запевали. При исполнении первой строки песни первая шеренга приближалась ко второй, а на вторую строку отступала назад. Аналогичным образом вторая шеренга вначале наступала, а потом отходила назад [Хрестоматия..., 2001, с. 35].

*А мы просу сеяли, сеяли,
Ой, лёли, лёли, сеяли,сеяли.*

*А мы просу вытапчим, вытапчим,
Ой, лёли, лёли, вытапчим, вытапчим.*

*А чем жас вы вытапчате, вытапчате,
Ой, лёли, лёли, вытапчате, вытапчате?*

*А мы коней выпустим, выпустим,
Эй, лёли, лёли, выпустим, выпустим.*

*А мы коней зовим жас, зовим жас,
Эй, лёли, лёли, зовим жас, зовим жас.*

*А чем жас вы зловити, зловити,
Эй, лёли, лёли, зловити, зловити?*

*А мы шелковым неводам, неводам,
Эй, лёли, лёли, неводам, неводам.*

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Современными исследователями Русский Север рассматривается как «исходная (базовая) модель» культуры при освоении восточных регионов России – Урала и Сибири.

Сибирский этап развития русской *старожильческой* культуры в Сибири свидетельствует не только и не столько об адаптации ее компонентов к изменившимся условиям, сколько о сохранении и удержании основных черт, по которым можно распознать русских и сделать выводы относительно этнокультурного состава населения. Даже в экстремальных условиях арктических и субарктических регионов русские старожилы не восприняли оленеводство от аборигенов, хотя в данных условиях обитания им заниматься было выгодно (об этом см. [Бартенев, 1896, с. 30]). Это можно объяснить нежеланием менять базовые основы культуры (оседлый образ жизни на кочевой), что привело бы к полной потере идентичности и ассимиляции. Таким образом, приехавшие в Сибирь люди вели себя в соответствии с нормами поведения и традициями прежнего места жительства.

Сложившийся корпус топонимов рек и гор, а также «обросшее» легендами происхождение этих топонимов, свидетельствует об «укоренении» русского этноса, сформировавшего в непривычной местности свою этноландшафтную систему. Элементы системы жизнеобеспечения, торговые связи, расширявшееся информационное поле и поездки за Урал не позволяли первым колонистам полностью потерять связь с европейской частью страны. Ощущение единого православного, «царского» пространства активно поддерживалось духовенством в каждом церковном приходе. В результате поселенцы в своем самосознании никогда не отделяли себя от Московского государства.

Авторским коллективом изучены локальные варианты традиций русских Сибири и Европейского Севера. Новые этнографические материалы позволяют сделать конкретные выводы относительно этнокультурной ситуации на сибирских, уральских и севернорусских землях, закрыть имеющиеся на сегодня малоизученные лакуны.

Русский Север – это исторически сложившийся заповедник народного деревянного зодчества, которое по праву считается вершиной русской народной архитектуры. Северная архитектура отличается совершенством, простотой и логичностью конструкций, которые были перенесены на сибирскую землю и адаптированы к местным условиям. Принципы формирования жилой среды в

Сибири отражают особенности адаптационного потенциала культуры русских в процессе заселения. Они выражены через конструкт сибирской усадьбы (комплекс дома, соединенного с хозяйственными постройками в составе замкнутого двора-крепости).

Деревянное зодчество Сибири и Русского Севера объединяет единый строительный материал: сосна, ель, лиственница. В сибирской народной архитектуре использовался кедр для декоративных элементов жилища, в некоторых случаях для строительства храма или только его алтарной части. Домостроительство русских в Сибири – неотъемлемая часть культуры, созданной народом, который с топором и сохой осваивал Зауралье. Отсюда приверженность к строительству деревянных зданий, которые поддаются дальнейшим переделкам и усовершенствованиям. Элементы строительной культуры средневековой Руси, мифологические верования и элементы декора устойчиво сохранялись в *Западной и Восточной Сибири* вплоть до наших дней русскими старообрядческими и некоторыми старожильческими этнокультурными группами. В процессе полевых исследований в селах Сузунского района Новосибирской области зафиксированы рубленые дома на высоком и среднем «подклетах». Планировки усадеб исследователи относят к категории «крытый двор» с частичным или сезонным перекрытием пространства, что позволяет проводить параллели с северо- и среднерусскими традициями. Дом-двор – сложный бытовой комплекс, продуманный в мельчайших деталях, предельно компактный и приспособленный к суровым климатическим условиям.

Расположение поселений Сибири (*Нижнего Приангарья*) было гнездовым с прибрежно-рядовой (ориентация жилых домов на реку и южную сторону горизонта), уличной и свободной формой поселений. Подобная форма является традиционной и для деревень Русского Севера. Вместе с тем, в традициях возведения зданий, типах домов и хозяйственных построек можно увидеть как севернорусские традиции, так и элементы традиций выходцев из Центральной России, внедрение новых строительных технологий и материалов.

Новые данные по народной архитектуре Русского Севера и Сибири (Архангельская и Вологодская области, Карелия, Красноярский край) позволили раскрыть особенности планировки, домовой росписи и резьбы. При выборе места предпочтение отдавали рекам, которые служили транспортными артериями края. По социально-экономическим признакам можно выделить следующие типы поселений: погост, деревня, село, почин, слобода и посад. Русский Север поражает развитыми типами крестьянского жилища, приемы соединения жилья и двора: «брус», «глаголь», «кошель», Т-образная» и «двухрядная» связь. По конструктивно-планировочному решению жилой части получили распространение избы: «четырехстенки», «шестистенки», «пятистенки» и «крестовики». В жилой архитектуре Сибири получили распространение дома типа «брус», «глаголь», «двойная связь» и тройные дома при аналогичном Русскому Северу устройстве жилой части.

Адаптация русских в Сибири шла в тесной связи с формированием сакрального пространства, главной особенностью которого стало воспроизведение характерных черт русской храмовой архитектуры. Православие обеспечивало создание комфортного психологического климата в условиях освоения новых территорий, давало ощущение общности людей, их защищенности. Культовое зодчество Сибири сохранило основные архитектурно-планировочные и конструктивные особенности деревянного зодчества Центральной России и Европейского Севера.

Изучение народной одежды первой четверти XX в. позволило выявить в традиционной культуре старожилов *Верхнего Приобья* (Сузунская и Малышевская волости Алтайского горного округа) пласт традиций Русского Севера и Северного Урала. Однако некоторые элементы не могут быть маркированы однозначно. В качестве традиционных костюмов здесь закрепились следующие комплексы: 1) с платьем традиционного покроя, а также с юбкой и кофтой (сибирячки и чалдонки); 2) с сарафаном (пожилые сибирячки и старообрядки). У сибирского старожильского населения эти комплексы существовали в качестве повседневных и праздничных.

Народное платье из холста, сукна и покупных тканей было хорошо известно во многих районах юга Западной Сибири (Северном Алтае, Верхнем Приобье, Притомье) и имело много общего с одеждой Архангельской и Вологодской губерний [Ефименко, 1877, с. 49; Липинская, 1997, с. 198].

Комплекс с юбкой и кофтой бытовал как на севере, так и юге Европейской России. До настоящего времени окончательно не выяснен источник проникновения суконных юбок в Вологодский, Кадниковский, Тотемский и Вельский уезды Вологодской губернии. Можно предположить их западное происхождение: из Белоруссии, Смоленщины [Маслова, 1973, с. 78]. Судя по сибирским материалам, этот комплекс одежды мог быть завезен на юг Западной Сибири служилыми людьми и являлся частью традиционной культуры старожилов, называвших себя «чалдонами».

Можно отметить близкое сходство комплекса одежды с сарафаном старожилов и вятско-пермских переселенцев Сибири с традиционной одеждой русских крестьян Среднего Урала и Прикамья, где бытовали косоклинные сарафаны-«дубасы», а части нательных рубах носили аналогичные сибирским названия: «рукава» и «стан» [Чагин, 1991, с. 70]. Если рассматривать комплексы с сарафаном севернорусских переселенцев конца XIX – начала XX в., то совершенно очевидны различия в терминологии по сравнению с местами выхода. Так, архангелогорцы, вологжане и псковичи не упоминали распространенные в Сибири названия сарафанов: «дубасы», «горбачи», «горбунцы» и пр. [Словарь вологодских говоров..., 1985, с. 62]. Среди названий сибирских нательных рубах не встречаются северные термины «воротушка», «верхница», «борочница», «бумажница». Женские головные уборы не называли «борушка», «волосник» и пр. [Быков, 2002, с. 26, 31; Власова, 2011, с. 303; Словарь вологодских говоров..., 1983, с. 41, 49, 63].

Общность с северными русскими (особенно с североуральцами) прослеживалась в прическах и головных уборах, шашмурах и платках. Местные (сузунские) названия «бэргалки», на наш взгляд, обозначали известные в Архангельской, Вологодской и Пермской губерниях «повойники», «борушки» и «наколки» [Ефименко, 1877, с. 50; Чагин, 1991, с. 72]. Описанный В.Т. Поповым для Кокшенги способ повязывания платка с роспуском концов по спине встречался в Южной Сибири еще в 1990-е гг. в среде старообрядок беспоповского (федосеевского) согласия.

В мужской одежде сибирские «чембары» заменили «штаны» такого же назначения архангельских и вологодских крестьян. Праздничные штаны из плиса получили в Сибири название «шаровары», чем сибиряки отличались от уральцев и северян. Верхняя рабочая одежда мужчин и женщин близка к традициям Севера. Однако терминология и некоторые ее виды («зипун», «шабур», «бешмет», «башлык», шаровары) отличаются. Они оказались ближе к одежде донского казачества, уральских и поволжских крестьян [Ефименко, 1877, с. 49; Донские казаки..., 1998, с. 376, 377; Чагин, 1991, с. 66]. Отличие заключалось и в том, что в Сибири эти виды верхней одежды шили неотрезными по талии, т.е. в виде халата (халатообразные). В Сибири северные русские отказались от одежды, когда-то заимствованной у местных народов (типа «малицы», «совика» и др.). В новых условиях оказались востребованы русские шубы, тулупы и полушубки.

Кроме того, севернорусские переселенцы отказались от нерусских «улей» и «упаков», как представляется, по причине отсутствия соответствующих контактов с финскими народами. Это лишний раз подтверждает тот факт, что даже при впитывании чуждых элементов русская культура стойко сохраняет свою идентичность и при соответствующих условиях отторгает «чужое». В силу лучшего экономического положения и достаточного количества кожи русские в Сибири повседневно не носили лаптей, что, впрочем, характерно и для некоторых других групп русских (например, донских казаков). Валеная зимняя обувь называлась на сибирских землях более единообразно, чем на Русском Севере (ср. сиб. «пимы», арх. и вологод. «катанки», «валенки», «пимы» и пр.). По обозначению такой обуви, как «пимы», сибиряки близки североуральцам [Чагин, 1991, с. 66, 70]. Более разнообразной по сравнению с обувью сибирячек (во всяком случае, по названиям) была праздничная женская обувь северянок, которая, однако, наряду с «башмаками» и «парижками» включала лапти. Анализ традиционной одежды старожилов-сузунцев и севернорусских переселенцев подтвердил тот факт, что переселенцы переняли элементы культуры городского сословия.

В отличие от материальной культуры, включавшей немало городских элементов, духовные традиции русских старожилов восходят к общерусским и восточнославянским культурным пластам. Полевые этнографические материалы, на наш взгляд, убедительно свидетельствуют в пользу сохранения в Сибири

основ календарных обрядов восточнославянских народов в достаточно полном виде, хотя отдельные компоненты могли носить локальный характер. Календарная обрядность русских исследуемых территорий была близка традициям северо-западного Прикамья и имела много общего с календарем русских других регионов, прежде всего, Русского Севера. Особенная общность характерна для зимней обрядности, связанной с традициями святочного ряжения, обозначениях ряженных [Кутьев, 1997, с. 25; Черных, 2007, С. 64]. Святочные шуликования, крещенские и купальские купания в реках, установка троичских берез, обычаи переменного гостевания («съезжие праздники»), молодежные гуляния-«игрища» обнаруживают детальное сходство с севернорусскими традициями¹. Не отмечены в Верхнем Приобье (конкретно в Малышевской и Сузунской волостях) некоторые обычаи: выпекание рождественских пряников («козуль»), катание молодоженов на Масленицу с гор с поцелуйными обрядами, почитание «конного праздника» Флора и Лавра и др. Бытованием спортивных состязаний сибиряки тоже отличались от северных русских, что можно объяснить воздействием военнизированного быта первопоселенцев [Золотова, 2010, с. 316]. Локальным праздником Сузунской волости было приуроченное к Масленке прощание с зимой, или встреча весны, сопровождавшееся выходом населения в момент ледохода на р. Нижний Сузун.

В «съезжих праздниках» сибирских крестьян нами прослежена традиция «избирательного гостевания», связанная с установлением родственных отношений на основе брачных союзов. Возможно, в истоках праздников, проводимых то одним, то другим селом, лежала традиция древнего деления на экзогамные группы. В сопровождавших праздники спортивных состязаниях сохранились пережитки борьбы за невесту и демонстрация «мужских» качеств. Для изучаемого времени ограничение круга брачных связей являлось механизмом сохранения конкретных этнокультурных и этноконфессиональных групп.

Свадебный обряд старожилов Верхнего Приобья существовал в Сибири в севернорусском варианте: с вербальной активностью невесты, темами «похоронных голошений», девичником, банным обрядом, санкционирующими обрядами в доме жениха (совместная трапеза, испытания молодой и др.), дарообменом невесты с родственниками жениха. Однако сузунская свадьба включала сибирский обычай катания на конях, украшенных березовыми венками, объездные многодневные празднования в семьях родственников со стороны жениха и невесты, выраженный обряд «подклета» и пр. Они либо не указаны в качестве севернорусских обычаев, либо никак в них не выделены. Как и другие явления народной культуры, свадебные обряды имели множество локальных вариантов даже в пределах одной волости (района): шествие с березовым венком и

¹ По данным В.А. Липинской, иначе отмечался Иванов день в некоторых районах Севера, например, в Присухонье, где обычаи и обряды напоминали известные в Сибири троичские собрания веток березы, парение в бане, гадания и пр. [1997, с. 202].

красной лентой к дому невесты, «катание тещи» и др. В сибирских свадебных обрядовых текстах активно звучала тема деления «русой косыньки надвое», что символизировало изменение статуса девушки и, видимо, имело сакральное значение (принадлежность не к одному, а к двум родам). Все это свидетельствует о том, что структура и содержание свадебных обычаев, связанная с ними терминология, сохранились в достаточно полном виде. Это очевидно, например, при сравнении сузунских материалов с описаниями свадеб в Алтайском горном округе, выполненными С.И. Гуляевым (ЦХАФ АК. Ф. 163. О. 1. № 214а. Л. 7–95). Наиболее уязвимой оказалась фольклорная составляющая свадебных обрядов, песни и причеты, которые можно было записать в Верхнем Приобье от пожилых людей лишь в 1950–1960-х гг.

Исследование традиционной народной культуры на изучаемой территории Сибири показало, что здесь имело место развитие принесенных с прежних мест жительства элементов традиционно-бытовой культуры. Можно отметить следующие местные особенности: сохранение архаических (базовых) явлений в религиозных воззрениях, календарных и семейных обрядах, орнаментах женских рукоделий; межкультурное взаимодействие локальных русских традиций (одежда, жилище, некоторые обряды). Наблюдалась любопытная контаминация: северные русские народные традиции, как преобладавшие, включали южнорусские, прежде всего, в их донском (казачьем) варианте.

Севернорусские переселенцы первого и второго поколений крепко держали в памяти семейные традиции и могли рассказать о них. Проведенный анализ свидетельствует, что структура базисной модели севернорусской крестьянской культуры, прежде всего, ее духовной составляющей (календарной обрядности), сохранилась в Сибири в полной мере. В отношении жилища и одежды севернорусских переселенцев конца XIX – начала XX в. можно сделать следующий вывод: в отличие от южнорусских переселенцев, они ехали в Сибирь уже как носители городских традиций, т.е. далеко не «лапотниками».

Относительно заметные изменения претерпела одежда архангельских, костромских и вологодских переселенцев. Практически не изменились традиционные комплексы одежды ветчан и пермяков. Вместе с тем, основные костюмные комплексы северных, северо-восточных и сибирских русских по структурно-типологическим характеристикам изначально были похожи. По внешнему облику, цветовой гамме и богатству декора севернорусские крестьяне (открытая грудь, короткие до локтя рукава, головной убор) отличались от сибиряков и североуральцев, костюмы которых выглядели более сдержанными по декору и закрытыми по форме (воротник-стойка, длинные рукава, головные уборы).

Акцент праздничной обрядности потомков севернорусских переселенцев делался на зимний период, сопровождавшийся активным святочным ряженьем, бесчинствами «маскированных», «подблюдными» гаданиями и пр. Наблюдалось расхождение в некоторых деталях: например, утрата в Сибири некоторых обра-

зов ряженных («журавель», «барыня»), известных по материалам Череповецкого района Вологодской области. Различия касались и некоторых приемов передачи образа (например, «коня»). Наоборот, поразительное сходство обнаружено в приемах ряженья столь повсеместно популярного «медведя». У северных русских отсутствовал обычай «брать снежные крепости», который у сибиряков сложился, видимо, под влиянием казачества. Аналогии есть и в летне-осенней обрядности. У севернорусских переселенцев не существовало обычая стелить по полу траву, что объединяло их с сибиряками-старожилами и северным русским населением, но отличало от южнорусских переселенцев. В Сибири накануне Троицы парились свежим веником (при обламывании березовых веток читали заговоры). На Архангельском Севере и Вологодчине аналогичное обрядовое парение в бане целебным веником и травами происходило накануне дня Ивана Купалы [Макашина, Фролова, Тучина, 2011, с. 34].

В тех местностях, где вятские переселенцы в количественном отношении составляли значительную часть населения (Прибердье, Причумышье), их влияние усилило некоторые старожильческие («сибирские», «чалдонские») традиции, привнеся свойственную им специфику. Вятские переселенцы довольно быстро (иногда даже в первом поколении родившихся в Сибири) начинали называть себя «сибиряками». Причина видится в значительной близости традиций с местной культурой [Трушкова, 2003, с. 449]. В местах смешанного проживания с представителями других этнографических групп вятские обычаи могли усваиваться участниками контакта. Изолированные группы старообрядцев беспоповского согласия включали большой (если не преобладающий) процент выходцев с Вятки и сохраняли этнокультурную и конфессиональную специфику до недавнего времени.

Выходцы из Пермской губернии плохо сохранили семейные предания о малой прародине, довольно быстро забыли «пермскую» идентичность, вследствие чего быстро растворились в среде старожильского населения. В ходе полевых работ не обнаружено даже упоминания «края» с названиями «Пермь», т.е. указания на компактное поселение североуральцев. По основным сущностным характеристикам культуры пермяки оказались настолько близки сибирякам, что не чувствовали этнокультурных различий, дававших основание для обозначения отдельной группы переселенцев.

Привезенные переселенцами конца XIX – начала XX в. из Архангельской, Вологодской, Костромской, Вятской, Пермской и прочих губерний восточнославянские обычаи и обряды соприкоснулись с близкородственными, бытовавшими в Сибири более или менее длительный период. Следовательно, здесь отсутствовала ситуация «чужого в своем». Немалую роль играла и принадлежность к православному вероисповеданию, следование народно-православному календарю. Возможно, именно это обстоятельство способствовало быстрой смене «пивных» праздников на бытовавшие в Сибири «съезжие», которые по обилию угощения мало различались. В отличие от вологодских праздников, сибирские

«сѣзжие» объединяли широкий круг родственников из конкретных деревень, откуда сватали невест.

Изучение переселенческих и исходных культурных моделей показало, что в Сибири сохранился традиционный образ мышления севернорусского крестьянина, но формы его выражения могли в определенной степени измениться, адаптироваться к местным природно-климатическим и этническим условиям. Любопытные контаминации привели к выработке своеобразных локальных вариантов в рамках общерусской традиции. На фоне очагового сохранения архаичных элементов культуры этнографической группы севернорусского крестьянства перед нами предстает яркий образец одного из реализованных вариантов развития их традиций в условиях Сибири.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Абрамов Н.А.** Описание Березовского края. – Шадринск: Исеть, 1993. 83 с.
- Абрамов Ф.А.** Чем живем – кормимся: очерки, статьи, воспоминания, лит. портреты, заметки, размышления, беседы, интервью, выступления. – Л.: Сов. писатель, ЛО, 1986. 527 с.
- Августинович Ф.** Три года в Северо-Восточной Сибири за полярным кругом // Древняя и новая Россия. – СПб., 1880. – Т. 18. – № 12. – С. 641–733.
- Агамова Н.С., Слепцова И.С., Морозов И.А.** Народные игры для детей: организация, методика, репертуар. – М.: Изд-во Гос. респ. центра рус. фольклора, 1995.
- Агапкина Т.А., Топорков А.Л.** Воробьиная (рябиновая) ночь в языке и поверьях восточных славян // Славянский и балканский фольклор: реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. – М.: Б.и., 1989.
- Адаптационные** механизмы и практики в традиционных и трансформирующихся обществах: сб. науч. ст. / Отв. ред. О.Н. Шелегина. – Новосибирск: Изд-во НГУ, 2006. – Вып. 1. – 153 с.; 2007. – Вып. 2. – 187 с.
- Адаптация** народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям / Отв. ред. А.П. Деревянко, А.Б. Куделин, В.А. Тишков. – М.: РОССПЭН, 2010. – 542 с.
- Александров В.А.** Русское население Сибири XVII – начала XVIII в. (Енисейский край). – М.: Наука, 1964. – 303 с. – (ТИЭ, нов. сер.; т. 87).
- Александров В.А.** Проблемы сравнительного изучения материальной культуры русского населения Сибири (XVII – начало XX в.) // Проблемы изучения материальной культуры русского населения Сибири. – М.: Наука, 1974. – С. 7–21.
- Алексеев А.Н.** Первые русские поселения XVII–XVIII вв. на северо-востоке Якутии. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1996. – 152 с.
- Андреева Л.В.** Первые насельники при Братском остроге // Братск православный. – 2002. – 15 февр. – С. 6.
- Аничков Е.В.** Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1905. – Ч. II: От песни к поэзии. – 404 с.
- Антропова В.В.** Вопросы военной организации и военного дела у народов крайнего северо-востока Сибири // Сибирский этнографический сборник. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957. – Вып. 2. – С. 99–245.
- Аргентов А.И.** Статистические сведения о прихожанах Спасской церкви в Нижнеколымске, относящиеся к 1855 году и составленное до народной переписи // Зап.-Сиб. отд. ИРГО. – СПб.: Б.и., 1857. – Кн. 3. – С. 19–21.
- Аргентов А.И.** 15 лет в Нижнеколымском крае (1843–1857): из воспоминаний миссионера. – Томск, 1869. – 31 с.
- Аргентов А.И.** Нижнеколымский край. – СПб.: Б.и., 1879. – 19 с.

- Аргентов А.И.** Путевые записки священника Андрея Аргентова. – Ниж. Новгород: Б.и., 1886. – 48 с.
- Аргентов А.И.** Год на крайнем Севере (дневник чукотского миссионера) // Русский па-ломник. – СПб.: Б.и., 1887. – Т. 3. – № 1. – С. 9–10; № 2. – С. 20–22; № 3. – С. 44–45; № 4. – С. 56–57; № 5. – С. 70; № 7. – С. 88–91.
- Арсеньев Ф.А.** Крестьянские игры и свадьбы в Янгсоре Вологодского уезда: бытовой этюд. – Вологда: Изд-во Вологод. губ. правления, 1879. – 50 с.
- Арсеньев Ю.В.** Путешествие через Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 году // Зап. Рус. географ. общ-ва по отд-нию этнографии. – СПб.: Б.и., 1882. – Т. X, вып. 1 // [Электронный ресурс]. – Ре-жим доступа: <http://www.vostlit.info/Texts/rus15/Spapharij/vved.phml?id=1753>.
- Архитектурная энциклопедия** // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: architect.claw.ru/shared/418.html.
- Байбурин А.К.** Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л.: Наука, ЛО, 1983. – 190 с.
- Байбурин А.К.** Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ вос-точнославянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993. – 240 с.
- Балов А.** Великорусские фамилии и их происхождение: историко-этнографический очерк // Живая старина. – 1896. – № 2. – С. 157–168.
- Барашков В.Ф.** А как у вас говорят? – М.: Просвещение, 1986. – 111 с.
- Бардина П.Е.** Быт русских сибиряков Томского края. – Томск: Б.и., 1995. – 224 с.
- Бардина П.Е.** Масленица в томских селениях // Сибирская старина. – 2003. – № 20. – С. 2–8.
- Бартенев В.** На крайнем северо-западе Сибири: очерки Обдорского края. – СПб.: Тип. М.Ф. Лайкина, 1896. – 154 с.
- Бахрушин С.В.** Научные труды. – М.: Изд-во АН СССР, 1955. – Т. 3, ч. 1. – 346 с.
- Бахрушин С.В.** Труды по источниковедению, историографии и истории России эпохи феодализма. – М.: Б.и., 1987. – 352 с.
- Белов М.И., Овсянников О.В., Старков В.Ф.** Мангазея: материальная культура русских полярных мореходов и землепроходцев XVI–XVII вв. – М.: Наука, 1981. – Ч. II. – 147 с.
- Белянин Д.Н.** Столыпинская аграрная реформа в Сибири // Вест. ТГУ. – 2012. – № 1 (17). – С. 14–18.
- Бережнослободская волость** Тотемского уезда (этнографический очерк) // Неофициальная часть Вологодских губернских ведомостей. – 1880. – № 14, 16, 18, 21, 22.
- Бернштам Т.А.** Поморы: формирование группы и система хозяйства. – Л.: Наука, ЛО, 1978. – 176 с.
- Бернштам Т.А.** Обряд «расставания с красотой» (к семантике некоторых элементов ма-териальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Памятники куль-туры народов Европы и Европейской части СССР: сб. МАЭ. – Л.: Наука, 1982. – Вып. XXXVIII. – С. 43–66.
- Бернштам Т.А.** Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX в.: этнографиче-ские очерки. – Л.: Наука, ЛО, 1983. – 233 с.
- Бернштам Т.А.** Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в.: поло-возрастной аспект традиционной культуры. – Л.: Наука, 1988. – 278 с.
- Бернштам Т.А.** Русские легенды о сотворении мира в аспекте народного богословия // Христианство в регионах мира. – СПб., 2002.

- Бернштам Т.А., Лапин В.А.** Винограде – песня и обряд // Русский Север: проблемы этнографии и фольклора. – Л., 1981. – С. 3–109.
- Биркенгоф А.Л.** Потомки землепроходцев: воспоминания-очерки о русских поречанах низовьев и дельты р. Индигирки. – М.: Мысль, 1972. – 222 с.
- Богатырев П.Г.** Народная культура славян. – М.: ОГИ, 2007. – 368 с.
- Богораз В.Г.** Русские на реке Колыме // Жизнь. – СПб.: Б.и., 1899а. – Т. 6. – С. 103–125.
- Богораз В.Г.** Русское население на Колыме // Землеведение. – 1899б. – Т. 4. – С. 107–120.
- Богораз В.Г.** Краткий отчет об исследовании чукоч Колымского края // Изв. Вост.-Сиб. отд. ИРГО. – Иркутск: Б.и., 1900а. – Т. 30, № 1. – С. 48–49.
- Богораз В.Г.** Чукотские рассказы. – СПб.: Б.и., 1900б. – 340 с.
- [Богораз В.Г.]** Областной словарь колымского русского наречия. – СПб.: Б.и., 1901. – 346 с.
- Богораз В.Г.** Чукчи // Научное обозрение: ежемесячный научно-философский и литературный журнал. – СПб.: Б.и., 1902. – № 1. – С. 70–88.
- Богораз В.Г.** Чукчи. – Л.: Изд-во Ин-та народов Севера, 1934. – Ч. 1: Социальная организация. – 191 с.
- Богословский М.М.** Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. – М.: Б.и., 1909. – Т. 1: Областное деление Поморья. Землевладение и общественный строй. Органы самоуправления. – 321 с.; Т. 2: Деятельность земского мира. Земство и государство. – 311 с.
- Болонев Ф.Ф.** Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX – начало XX в.). – Новосибирск: Наука, СО, 1978. – 159 с.
- Большаков М.А.** Современное переселение. – М.: Новая деревня, 1924. – 71 с.
- Борисова Н.М.** Народная вышивка псковских крестьян // Земля псковская: деревня и современная: сб. мат-лов ежегод. науч. конф. – Псков: Б.и., 1988. – С. 32–34.
- Бородаев В.Б., Контев А.В.** Исторический атлас Алтайского края. – Барнаул: Азбука, 2007. – 216 с.
- Бояршинова З.Я.** Сибирь в составе Российской империи. 1. Дальнейшее заселение Сибири // История Сибири. Сибирь в составе феодальной России. – Л.: Наука, ЛО, 1968.
- Бояршинова З.Я., Шунков В.И.** Присоединения Сибири к Русскому государству. 1. Присоединение Западной Сибири к Русскому государству и ее заселение // История Сибири. Сибирь в составе феодальной России. – Л.: Наука, ЛО, 1968.
- Бородавкин А.П., Маслениковский С.И.** Заводской поселок Сузун в 1764–1914 гг. // Города Алтая (эпоха феодализма и капитализма). – Барнаул: Изд-во АГУ, 1986. – С. 51–71.
- Бородаев В.Б., Контев А.В.** Исторический атлас Алтайского края. – Барнаул: Азбука, 2007.
- Булкин В.А.** Несколько заметок о значении восточноевропейских рек в истории Древней Руси // Природа и цивилизация: реки и культуры. – СПб.: Европейский Дом, 1997. – С. 223–227.
- Булыгин Ю.С.** Первые крестьяне на Алтае. – Барнаул: Алт. кн. изд-во, 1974. – 143 с.
- Булыгин Ю.С.** Первые русские поселения на Алтае // Алтайский сборник. – 1991. – Вып. XIV. – С. 10–23.
- Бурькин А.А.** О практике общения русских землепроходцев с коренным населением северо-востока Азии в середине и второй половине XVII века // Якутия – форпост освоения Северо-Восточной Сибири, Дальнего Востока и Русской Америки. – Якутск: Якут. филиал изд-ва СО РАН, 2004. – С. 35–44.

- Бурькин А.А.** Иноязычная онамастика русских документов XVII–XIX вв., относящихся к открытию и освоению Сибири и Дальнего Востока России, как исторический источник: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. – СПб.: Б.и., 2011. – 39 с.
- Бутанаев В., Абдыкалыков А.** Материалы по истории Хакасии XVII – начала XVIII в. – Абакан: Изд-во Хакас. гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 1995. – 232 с.
- Быков А.В.** Хозяйство и быт крестьян Спасской волости в начале XX века // У Спаса на погосте. – Вологда: МДК, 2002. – С. 17–40.
- Бысть на Устюзе:** вологодская старина. – Вологда: ЛиС, 1993. – 255 с.
- Быт и искусство** русского населения Восточной Сибири. – Новосибирск: Наука, 1971. – Ч. I: Приангарье. – 232 с.
- Вавилова М.А.** Свадьба в Кокшенинге в записи М.Б. Едемского: к проблеме интерпретации фольклорного текста // Тотьма: краеведческий альманах. – Вологда: Легия, 2001. – Вып. III. – С. 151–179.
- Ваганов Н.А.** Хозяйственно-статистическое описание крестьянских волостей Алтайского округа. I. Барнаульский округ. II. Кузнецкий округ. III. Томский округ. IV. Бийский округ. – Б.м.: Б.и., 1882. – 305 л.
- Вагнер Г.К.** Деревянное зодчество русских старожилов в Среднем Приангарье // СЭ. – 1956. – № 3. – С. 53–68.
- Васильев М.И.** Новгородская традиционная праздничная культура: местные праздники Волотовского района. – Великий Новгород: Изд-во Новгород. филиала Рос. фонда культуры, 2001. – 130 с.
- Васильева Л.Т.** Обрядовые праздники порховичей и связь их с топографией // Земля псковская: древняя и современная: сб. мат-лов ежегод. науч. конф. – Псков: Б.и., 1992. – С. 72–74.
- Вахтин Н.Б., Головкин Е.В., Швайтцер П.** Русские старожилы Сибири: социальные и символические аспекты самосознания. – М.: Новое изд-во, 2004. – 291 с.
- Вдовин И.С.** Анадырский острог: исторический очерк // Краеведческие записки / Магадан. обл. краевед. музей. – Магадан: Б.и., 1959. – Вып. 2. – С. 20–27; 1960. – Вып. 3. – С. 31–48.
- Вдовин И.С.** Очерки истории и этнографии чукчей. – М.; Л.: Наука, 1965. – 401 с.
- Вдовин И.С.** Из истории русских на Анадыре в XVII–XVIII вв. // Этнокультурные контакты народов Сибири. – Л.: Наука, 1984. – С. 5–13.
- Верхотурские грамоты** конца XVI – начала XVII в. – М.: Изд-во АН СССР, 1982. – 540 с.
- Вершинин Е.В.** Воеводское управление в Сибири (XVII век). – Екатеринбург: МУМЦ «Развивающее обучение», 1998. – 204 с.
- Веселовский А.Н.** Собр. соч. – СПб., 1913.
- Вилков О.Н.** Ремесло и торговля западной Сибири в XVII веке. – Новосибирск: Наука, 1967. – 326 с.
- Вилков О.Н.** Очерки социально-экономического развития Сибири конца XVI – начала XVIII в. – Новосибирск: Б.и., 1990. – 370 с.
- Виноградова Л.Н.** Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: генезис и типология колядования. – М.: Наука, 1982. – 256 с.
- Виноградова Л.Н.** Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. – М.: Индрик, 2000. – 432 с.
- Вишерская старина:** сб. фольк.-этнолингв. мат-лов по обрядовой традиции Красновишерского р-на Пермской обл. / Сост. И.А. Подюков, Н.В. Жданова, С.В. Хоробрых. – Пермь: Изд-во ПРИПИТ, 2002. – 115 с.

- Власова И.В.** Сельское расселение и состав населения в XIX – первой четверти XX в. // На путях из Земли Пермской в Сибирь: очерки этнографии северноуральского крестьянства. XVII–XX вв. – М.: Наука, 1989. – С. 28–59.
- Власова И.В.** Севернорусский костюм // Русский Север: этническая история и народная культура. – М.: Наука, 2001. – С. 301–366.
- Водарский Я.Е.** Численность русского населения Сибири в XVII–XVIII вв. // Русское население Поморья и Сибири (период феодализма). – М.: Наука, 1973. – С. 194–213.
- Волков П.** Рабанга: этнографический очерк // Вологодские губернские ведомости. – 1875. – № 99. – С. 3–4.
- Воронина Т.А.** Об особенностях питания крестьян Тотемского уезда в конце XIX века // Тотьма: краеведческий альманах. – Вологда: Русь, 1997. – Вып. II. – С. 132–164.
- Вторая Камчатская экспедиция:** документы. 1730–1733. – М.: Памятники ист. мысли, 2001. – Ч. 1: Морские отряды. – 650 с.
- Гальских Е.В.** Из истории текстильной торговли на Алтае во второй половине XIX века // Алтайский сборник. – 1992. – Вып. XV. – С. 74–86.
- Ганцкая О.А., Лебедева Н.И., Чижигова Л.Н.** Материальная культура русского населения западных областей (во второй половине XIX – начале XX в.) // Материалы и исследования по этнографии русского населения Европейской части СССР. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – С. 5–71.
- Геденштром М.М.** Описание берегов Ледовитого моря от устьев Яны до Баранова камня // Сибирский вестник. – СПб., 1823. – Ч. 2, кн. 7–9. – С. 1–42.
- Геденштром М.М.** Отрывки о Сибири. – СПб., 1830. – 165 с.
- Геннин В.** Описание уральских и сибирских заводов. 1735. – М.: История заводов, 1937. – 656 с.
- Гильфердинг А.Ф.** Онежские былины, записанные летом 1871 года: в 3-х т. – 4-е изд. – М.; Л., 1849. – Т. 1. – 736 с.; 1850. – Т. 2. – 812 с.; 1851. – Т. 3. – 671 с.
- Голева Т.Г.** Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков. – СПб.: Маматов, 2011. – 272 с.
- Головачев П.М.** Заметки о русской колонизации Сибири // Землеведение. – 1894. – Т. 1, ч. IV. – С. 31–59.
- Голубев П.А.** Очерки сибирской жизни и положение переселенцев на Алтае // Юридический вестник. – 1892. – Т. II, кн. 1, 2. – С. 126–166.
- Гондатти Н.Л.** Оседлое население реки Анадыра // Зап. Приамур. отд. ИРГО. – Хабаровск: Б.и., 1897а. – Т. 3, вып. 1. – С. 111–165.
- Гондатти Н.Л.** Сведения о поселениях по Анадыру // Зап. Приамур. отд. ИРГО. – Хабаровск: Б.и., 1897б. – Т. 3, вып. 1. – С. 71–110.
- Гондатти Н.Л.** Состав населения Анадырской округи // Зап. Приамур. отд. ИРГО. – Хабаровск, 1897в. – Т. 3, вып. 1. – С. 166–178.
- Горюшкин Л.М.** Переселенческое движение и народонаселение Сибири во второй половине XIX – начале XX веков. – Новосибирск: Изд-во ИИФФ СО АН СССР, 1989. – 51 с.
- Горюшкин Л.М.** Первые жители Новосибирска // Изв. СО РАН. Сер. Ист., филолог. и философ. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1993. – № 1. – С. 45–51.
- Громыко М.М.** К вопросу о социальной сущности заводов Западной Сибири в XVIII в. // Вопросы истории Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск: Изд-во СО АН СССР, 1961. – С. 85–96.
- Громыко М.М.** Мир русской деревни. – М.: Молодая гвардия, 1991. – 446 с.

- Гулишамбаров С.И.** Предметы одевания: готовое платье, белье, обувь, шляпы и прочее. Производство и торговля в главнейших странах. – СПб.: Печатня Р. Голике, 1902. – 100 с.
- Гурвич И.С.** Этническая история Северо-Востока Сибири. – М.: Наука, 1966. – 275 с.
- Гурвич И.С.** Таинственный чучуна. – М.: Наука, 1975. – 95 с.
- Даль В.И.** Толковый словарь живого великорусского языка. – М.: Русский язык, 1990. – Т. 3. – 556 с.
- Даль В.И.** Толковый словарь живого великорусского языка / Под ред. В.И. Даля, И.А. Бодуэна де Кортенэ в соврем. написании. – М.: Олма-Пресс, 2002. – Т. I. – 1278 с.
- Две записки** о сношениях с чукчами в 1774–1776 годах // Памятники новой русской истории. – СПб.: Б.и., 1873. – Т. 3. – С. 360–371.
- Демин Н., Зеленцов С.** О происхождении некоторых географических названий // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://slovník.rusgor.ru/etim/gidronim/index.html>.
- Денисова И.М.** Вопросы изучения культа священного дерева у русских. – М.: Изд-во РАН, 1995. – 203 с.
- Дилакторский С.А.** Канун свадебного дня в Троищине (Кадниковского уезда). – Б.м.: Б.и., Б.г. – 48 с. (оттиск хранится в Научной библиотеке Вологодского государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника).
- Дионео (Шкловский И.В.).** Колымский округ // Азиатская Россия. – М.: Б.и., 1903. – С. 498–505.
- Дионео (Шкловский И.В.).** На крайнем Северо-Востоке Сибири. – СПб.: Б.и., 1895. – 287 с.
- Дионео (Шкловский И.В.).** Очерки крайнего Северо-Востока. – Иркутск: Б.и., 1892. – 123 с.
- Дитмар К.** О коряках и весьма близких к ним по происхождению чукчах // Вест. ИРГО. – СПб.: Б.и., 1856. – Ч. 16. – С. 19–39.
- Дмитриева С.И.** Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. – М.: Наука, 1988. – 240 с.
- Дневник** тотемского крестьянина А.А. Замараева (1906–1922 годы) // Тотма: краеведческий альманах. – Вологда: Русь, 1997. – С. 245–517.
- Довнар-Запольский М.** Крестьянские игры в Минской губернии // Живая старина. – 1891. – Вып. 3, отд. V. – С. 203–208.
- Донские казаки** в прошлом и настоящем. – Ростов-на-Дону: Изд-во Рост. гос. ун-та, 1998. – 504 с.
- Дополнения** к Актам историческим. – СПб.: Б.и., 1846. – Т. 3, № 117. – 624 с.; 1857. – Т. 6. – 500 с.
- Дубровская М.В.** Варианты масленичной игры «Взятие снежного городка» на территории Алтайского края // Этнография Алтая и сопредельных территорий. – Барнаул: Изд-во БГПУ, 2001. – Вып. 4.
- Дьячков Г.** Анадырский край: рукопись жителя села Маркова Г. Дьячкова // Зап. общ-ва изучения Амур. края. – Владивосток: Б.и., 1893. – Т. 2, XXVIII. – 158с.
- Емельянов Н.Ф.** Заселение русскими Среднего Приобья в феодальную эпоху. – Томск: Изд-во ТГУ, 1981. – 243 с.
- Еремич И.** Очерки Белорусского Полесья // Вест. Зап. России. – СПб.: Б.и., 1867. – Т. III, кн. VIII. – С. 113–114.
- Ефименко П.С.** Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Тр. Этнограф. отд. Имп. общ-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Моск. ун-те. – М.: Б.и., 1877. – Т. 30, кн. 5, вып. 1. – 221 с.

- Ефименко П.С.** Обычаи и верования крестьян Архангельской губернии. – М.: ОГИ, 2009.
- Жигунова М.А.** Этнокультурные процессы и контакты у русских Среднего Прииртышья во второй половине XX века. – Омск: Изд. дом «Наука», 2004. – 227 с.
- Жидков Г.П.** Кабинетское землевладение (1747–1917 гг.). – Новосибирск: Наука, 1973. – 263 с.
- Жилина Т.Н.** Западная Сибирь в Малый ледниковый период (1550–1850 гг.): природа и русская колонизация: Автореф. дис. ... канд. географ. наук. – Томск: Б.и., 2004. – 22 с.
- Засыпкина Т.А.** Календарные песни «Зимние святки». – Челябинск: Б.и., 1999.
- Зверев В.А.** «Жить, чтобы люди завидовали»: социокультурная история переселенческой деревни в семейном предании Куриных // Актуальные вопросы истории российской провинции XVI–XX вв. – Новосибирск: Б.и., 2011. – Вып. 6. – С. 153–178.
- Зеленин Д.К.** К вопросу о ходе древнейшей русской колонизации в Вятский край. – Вятка: Б.и., 1906.
- Зеленин Д.К.** Описание рукописей Ученого архива. – Пг.: Б.и., 1914. – Вып. 1. – 483 с.
- Зеленин Д.К.** О происхождении северновеликорусов Великого Новгорода // Доклады и сообщения / АН СССР, Ин-т языкознания. – Б.м.: Б.и., 1954. – № 6. – С. 49–95.
- Зеленин Д.К.** Восточнославянская этнография. – М.: Наука, 1991. – 511 с.
- Зеленин Д.К.** Загадочные водяные демоны шуликуны // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1917–1934. – М.: Индрик, 1999. – С. 82–99.
- Зензинов В.М.** Русское Устье Якутской области Верхоянского уезда // Этнографическое обозрение. – М.: Б.и., 1913. – Кн. 96–97, № 1–2. – С. 110–235.
- Зензинов В.М.** В Русском Устье. – М.: Б.и., 1914а. – 43 с.
- Зензинов В.М.** Марковцы и русскоустыинцы: этнографические параллели и сравнения. 1913 г. // Этнографическое обозрение. – 1914б. – № 1–2. – С. 61–155.
- Зензинов В.М.** Старинные люди у холодного океана. – 3-е изд. – Якутск: Якутский край, 2001. – 133 с.
- Зернова А.Б.** Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // СЭ. – 1932. – № 3. – С. 15–52.
- Зиновьев В.П.** Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин // Локальные особенности русского фольклора Сибири. – Новосибирск: Наука, 1985.
- Зиновьев В.П., Федорова Н.А.** Переселение в Сибирь и на Кавказ // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.stolypin.ru/proekty-fonda>.
- Зобнин Н.** Мастеровые алтайских горных заводов до освобождения // Сибирский сборник. – 1892. – № 2. – С. 1–88.
- Зобнин Ф.К.** Из года в год (описание круговорота крестьянской жизни в селе Усть-Ницынском Тюменского округа) // Живая старина. – СПб.: Б.и., 1894. – Вып. I.
- Золотова Т.Н.** Русские календарные праздники в Западной Сибири (конец XIX – XX вв.). – Омск: ООО «Издатель-Полиграфист», 2002. – 233 с.
- Золотова Т.Н.** Севернорусские традиции в календарных обрядах сибиряков // Традиционная культура Русского Севера: истоки и современность. – Архангельск: Соломбальская тип., 2010. – С. 314–321.
- Зотов Г.В.** К истории образования русской этнической группы и формирования русских старожиловских говоров на Крайнем Северо-Востоке // Краеведческие зап. Магадан. обл. краевед. музея. – Магадан: Б.и., 1988. – Вып. 15. – С. 163–177.
- Зуев А.С.** Русские и аборигены на крайнем Северо-Востоке Сибири во второй половине XVII – первой четверти XVIII вв. – Новосибирск: Изд-во НГУ, 2002. – 330 с.

- Зуев А.С.** Численность военнотружителей людей на Северо-Востоке Сибири в 1720–1760-х гг. // Русские первооткрыватели на Дальнем Востоке в XVII–XIX вв. (историко-археологические исследования). – Владивосток: Б.и., 2003. – С. 80–103.
- Зуев А.С.** Из истории присоединения Северо-Восточной Сибири: русско-корякские отношения в XVII–XVIII веках // Якутия – форпост освоения Северо-Восточной Сибири, Дальнего Востока и Русской Америки. – Якутск: Изд-во СО РАН, Якут. филиал, 2004. – С. 59–81.
- Зуев А.С.** Жизнеобеспечение гарнизонов крайнего северо-востока Сибири во второй половине XVII – XVIII в. // Сибирь: проблемы истории повседневности XVII–XX вв. – Новосибирск: Изд-во НГУ, 2005. – С. 30–58.
- Зуев А.С.** Оценочное восприятие русскими чукчей и коряков (вторая половина XVII – XVIII век) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2006. – Т. 12, ч. 2. – С. 96–101.
- Зуев А.С.** О датировке песен «Михайла Скопин» и «Добрыня чудь покорил» из сборника Кирши Данилова // Древнерусское духовное наследие в Сибири: научное изучение памятников традиционной русской книжности на востоке России / ГПНТБ СО РАН. – Новосибирск: Б.и., 2008а. – Т. 1. – С. 523–528.
- Зуев А.С.** Русско-аборигенные отношения на крайнем северо-востоке Сибири во второй половине XVII–XVIII веках: от конфронтации к адаптации // Народонаселение Сибири: стратегии и практики межкультурной коммуникации (XVII – начало XX века). – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2008б. – С. 85–154.
- Зуев А.С.** Присоединение Чукотки к России (вторая половина XVII – XVIII век). – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2009а. – 444 с.
- Зуев А.С.** Русские на крайнем северо-востоке Сибири в XVII – начале XX в.: от адаптации к изоляции и архаизации культуры // Проблемы истории, филологии, культуры. – М.; Магнитогорск; Новосибирск: Б.и., 2009б. – № 3. – С. 332–337.
- Иваницкий Н.А.** Песни, сказки, пословицы, поговорки и загадки, собранные Н.А. Иваницким в Вологодской губернии. – Вологда: Вологод. кн. изд-во, 1960. – 232 с.
- Ивлева Л.М.** Ряженье в русской традиционной культуре. – СПб.: Б.и., 1994. – 233 с.
- Иголкин.** Сузунская ярмарка // Томские губернские ведомости. – 1865. – № 7–8.
- Иохельсон В.** Заметки о населении Якутской области в историко-этнографическом отношении // Живая старина. – 1895. – Вып. 2. – С. 127–161.
- История Урала с древнейших времен до 1861 г.** – М.: Наука, 1989. – 604 с.
- История Сибири.** Сибирь в составе феодальной России. – Л.: Наука, 1968.
- История Сибири.** Первоисточники. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1994. – Вып. IV. – 210 с.
- Кабузан В.М., Троицкий С.М.** Численность и состав населения Сибири в первой половине XIX в. // Русское население Поморья и Сибири (период феодализма). – М.: Наука, 1973. – С. 261–277.
- Казанцы.** Донцы, уральцы, кубанцы, терцы: очерки из истории и стародавнего казачьего быта в общедоступном изложении, для чтения в войсках, семье и школе. – СПб.: Колокольная, собств. д. 14, 1890. – 333 с.
- Казанцева М.** Календарные праздники и обряды // Очерки истории Урала. Духовная культура Урала. – Екатеринбург: Б.и., 1997. – С. 54–78.
- Казаринов И.** Холерная эпидемия 1892 года в Сузунском заводе // Алтайский сборник. – 1894. – № 1. – С. 171–181.
- Календарно-обрядовая поэзия сибиряков.** – Новосибирск: Наука, 1981.

- Календарные обычаи** и обряды в странах Зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. – М.: Б.и., 1973. – 358 с.
- Календарь** Древлеправославной Поморской Церкви на 2013 год. – СПб.: Изд-во Единого Совета Древлеправославной Поморской Церкви, 2013. – 236 с.
- Калинский И.** Церковно-народный месяцеслов на Руси. – М.: Б.и., 1990. – С. 188, 189.
- Калинский И.П.** Русский народ: церковно-народный месяцеслов. – М.: ЭКСМО, 2005. – 256 с.
- Каллиников Н.Ф.** Наш Крайний Северо-Восток. – СПб.: Б.и., 1912. – 246 с.
- Калуцков В.Н.** Ландшафтная концепция в культурной географии: Автореф. дис. ... д-ра географ. наук. – М.: Б.и., 2009. – 49 с.
- Камкин А.В.** Союзы севернорусских крестьянских миров в системе расселения и жизненной повседневности XVII–XVIII вв. // Мировоззрение и культура севернорусского населения. – М.: Наука, 2006. – С. 233–243.
- Каплан Н.И.** Очерки по народному искусству Алтая. – М.: Гос. изд-во мест. пром. и худ. промыслов РСФСР, 1961. – 95 с.
- Карпенко З.Г.** Горная и металлургическая промышленность Западной Сибири в 1700–1860 годах. – Новосибирск: Изд-во СО АН СССР, 1963. – 215 с.
- Кеннан Г.** Кочевая жизнь в Сибири. Приключения среди коряков и других инородцев. – СПб.: Б.и., 1896. – 384 с.
- Кибер А.Ф.** Замечания о некоторых предметах естественной истории, učinенные в Нижне-Колымске и окрестностях онаго, в 1821 году // Сибирский вестник. – СПб.: Б.и., 1822. – Ч. 2, кн. 10–12. – С. 121–164.
- Кибер А.Ф.** Выписки из письма доктора Кибера из Нижне-Колымска от 1 октября 1822 года // Сибирский вестник. – СПб.: Б.и., 1823. – Ч. 2, кн. 10. – С. 46–50.
- Кирилов И.К.** Цветущее состояние Всероссийского государства. – М.: Наука, 1977. – 443 с.
- Ключевский В.О.** Курс русской истории. – М.: Мысль, 1989. – 399 с.
- Кобко В.В.** Традиционная одежда старообрядцев Приморья // Русская народная одежда: историко-этнографические очерки. – М.: Индрик, 2011. – С. 605–648.
- Кознова И.Е.** Культура как память: севернорусский крестьянин вспоминает прошлое (по воспоминаниям И.С. Карпова) // Традиционная культура Русского Севера: истоки и современность. – Архангельск: Соломбальская тип., 2010. – С. 196–207.
- Кокорин А.** Край суеверный // Пермские епархиальные ведомости. – 1906. – № 19. – С. 25–32.
- Колесников А.Д.** Русское население Западной Сибири в XVIII – начале XIX в. – Омск: Зап.-Сиб. кн. изд-во, 1973. – 440 с.
- Колесов М.И.** История Колымского края. – Якутск: Кн. Изд-во, 1991. – Ч. 1: Досоветский период (1642–1917 гг.). – 240 с.
- Колониальная политика** царизма на Камчатке и Чукотке в XVIII веке: сб. архив. мат-лов. – Л.: Издво Ин-та народов Севера, 1935. – 210 с.
- Колпакова Н.П.** У золотых родников: записки фольклориста. – Л.: Наука, 1975. – 197 с.
- Копылов А.Н.** Русские на Енисее в XVII в.: земледелие, промышленность и торговые связи Енисейского уезда. – Новосибирск: Б.и., 1965. – 298 с.
- Коровушкин Д.Г.** Очерки этнокультурной адаптации поздних переселенцев в Западной Сибири. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2006. – 272 с.
- Котельников Г.** Крещенские вечера под Котельничем // Проселки. – 1993. – № 14. – С. 3–48.

- Красноярский рабочий.** – 2010. – 9 нояб.
- Кравцов В.М., Донукалова Р.П.** География Новосибирской области. – Новосибирск: Инфолио-пресс, 2000. – 208 с.
- Краткое описание** приходов Енисейской епархии. – Красноярск: Изд. Енисейск. Церков.-ист.-археолог. общ.-ва., 1916. – 324 с.
- Крестьянство Сибири** в эпоху феодализма. – Новосибирск: Наука, 1982.
- Криничная Н.А.** Предания Русского Севера. – СПб.: Наука, 1991. – 325 с.
- Криничная Н.А.** Нить жизни: реминисценции образов божеств судьбы в мифологии и фольклоре, обрядах и верованиях. – Петрозаводск: Изд-во Петрозавод. гос. ун-та, 1995. – 40 с.
- Куединская свадьба:** свадебные обряды русских Куединского района Пермской области в конце XIX – первой половине XX в. /Сост. А.В. Черных. – Пермь: Книга, 2001. – 145 с.
- Кузнецова Ф.С.** Хозяйственная деятельность и быт первых поселенцев Барабинской степи // Образ жизни сибирского крестьянства периода разложения феодализма и развития капитализма. – Новосибирск: Изд-во НГПИ, 1983. – С. 3–19.
- Кузьмина Л.П.** Фольклор старожилого населения Русского Устья (к истории его собирания и изучения) // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. – М.: Наука, 1982. – Вып. 9. – С. 175–185.
- Курилов В.Н.** Расселение русских старожилов Западной Сибири в середине XIX в. – Новосибирск: Пре-Пресс-Студио, 2005. – 222 с.
- Кутьев О.Л.** Традиционный праздничный календарь русского населения пермских вотчин Строгановых XIX–XX вв. (по материалам полевых исследований) // Традиционная народная культура населения Урала. – Пермь: Изд. Перм. обл. краевед. музея, 1997. – С. 24–32.
- Лаврентьева Л.С.** Символические функции еды в обрядах // Фольклор и этнография: проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. – Л.: Наука, 1990. – С. 37–47.
- Лебедева А.А., Липинская В.А., Сабурова Л.М., Сафьянова А.В.** Изучение материальной культуры русского населения Сибири (XVIII–XX вв.) // Проблемы изучения материальной культуры русского населения Сибири. – М.: Наука, 1974. – С. 22–109.
- Лебедева Н.И., Маслова Г.С.** Русская крестьянская одежда XIX – начала XX в. // Русские: историко-этнографический атлас. – М.: Наука, 1967. – С. 193–267.
- Липинская В.А.** Миграции русского населения и хозяйственное освоение юга Западной Сибири (предгорный и горный Алтай) в XVIII в. // Социально-демографические процессы в российской деревне (XVI – начало XX в.). – Таллинн: Акад. наук Эст. ССР, 1986. – С. 123–131.
- Липинская В.А.** Старожилы и переселенцы: русские на Алтае в XVIII – начале XX в. – М.: Наука, 1996. – 269 с.
- Липинская В.А.** Присухонье: традиции материальной культуры и быта (по итогам экспедиции 1986 года) // Тотьма: краеведческий альманах. – Вологда: Русь, 1997. – Вып. II. – С. 188–205.
- Липинская В.А.** Северо-западная часть. XIX – начало XX века // Русская народная одежда: историко-этнографические очерки. – М.: Индрик, 2011. – С. 272–294.
- Литке Ф.П.** Путешествие вокруг света на военном шлюпе «Сенявин». 1826–1829. – М.: Географ. лит.-ра, 1948. – 304 с.
- Лихачев Д.С.** Великое наследие: избранные работы: в 3-х т. – М.: Наука, 1978. – Т. 2. – С. 3–342.

- Лихачев Д.С.** Русская культура. – М.: Искусство, 2000. – 440 с.
- Логинов К.К.** Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья: обряды, обычаи и конфликты. – М.; Петрозаводск: Изд. Ун-та Дмитрия Пожарского, 2010. – 424 с.
- Ломоносов М.В.** О сохранении и размножении российского народа // Сочинения. – М.; Л.: Гос. изд-во худож. лит., 1961. – С. 466–479.
- Ломоносов М.В.** Краткое описание разных путешествий по северным морям и показания возможного проходу Сибирским океаном в Восточную Индию // Избранные произведения. – М., 1986. – С. 436–490.
- Лурье М.Л.** Ряженые-мастера на святках // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера: докл. III науч. конф. «Рябининские чтения-99». – Петрозаводск: Б.и., 2000.
- Любимова Г.В.** Заметки о сибирской масленице: взятие снежного городка // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2002. – № 4 (12).
- Любимова Г.В.** Возрастной символизм в культуре календарного праздника русского населения Сибири. XIX – начало XX в. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2004. – 240 с.
- Люцидарская А.А.** К вопросу о развитии сибирского судостроительного промысла в XVII в. // Промышленность и рабочие кадры досоветской Сибири. – Новосибирск: Изд-во ИИФФ СО АН СССР, 1978. – С. 56–69.
- Люцидарская А.А.** Старожилы Сибири: историко-этнографические очерки (XVII – начало XVIII в.). – Новосибирск: Наука, 1992. – 197 с.
- Люцидарская А.А.** Личные имена: канон и мода (на томских материалах XVII – начала XVIII в.) // Гуманитарные науки в Сибири. – 1999. – № 3. – С. 40–43.
- Люцидарская А.А.** Женщины в XVII веке (по материалам истории Сибири) // Гуманитарные науки в Сибири. – 2003. – № 3. – С. 11–14.
- Люцидарская А.А.** Договорные отношения в Сибири сквозь призму мировоззрения социума (XVII – начало XVIII в.) // Народонаселение Сибири. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2008. – С. 50–119.
- Майдель Г.** Путешествие по северо-восточной части Якутской области в 1868–1870 гг. барона Гергарда Майделя. – СПб.: Б.и., 1894. – 599 с.
- Майничева А.Ю.** Деревянные церкви Сибири XVII века: формы, символы, образы. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1999. – 60 с.
- Майничева А.Ю.** Архитектурно-строительные традиции крестьянства северной части Верхнего Приобья: проблемы эволюции и контактов. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2002. – 144 с.
- Майничева А.Ю., Курилов В.Н.** Крепость и храм: тенденции движения русской культуры в архитектурном творчестве. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2003. – 96 с.
- Макашина Т.С., Фролова А.В., Тучина О.А.** Календарные и семейные праздники Русского Севера (конец XIX – начало XX веков). – М.: Звезда и крест, 2011.
- Маковецкий И.В.** Памятники народного зодчества русского Севера. – М.: Изд-во АН СССР, 1955. – 182 с.
- Макаренко А.А.** Сибирский народный календарь. – Новосибирск: Наука, 1993. – 163 с.
- Малеев Л.** Алтайский горный округ // Русская старина. – 1909. – № 8, XL. – С. 301–326.
- Марковская Е.В.** Сказочный репертуар Ефимьи Фофановой – дочери пудожского сказителя И.Т. Фофанова // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера: докл. III науч. конф. «Рябининские чтения-99». – Петрозаводск: Б.и., 2000.

- Маслова Г.С.** Об особенностях народного костюма населения Верхнедвинского бассейна в XIX – начале XX в. // Фольклор и этнография Русского Севера. – Л.: Наука, 1973. – С. 78–85.
- Материалы для изучения** быта и языка русского населения северо-западного края. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1902. – Т. 3. – С. 191–224.
- Материалы для истории** Северо-восточной Сибири в XVIII веке / С. Шашков // Чтения в Обществе истории и древностей российских. – М., 1864. – Кн. 3. – С. 62–93.
- Материалы по исследованию** крестьянского и инородческого хозяйства в Томском округе / Сост. С.П. Швецов, П.М. Юхнев. – Барнаул: Типо-Литография при Гл. упр. Алт. округа, 1898. – Т. 2, вып. I: Население. Жилища. – 138 с.; вып. II: Землевладение и землепользование. – 283 с.
- Материалы по истории** русско-монгольских отношений. – М.: Наука, 1974. – 620 с.
- Мелютин М.Н.** Часовенный календарь Кенозерья // Традиционная культура Русского Севера: истоки и современность. – Архангельск: Соломбальская тип., 2010. – С. 264–282.
- Миллер Г.Ф.** История Сибири. – М.: Изд-во АН СССР, 1941. – Т. 2. – 562 с.
- Милоков П.** Государственное хозяйство России в первой четверти XVIII столетия и реформа Петра Великого. – СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1905. – 678 с.
- Миненко Н.А.** Северо-Западная Сибирь в XVIII – первой половине XIX в.: историко-этнографические очерки. – Новосибирск: Наука, 1975. – 308 с.
- Миненко Н.А.** Живая старина: будни и праздники сибирской деревни. – Новосибирск: Наука, 1989. – 160 с.
- Мировоззрение** и культура севернорусского населения. – М.: Наука, 2006.
- Мифологические рассказы** и легенды Русского Севера / Сост. О.А. Черепанова. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. – 209 с.
- Мифология коми.** – М.: Изд-во ДИК, 1999. – 498 с.
- Мицкевич С.И.** Вымирающий край: из путевых заметок врача // Русское богатство. – 1902. – № 7. – С. 78–99.
- Мицкевич С.И.** Записки врача-общественника (1888–1918). – М.: Медицина, 1969. – 240 с.
- Морозов И.А., Слепцова И.С.** Праздничная культура Вологодского края. // Российский этнограф: этнологический альманах. – 1993. – Ч. I: Святки и Масленица, № 8.
- Морозов И.А., Слепцова И.С., Островский Е.Б., Смольников С.Н., Минюхина Е.А.** Духовная культура Северного Белозерья: этнодиалектный словарь. – М.: Изд-во ИЭА РАН, 1997. – 432 с.
- Мотивационный словарь** наречий Архангельских говоров. – Даугавпилс: Изд-во Даугав. пед. ун-та, 1990. – 94 с.
- На путях** из земли Пермской в Сибирь: очерки этнографии североуральского крестьянства XVII–XX вв. – М.: Наука, 1989. – 348 с.
- Нагнибеда В.Я.** Сборник статистических сведений об экономическом положении переселенцев в Томской губернии. Уезды Барнаульский, Каинский, Томский и Мариинский. – Томск: Изд. Переселенч. управления, 1913. – Вып. II. – 468 с.
- Народы** Северо-Востока Сибири / Отв. ред. Е.П. Батянова, В.А. Тураев. – М.: Наука, 2010. – 773 с.
- Население Сибири** (по материалам Всероссийской демографической переписи 1920 г.). Погубернские, поездные, поволостные итоги. – Новониколаевск: Б.и., 1921. – Т. 1, вып. 5. – 101 с.

- Насонов А.Н.** Русская земля и образование территории Древнерусского государства. – М.: Изд-во АН СССР, 1951. – 282 с.
- Нейман К.К.** Исторический обзор действий Чукотской экспедиции // Изв. Сиб. отд. ИРГО. – Иркутск, 1871. – Т. 1, № 4–5. – С. 6–31; Т. 2, № 3. – С. 7–28.
- Нейман К.К.** Несколько слов о торговле и промышленности северных округов Якутской области // Изв. Сиб. отд. ИРГО. – Иркутск, 1872. – Т. 3, № 1. – С. 32–44; № 2. – С. 57–69.
- Неклепаев И.Я.** Поверья и обычаи Сургутского края: этнографический очерк // Зап.-Сиб. отд. РГО. – Омск: Б.и., 1903. – Кн. XXX. – С. 29–230.
- Никитин Н.И.** Служилые люди в Западной Сибири. – Новосибирск: Наука, 1988. – 254 с.
- Никонов В.А.** География фамилий. – М.: Наука, 1988. – 190 с.
- Никонов В.А.** Словарь русский фамилий. – М.: Наука, 1995. – 222 с.
- Новиков А.** Несколько заметок о сибирской масленице // Сибирская живая старина. – Иркутск: Б.и., 1929. – Вып. VIII–IX.
- Н-ъ.** Очерки Колымского края. Походская Виска // Сибирский сборник. – Иркутск: Б.и., 1897. – Вып. 1–2. – С. 1–22.
- О «пивных» праздниках** // Вологодские губернские ведомости. – 1880. – № 21.
- Оборин В.А.** Заселение и освоение Урала в конце XI – начале XVII в. – Иркутск: Изд-во Иркут. гос. ун-та, 1990. – 66 с.
- Обрядовые песни** русской свадьбы Сибири / Сост. Р.П. Потанина. – Новосибирск: Наука, 1981. – 319 с.
- Огородничество** // Вологодские губернские ведомости. – 1880. – № 16. – С. 1.
- Оксенов А.В.** Среднеколымск и его округ // Исторический вестник. – СПб.: Б.и., 1885. – Т. 21. – С. 105–127.
- Олсуфьев А.В.** Общий очерк Анадырской округи, ее экономического состояния и быта населения // Зап. Приамур. отд. ИРГО. – СПб.: Б.и., 1896. – Т. 2, вып. 1. – С. 1–245.
- Онежские былины**, записанные Александром Федоровичем Гильфердингом летом 1871 года. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1873. – 732 с.
- Онежские былины**, записанные Александром Федоровичем Гильфердингом летом 1871 года. – М.; Л.: СПб.: Изд-во АН СССР, 1950. – Т. 2. – 811 с.
- Ордин Н.Г.** Свадьба в подгородных волостях Сольвычегодского уезда // Живая старина. – 1896. – № 1. – С. 51–121.
- Открытия** русских землепроходцев и полярных мореходов XVII века на северо-востоке Азии: сб. док. – М.: Географ. лит., 1951. – 618 с.
- Очерки истории** Чукотки с древнейших времен до наших дней / Отв. ред. Н.Н. Диков. – Новосибирск: Наука, 1974. – 458 с.
- Павлов П.Н.** Промысловая колонизация Сибири в XVII в. – Красноярск: Изд-во Крас. пед. ун-та, 1974. – 239 с.
- Паллас П.С.** Путешествие по разным местам Российского государства по повелению Санкт-Петербургской императорской академии наук. – СПб.: Изд. Имп. акад. наук, 1786. – Кн. 1, ч. 2. – 476 с.
- Памятники** сибирской истории XVIII века. – СПб.: Б.и., 1882. – Кн. 1, XXXII. – 551 с.
- Панин Л.Г.** Лексика западносибирской деловой письменности. – Новосибирск: Наука, 1985. – 204 с.
- Патканов С.К., Зобнин Ф.К.** Список тобольских слов и выражений, записанных в Тобольском, Тюменском, Курганском и Сургутском округах // Живая старина. – 1899. – Вып. 4. – С. 491–507.

- Пашина О.А.** К вопросу о реконструкции семантики снега в русской традиционной культуре // Уч. зап. Рос. православ. ун-та ап. Иоанна Богослова. – М., 1998. – № 4.
- Первое столетие** сибирских городов. XVII век. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1996. – 192 с. – (История Сибири: первоисточники; вып. 7).
- Переписная книга** часовен Важской волости и Устьянских сох // РИБ. – 1692. – Т. XXV.
- Переселение** в Сибирь. Прямое и обратное движение переселенцев семейных, одиноких, на заработки и ходоков. – СПб.: Изд. Переселенч. упр., 1906. – Вып. XVIII.
- Пермиловская А.Б.** Северный дом. – Петрозаводск: Петро-Пресс, 2000. – 224 с.
- Пермиловская А.Б.** Крестьянский дом в культуре Русского Севера. – Архангельск: Правда Севера, 2005. – 312 с.
- Пермиловская А.Б.** Русский Север как особая территория наследия. – Архангельск; Екатеринбург: ОАО «ИПП «Правда Севера»; УрО РАН, 2010. – 552 с.
- Пермиловская А.Б.** Культурный ландшафт Русского Севера как объект наследия в аспекте региональной политики // Власть. – М., 2011а. – № 3. – С. 84–86.
- Пермиловская А.Б.** Культурные смыслы народной архитектуры Русского Севера // Ярославский педагогический вестник. – 2011б. – Т. 1, № 2. – С. 291–297.
- Пермиловская А.Б.** Проблема сохранения культурных ландшафтов сельских исторических поселений Русского Севера // Регионология. – Саранск, 2011в. – № 2. – С. 275–286.
- Пермиловская А.Б.** Русский Север в пространстве культуры // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: вопросы теории и практики. – Тамбов: Б.и., 2011г. – Ч. III, № 3 (9). – С. 121–124.
- Пермиловская А.Б.** Село Кимжа Мезенского района – модель культурного ландшафта Русского Севера XIX – начала XX века // Ярославский педагогический вестник. – 2011д. – Т. 1, № 1. – С. 302–309.
- Пермиловская А.Б.** Символические и декоративные особенности домового росписи Русского Севера // Вест. Помор. ун-та. Сер. Гум. и соц. науки. – Архангельск, 2011е. – № 3. – С. 106–112.
- Пермиловская А.Б.** Храм в культурном пространстве северной деревни (Одигитриевская церковь в селе Кимжа) // Дом Бурганова: пространство культуры. – М.: Б.и., 2011ж. – № 3. – С. 246–254.
- Пермиловская А.Б.** Культурные смыслы народной архитектуры Русского Севера. – Екатеринбург; Архангельск; Ярославль: УрО РАН; ОАО ИПП «Правда Севера»; Яр. гос. пед. ун-т им. К.Д. Ушинского, 2013. – 608 с.
- Пермиловская А.Б., Боде А.Б., Крадин Н.П. и др.** Русское деревянное зодчество: произведения народных мастеров и вековые традиции. – М.: Северный паломник, 2012. – 670 с.
- Песни**, собранные П.Н. Рыбниковым. – М.; Петрозаводск: Тип. А. Семена, 1861. – Ч. 1. – 488 с.; 1862. – Ч. 2. – 354 с.; 1864. – Ч. 3. – 460 с.
- Петрова Т.П.** Русское население Якутии: проблемы этнокультурной адаптации. – Якутск: Изд-во СО РАН, 2004. – 199 с.
- Пирожков П.Ф.** Краеведческая летопись Сузуна // Новая жизнь. – 1973. – № 21. – С. 8.
- Пирожков П.Ф.** Сузунское разноцветье. – Новосибирск: Зап.-Сиб. кн. изд-во, 1978. – 123 с.
- Плеханов Г.В.** Сочинения. – М.; Л.: Б.и., 1925. – Т. 21. – 295 с.
- Подюков И.А., Белагин А.М., Крыласова Н.Б., Хоробрых С.В., Антипов Д.А.** Усольские древности: сборник трудов и материалов по традиционной культуре русских Усольского района конца XIX – XX в. – Усолье: Перм. кн. изд-во, 2004. – 240 с.

- Покшишевский В.В.** Заселение Сибири (историко-географические очерки). – Иркутск: Иркут. обл. гос. изд-во, 1951. – 208 с.
- Полякова Е.Н.** Региональная лексикология и ономастика. – Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 2006. – 256 с.
- Потанин Г.Н.** К характеристике Сибири // Литературное наследство Сибири. – Новосибирск: Зап.-Сиб. кн. изд-во, 1986а. – Т. 7. – С. 169–174.
- Потанин Г.Н.** Крымские письма сибиряка // Литературное наследство Сибири. – Новосибирск: Зап.-Сиб. кн. изд-во, 1986б. – Т. 7. – С. 182–206.
- Пошман А.** Архангельская губерния в хозяйственном, коммерческом, философическом, историческом, топографическом, статистическом, физическом и нравственном обозрении, с полезными на все оные части замечаниями: в 2-х т. – Архангельск: Б.и., 1866. – Т. 1 – 194 с.; 1873. – Т. 2. – 174 с.
- Поэзия крестьянских праздников.** – Л.: Сов. писатель, 1970. – 636 с.
- Православный церковный календарь.** – М.: Изд. совет Рус. Православ. Церкви, 2007. – 200 с.
- Преображенский А.А.** Очерки колонизации Западного Урала в XVII – начале XVIII в. – М.: Изд-во АН СССР, 1956. – 302 с.
- Притчина В.А.** Прялки из собрания Тотемского музейного объединения: каталог. – Вологда: МДК, 2005.
- Притчания Северного края,** собранные Е.В. Барсовым. – М., 1872. – Ч. 1: Плачи похоронные, надгробные и надмогильные. – 328 с.
- Пропп В.Я.** Русские аграрные праздники: опыт историко-этнографического исследования. – М.: Лабиринт, 2000. – 192 с.
- Просужих С.Б.** Одежда населения Великоустюжского края в XVII веке // Быть на Устюзе: вологодская старина. – Вологда: ЛиС, 1993. – С. 76–91.
- Пулькин М.В.** Строительство часовен в XVIII – начале XX в.: законодательство и приходская традиция (по материалам Олонецкой епархии) // Народное зодчество: межвуз. сб. – Петрозаводск: Изд-во Петрозавод. гос. ун-та, 2004. – С. 123–138.
- Путешествие по Северным берегам Сибири и по Ледовитому морю в 1820, 1821, 1822, 1823 и 1824 гг. экспедицией под начальством флота лейтенанта Ф.П. Врангеля.** – М.: Изд-во Главсевморпути, 1948. – 454 с.
- Радченко З.Ф.** Гомельские народные песни // Зап. РГО по отд-нию этнографии. – СПб.: Б.и., 1888. – Т. XIII, вып. II. – С. XXVII.
- Резун Д.Я., Васильевский Р.С.** Летопись сибирских городов. – Новосибирск: Новосиб. кн. изд-во, 1989. – 304 с.
- Ресин А.А.** Очерк инородцев русского побережья Тихого океана // Изв. ИРГО. – СПб.: Б.и., 1889. – Т. 24, вып. 3. – С. 120–198.
- Родигина Н.Н.** Образ Сибири в русской журнальной прессе второй половины XIX – начала XX в.: основные итоги изучения // Образ Сибири в общественном сознании россиян XVIII – начала XXI в. – Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2006. – С. 95–105.
- Розов А.Н.** Проблемы систематизации колядных песен в своде русского фольклора // Русский фольклор. – Л.: Наука, 1977. – Вып. 17: Проблемы «Свода русского фольклора». – С. 98–106.
- Ромодановская Е.К.** Сибирские повести об иконах (XVII – начало XVIII в.) // Освоение Сибири в эпоху феодализма. – Новосибирск: Б.и., 1968. – Вып. 3.
- Россия.** Полное географическое описание нашего Отечества: настольная и дорожная книга для русских людей. – СПб.: Изд. А.Ф. Девриена, 1907. – 591 с.

- Русакова Л.М.** Традиционное изобразительное искусство русских крестьян Сибири. – Новосибирск: Наука, 1989. – 173 с.
- Русская народная одежда:** историко-этнографические очерки. – М.: Индрик, 2011. – 776 с.
- Русская тихоокеанская эпопея:** сб. док. – Хабаровск: Кн. изд-во, 1979. – 608 с.
- Русские.** – М.: Наука, 1997. – 825 с.
- Русские в Евразии XVII–XIX вв.:** миграции и социокультурная адаптация в иноэтнической среде. – Тула: Гриф и К, 2008. – 478с.
- Русские в Коми-Пермяцком округе:** обрядность и фольклор: мат-лы и исследования. – Пермь: Изд-во «От и ДО», 2008.
- Русские мореходы в Ледовитом и Тихом океанах:** сб. док. о великих рус. географ. открытиях на Сев.-Вост. Азии в XVII веке. – М.; Л.: Изд-во Главсевморпути, 1952. – 385 с.
- Русские на Индигирке** // Топографический и геодезический журнал. – СПб., 1910. – № 11. – С. 70–166.
- Русские старожилы Сибири:** историко-антропологический очерк. – М.: Наука, 1973. – 189 с.
- Русский календарно-обрядовый фольклор** Сибири и Дальнего Востока: песни, заговоры. – Новосибирск: Наука, 1997. – 605 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; т. 13).
- Русский праздничный костюм** Пермской земли: этнографические очерки. – Пермь: Б.и., 2012. – 102 с.
- Русский Север:** ареалы и культурные традиции. – СПб.: Наука, 1992. – 272 с.
- Русский Север:** этническая история и народная культура XII–XX веков. – М.: Наука, 2001. – 848 с.
- Русский эротический фольклор.** Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки. – М.: Ладомир, 1995. – 644 с.
- Рябков П.** Полярные страны Сибири: заметки и наблюдения в Колымском округе // Сибирский сборник: прилож. к «Восточному обозрению». – СПб.: Б.и., 1887. – С. 1–42.
- Сарычев Г.А.** Путешествие по северо-восточной части Сибири, Ледовитому морю и Восточному океану. – М.: Гос. изд-во географ. лит., 1952. – 325 с.
- Сафронов Ф.Г.** Ссылка в Восточную Сибирь в XVII веке. – Якутск: Кн. изд-во, 1967. – 96 с.
- Сафронов Ф.Г.** Русское население побережья Ледовитого океана в XVIII – начале XX вв. // История рабочего класса, крестьянства и интеллигенции национальных районов Сибири: тез. докл. и сообщ. науч. конф. – Улан-Удэ: Б.и., 1971. – С. 69–74.
- Сафронов Ф.Г.** Русские на северо-востоке Азии в XVII – середине XIX в.: управление, служилые люди, крестьяне, городское население. – М.: Наука, 1978. – 258 с.
- Сафронов Ф.Г.** Русские промыслы и торги на северо-востоке Азии в XVII – середине XIX в. – М.: Наука, 1980. – 142 с.
- Сахаров И.П.** Сказания русского народа, собранные И.П. Сахаровым. – М.: Худож. лит., 1990. – С. 165.
- Святочные игрища** Белозерья. Колядки. Подблюдные песни. – Вологда: Изд. Обл. науч.-метод. центра народ. творчества, 1996. – 43 с.
- Седов В.В.** Восточные славяне в VI–XIII вв. – М.: Наука, 1982. – 327 с.
- Седов Г.Я.** Путешествие на Колыму в 1909 г. // Записки по гидрографии. – Б.м.: Б.и., 1917. – Т. 41, вып. 2–3. – С. 262–326.
- Сильницкий А.П.** Поездка в Камчатку и на реку Анадырь // Вопросы истории Камчатки. – Петропавловск-Камчатский: Холд. комп. «Новая книга», 2011. – Вып. 5. – С. 39–92.

- Симаков Г.Н.** Игры народные // Народные знания. Фольклор. Народное искусство. – М.: Наука, 1991. – С. 47–49.
- Сказание** о построении обыденного храма в Вологде «во избавление от смертоносной язвы». – М., 1893. – 21 с. – Оттиск из: Чтения в о-ве истории и древностей российских при Моск. ун-те (ЧОИДР). – 1893. – Кн. 3, отд. II. – С. 1–21.
- Скубневский В.А.** 150 лет со времени отмены крепостного права на Алтае // Алтайский край 2011: календарь знаменательных и памятных дат. – Барнаул: Б.и., 2011.
- Славянские древности:** этнолингвистический словарь. – М.: Междунар. отношения, 1995. – Т. 1. – 634 с.; 1999. – Т. 2. – 704 с.; 2004. – Т. 3. – 693 с.
- Словарь вологодских говоров.** А–Г. – Вологда: Вологод. гос. пед. ин-т, 1983. – 143 с.
- Словарь вологодских говоров.** К–М. – Вологда: Вологод. гос. пед. ин-т, 1989. – 92 с.
- Словарь вологодских говоров.** О–П. – Вологда: Вологод. гос. пед. ин-т, 1993. – 122 с.
- Словарь русских говоров** Новосибирской области. – Новосибирск: Наука, 1979. – 605 с.
- Словарь русского языка IX–XVII вв.** – М.: Наука, 1977. – Вып. 4. – 404 с.
- Словарь русского языка XVIII в.** – Л.: Наука, 1991. – Вып. 6. – 256 с.
- Соколов И.** Сузунская миллионщина. – Новосибирск: Новосиб. кн. изд-во, 1986. – 238 с.
- Соколова В.К.** Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX – начало XX в. – М.: Наука, 1979. – 285 с.
- Сокольников Н.П.** Болезни и рождение человека в селе Марково на Анадыре // Этнографическое обозрение. – М., 1912. – № 3–4. – С. 71–172 с.
- Соловьева А.Н.** Этничность и культура: проблемы дискурс-анализа. – Архангельск: Помор. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова, 2009. – 231 с.
- Соловьева Е.И., Березина Т.И.** Игра как один из обязательных компонентов трудового воспитания в крестьянской семье Сибири эпохи капитализма // Община и семья в сибирской деревне. XVIII – начало XX в. – Новосибирск: Изд-во НГПИ, 1989. – С. 51.
- Соловьева М.Р.** Семантика современных устных рассказов русских старожилов Восточной Сибири о разрушении деревень // Народная культура Сибири: мат-лы XII науч.-практ. семинара Сиб. регион. вуз. центра по фольклору. – Омск: ОмГПУ, 2003. – С. 219–222.
- Страницы истории** земли кежемской. – Козьмодемьянск: Бизнеспрессинформ, 2007. – 264 с.
- Строгова Е.А.** Русское население Якутии в XVIII в. (историко-демографическое исследование): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Якутск: Б.и., 2004. – 25 с.
- Суперанская А.В.** Имя через века и страны. – М.: Наука, 1990. – 190 с.
- Сусачок-сучок:** традиционный фольклор язывинских пермяков. – Пермь: Перм. гос. пед. ун-т, 2006. – Ч. 1: Прозаические жанры. – 60 с.
- Суслова А.В., Суперанская А.В.** О русских именах. – Л.: Лениздат, 1991. – 220 с.
- Терещенко А.В.** История культуры русского народа. – М.: Эксмо, 2007.
- Тихоницкая Н.Н.** Русская народная игра «Просо сеяли» // СЭ. – 1938. – № 1. – С. 145–166.
- Тишков В.А.** Культурный смысл пространства // Этнографическое обозрение. – 2004. – № 1.
- Толстая С.М.** Солнце играет // Славянский и балканский фольклор. – М.: Наука, 1981. – С. 8–11.
- Толстой Н.И.** Заметки по славянской демонологии. 3. Откуда название *шуликун*? // Восточные славяне: языки, история, культура. – М.: Наука, 1985. – С. 278–286.
- Томск в XVII веке:** мат-лы для истории города. – Б.м.: Б.и., Б.г. – 169 с.
- Томские губернские ведомости.** – 1874. – № 40. – С. 5–7.

- Трифонов А.** Заметки о Нижне-Колымске // Изв. Сиб. отд. ИРГО. – Иркутск: Б.и., 1872. – Т. 3, № 3. – С. 160–167.
- Трушкова И.Ю.** Традиционная культура русского населения Вятского края в XIX – начале XX вв. (система жизнеобеспечения). – Киров: Изд-во Вят. гос. ун-та, 2003. – 721 с.
- У Спаса на погосте:** история северной деревни. – Вологда: Изд-во «МДК», 2002. – 138 с.
- Успенский Б.А.** Филологические разыскания в области славянских древностей. Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. – М.: Изд-во МГУ, 1982. – 248 с.
- Федосюк Ю.А.** Русские фамилии: популярный этимологический словарь. – М.: Флинта; Наука, 2002. – 238 с.
- Фетисова Л.Е.** Традиционная русская культура на северо-востоке Азии // Русская Америка и Дальний Восток (конец XVIII в. – 1867 г.). – Владивосток: Б.и., 2001. – С. 305–310.
- Филимонов Е.С.** Экономический быт государственных крестьян и инородцев северо-западной Барабы или Спасского участка Каинского округа Томской губернии. – СПб.: Б.и., 1892. – 212 с.
- Флоренский П.А.** Имена. – М.: Купина, 1993. – 319 с.
- Фольклор Русского Устья** / Сост. С.Н. Азбелев, Г.Л. Венедиктов, Н.А. Габышев и др. – Л.: Наука, 1986. – 382 с.
- Фролова А.В.** Русский праздник: традиции и инновации в праздниках Архангельского Севера XX – начала XXI в. – М.: Феория, 2010. – 152 с.
- Фурсова Е.Ф.** Новогодние праздники и обряды чалдонов Чаусской волости // Населенные пункты Сибири: опыт исторического развития (XVII – начало XX в.). – Новосибирск: Изд. Ассоц. сиб. и дальневост. городов, 1992. – С. 102–119.
- Фурсова Е.Ф.** Традиционная одежда русских крестьян-старожилов Верхнего Приобья (конец XIX – начало XX в.). – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1997. – 150 с.
- Фурсова Е.Ф.** Одежда жизненного пути // Гуманитарные науки в Сибири. – 1998а. – № 3. – С. 86–92.
- Фурсова Е.Ф.** Этнокультурный облик первопоселенцев Верхнего Приобья (сравнительно-этнографическое исследование по материалам традиционной одежды) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1998б. – Т. IV. – С. 465–470.
- Фурсова Е.Ф.** Местные съезжие праздники в Приобье (конец XIX – начало XX века) // Обзорение результатов лабораторных исследований археологов и этнографов Сибири и Дальнего Востока в 1994–1996 годах. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2000. – С. 206–211.
- Фурсова Е.Ф.** Разрушение православных храмов и состояние народной праздничной культуры в Приобье. 1920–1950-е гг. // Русские старожилы и переселенцы Сибири в историко-этнографических исследованиях / Отв. ред. Ф.Ф. Болонев, Е.Ф. Фурсова. – Новосибирск: Агро, 2002. – С. 41–70.
- Фурсова Е.Ф.** Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2003. – Ч. 2. – 268 с.
- Фурсова Е.Ф.** Традиционная медицина и лечебная практика крестьян Приобья, Барабы и Кулунды // Проблемы трансмиссии и бытования этнокультурных традиций славянского населения Сибири XVIII–XX вв. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2005. – С. 105–124.

- Фурсова Е.Ф.** Русский Север и Западная Сибирь: анализ традиционной календарной обрядности XX века // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2011. – С. 344–348.
- Фурсова Е.Ф.** Этнографическая характеристика старожилов Колыванского района Новосибирской области по данным полевых исследований 1989–1990 гг. // Освоение и развитие Западной Сибири в XVI–XX вв. – Новосибирск: СибПринт, 2013. – С. 191–196.
- Фурсова Е.Ф., Голомянов А.И., Фурсова М.В.** Старообрядцы Васюганья: опыт исследования межкультурных взаимодействий конфессионально-этнографической группы. – Новосибирск: Агро-Сибирь, 2003. – 276 с.
- Фурсова Е.Ф., Любимова Г.В., Жигунова М.А. и др.** Православные традиции в народной культуре восточных славян Сибири и массовые формы религиозного сознания XIX–XX вв. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2006. – 244 с.
- Хрестоматия** сибирской русской народной песни / Сост. В.И. Байтуганов, Т.Ю. Мартынова. – Новосибирск: Книжница, 2001. – 120 с.
- Худяков И.А.** Краткое описание Верхоянского округа. – Л.: Наука, 1969. – 438 с.
- Цивьян Т.В.** Дом в фольклорной модели мира (на материалах балканских загадок) // Труды по знаковым системам. – Тарту: Б.и., 1978. – Т. 10. – С. 65–85.
- Цивьян Т.В.** К мифологической интерпретации восточнороманского колядного текста «Плугушор» // Славянский и балканский фольклор. – М.: Б.и., 1984.
- Цыперович Г.** За полярным кругом (десять лет ссылки в Колымске). – СПб.: Б.и., 1907. – 283 с.
- Чагин Г.Н.** Культура и быт русских крестьян Среднего Урала в середине XIX – начале XX века (этнические традиции материальной культуры). – Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 1991. – 112 с.
- Чагин Г.Н.** Мировоззрение и традиционная обрядность русских Среднего Урала в середине XIX – начале XX века. – Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 1993. – 184 с.
- Чагин Г.Н.** Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI – первой половине XIX в. – Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 1995. – 364 с.
- Чарина О.И.** Былина о Тите Харафонтьевиче, записанная Д.И. Меликовым в Нижнеколымском крае Якутской области в 1893 году // Сибирский филологический журнал. – 2011. – № 3. – С. 35–45.
- Чекалов А.К.** Народная деревянная скульптура Русского Севера. – М.: Искусство, 1974. – 191 с.
- Череповец:** краевед. альманах. – Вологда: «Русь» ВГПУ, 1996. – Вып. 1. – 384 с.
- Черных А.В.** Этнический состав населения и особенности расселения в Южном Прикамье в XVI – первой четверти XX в. // Этнические проблемы регионов России: Пермская область. – М.: Б.и., 1998. – С. 39–113.
- Черных А.В.** Русский народный календарь в Прикамье: праздники и обряды конца XIX – середины XX в. – Пермь: Пушка, 2006. – Ч. I: Весна, лето, осень. – 368 с.; 2007. – Ч. II: Зима. – 368 с.
- Чеснов Я.В.** По страницам работ С.А. Токарева о происхождении и ранних формах религии // СЭ. – 1999. – № 5.
- Чикачев А.Г.** Русское старожильческое население реки Индигирки // История и культура народов Северо-Востока СССР: мат-лы 3 сес. Дальневост. ист. чт. по проблемам ист. Северо-Востока СССР. – Владивосток: Изд-во ДВНЦ АН СССР, 1976. – С. 228–231.
- Чикачев А.Г.** Русские на Индигирке: историко-этнографический очерк. – Новосибирск: Наука, 1990. – 190 с.

- Чикачев А.Г.** Краеведческие очерки. – Якутск: НИПК «Саха-полиграфиздат», 1994. – 84 с.
- Чистов К.В.** Народные традиции и фольклор. – Л.: Наука, 1986. – 304 с.
- Чистов К.В.** Проблемы этнографического и фольклорного изучения Северо-Запада СССР // Этнографические исследования Северо-Запада СССР: традиции и культура сельского поселения. Этнография Петербурга. – Л.: Б.и., 1977. – С. 5–10.
- Чистов К.В.** Русская народная утопия: генезис и функции социально-утопических легенд. – СПб.: Б.и., 2003.
- Чичеров В.И.** Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX веков. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – 235 с.
- Швецов С.П.** Материалы по исследованию мест водворения переселенцев в Алтайском округе. Результаты статистического исследования в 1894 г. – Барнаул: Б.и., 1899. – № 11, вып. II: Описание переселенческих поселков. – 17 с.
- Швецов С.П.** Сибирь: кто в ней живет и как живет. Беседы о «сибирских вольных» землях и переселении на них. – СПб.: Печатня Т-ва «Ш. Буссель Н-ки», 1909. – 64 с.
- Швецов С.П.** Очерк Сургутского края // Югра. – 1992. – Вып. 5. – С. 29–36; Вып. 6. – С. 29–35.
- Шелегина О.Н.** Адаптация русского населения в условиях освоения территории Сибири (историко-этнографические аспекты. XVII–XX вв.): учеб. пособ. – М.: Логос, 2001. – Вып. 1. – 184 с.:
- Шелегина О.Н.** Адаптация русского населения в условиях освоения территории Сибири (социокультурные аспекты. XVIII – начало XX в.): учеб. пособ. – М.: Логос, 2002. – Вып. 2. – 160 с.
- Шелегина О.Н.** Адаптационные процессы в культуре жизнеобеспечения русского населения Сибири в XVIII – начале XX века: к постановке проблемы. – Новосибирск: Сиб. науч. книга, 2005. – 192 с.
- Шергин Б.В.** Поэтическая память. – М.: Сов. Россия, 1978. – 123 с.
- Шерстобоев В.Н.** Илимская пашня: в 2-х т. – Иркутск: Иркут. кн. изд-во, 2001. – Т. 1. – 598 с.
- Шестьдесят лет назад Сузун стал рабочим поселком** // Новая жизнь. – 1999. – № 6 (8606). – с. 8.
- Школкин П.** Хозяйственно-статистическое описание Бурлинской волости // Журнал заседаний Моск. общ-ва сельск. хоз-ва. – 1863. – Кн. 1. – С. 35–50.
- Шуб Т.А.** Старожилое русское население низовьев Индигирки // Тр. Второго всерос. географ. съезда. – М.: Изд-во АН СССР, 1949. – Т. 3. – С. 25–27.
- Шуб Т.А.** Былины русских старожилов низовьев реки Индигирки // Русский фольклор: мат-лы и исследования. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. – Т. 1. – С. 207–238.
- Шуб Т.А.** Исторические песни из Русского Устья // Русский фольклор. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. – Т. 3. – С. 351–365.
- Шунков В.И.** Очерки по истории колонизации Сибири в XVII – начале XVIII веков. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1946. – 228 с.
- Шунков В.И.** Основные проблемы изучения истории Сибири XVII – XIX вв. – М.: Б.и., 1960. – 15 с.
- Щеглова Т.К.** Ярмарки юга Западной Сибири в XIX – начале XX в. – Барнаул: Изд-во АГУ, 2001. – 500 с.
- Щетинин Л.М.** Имена и названия. – Ростов-на-Дону: Изд-во Ростов. гос. ун-та, 1968. – 215 с.

- Щетинин Л.М.** Русские имена. – Ростов-на-Дону: Изд-во Ростов. гос. ун-та, 1975. – 252 с.
- Элерт А.Х.** Новые материалы по истории чукчей в первой половине XVIII в. // Изв. СО АН СССР. Сер.: Ист., философ. и филология. – Новосибирск: Изд-во СО АН СССР, 1991. – Вып. 3. – С. 27–30.
- Энгельгардт А.П.** Русский Север: путевые записки. – СПб.: Б.и., 1897. – 258 с.
- Этнография восточных славян:** очерки традиционной культуры. – М.: Наука, 1987. – 557 с.
- Этнография русского крестьянства Сибири.** XVII – середина XIX в. – М.: Наука, 1981. – 269 с.
- Южанина Н.С.** Социокультурная адаптация в межэтнических взаимодействиях. – М.: МИИТ, 2009. – 273 с.
- Ядринцев Н.М.** Поездка по Западной Сибири и в Горный Алтайский округ // Записки Зап.-Сиб. отд. ИРГО. – 1880. – Кн. II.
- Ядринцев Н.М.** На чужой стороне (из нравов поселенцев в Сибири) // Литературное наследство Сибири. – Новосибирск: Зап.-Сиб. кн. изд-во, 1979. – Т. 4. – С. 64–110.
- Ядринцев Н.М.** Судьба сибирской поэзии и старинные поэты Сибири // Литературное наследство Сибири. – Новосибирск: Зап.-Сиб. кн. изд-во, 1980. – Т. 5. – С. 80–94.
- Яницкий Н.Ф.** Северно-русская часовня в конце XVII века (по переписи часовен 1692 г.) // Юбилейный сб. ист.-этнограф. кружка при Имп. ун-те св. Владимира. – Киев: Б.и., 1914. – С. 123–143.
- Кулишић Ш., Петровић Ж., Пантелић Н.** Српске митолошки ріечник. – Белград, 1970. – С. 61–74.
- Permilovskaya A.** Kimzha: New Prospects for Creating the Open Air Museum «in situ» in the Russian North // Conference Report 22th Conference 2005 of Association of European Open Museums. – Turku: Provincial Museum, 2007. – P. 88–95.
- Permilovskaya A.** Rural Cultural Landscape of Russia as Object of Heritage (Wiejski krajobraz kulturowi Rosji jako element dziedzictwa) // Contemporary Rural Landscape / Ed. by R. Cielatkowska, J. Poczobut. – Tuchula: Publishing House of the University of Environmental Managementa, 2011. – P. 126–132.

Приложение 1

СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ

- Абгольц (Сидорова) В.А.*, 1946 г.р., д. Болтурино Кежемского района Красноярского края.
- Агарина Анисья Андреевна*, 1899 г.р., д. Мереть Сузунского района Новосибирской области. Деды и родители – сибиряки (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/2. Л. 31, 33 об.).
- Агарина Анастасия Семеновна*, 1899 г.р., с. Верх-Сузун Сузунского района Новосибирской области (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/1. Л. 39).
- Бархатова Евгения Николаевна*, 1921 г.р., д. Нижний Сузун Новосибирской области (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/1. Л. 10 об.).
- Бахарева Наталья Федоровна*, 1906 г.р., р.п. Сузун Новосибирской области (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1995/13. Л. 19 об. – 25).
- Бекишева Клавдия Максимовна*, 1917 г.р., д. Чинявино Усть-Таркского района Новосибирской области.
- Брюханова Г.Г.*, 1952 г.р., г. Кодинск Кежемского района Красноярского края.
- Бурцева Клавдия Алексеевна*, 1927 г.р., д. Плоское Сузунского района Новосибирской области. Сейчас проживает в д. Факел Искитимского района Новосибирской области. Сибирячка-сирота, воспитанная в украинской семье (Фурсова Е.Ф., ПМА. 2003/26. Л. 42 об.).
- Быкова Н.И.*, 1943 г.р., д. Проспихино Кежемского района Красноярского края.
- Веселова (Кондратьева) Настасья Савельевна*, 1925 г.р., г. Старая Русса Новгородской области. Приехала в с. Тогучин Новосибирской области во время войны (Фурсова Е.Ф., ПМА. 2003. № 50. Л. 2).
- Воробьева Елизавета Семеновна*, 1915 г.р., д. Шепелёво Большедворского сельсовета Череповецкого района Вологодской области (Фурсова Е.Ф., ПМА. 2011. Л. 58).
- Гладченко (Светоносова) Акулина Евдокимовна*, 1917 г.р., д. Нижний Сузун Новосибирской области (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/1. Л. 16 об.).
- Глушаев Михаил Васильевич*, 1925 г.р., д. Сосновка Маслянинского района Новосибирской области. Родители приехали с Гатчины, работали в г. Санкт-Петербурге (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1989. № 17. Л. 62 об.).
- Гнутов Тимофей Титович*, 1929 г.р., с. Северное Новосибирской области.
- Голомянова (Кувылёва) Людмила Петровна*, 1927 г.р., д. Шепелёво Большедворского сельсовета Череповецкого района Вологодской области (Фурсова Е.Ф., ПМА. 2011).
- Гуляева Анастасия Ивановна*, 1929 г.р., д. Старобибеево Болотнинского района Новосибирской области. Отец родился в Пермской губернии в 1903 г., а мать – в Минской губернии в 1908 г. (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1989/16. Л. 3 об.).

- Гуренова Евдокия Дмитриевна*, 1911 г.р., д. Нижний Сузун Новосибирской области. Крестилась в д. Малышево. Родители и деды – сибиряки (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/1. Л. 11).
- Дедюхина (Быкова) Любава Петровна*, 1907 г.р., д. Верх-Сузун Сузунского района Новосибирской области. Родители приехали из г. Барнаула (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/1. Л. 45).
- Дружининская (Мезенева) Мария Ивановна*, 1936 г.р., г. Великий Устюг (Фурсова Е.Ф., ПМА. 2011).
- Евлевская Александра Васильевна*, 1916 г.р., д. Тараданово Сузунского района Новосибирской области (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/1. Л. 81).
- Егоров Алимпий Федорович*, д. Бергуль Северного района Новосибирской области.
- Железнов Николай Платонович*, 1920 г.р., д. Тараданово Сузунского района Новосибирской области. Дед отца был каторжником («злоумышленником»). Их звали «чалдонами», как переселенцев с Чала и Дона. «Прозвище это капитально не нравилось» (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/2. Л. 27 об.).
- Жигулева Феодосья Федоровна*, 1897 г.р., д. Старобибеево Болотнинского района Новосибирской области. Отец родился в Вятской губернии, мать – в д. Балты Новосибирской области (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1989/16. Л. 6).
- Жилкина Анна Ивановна*, 1906 г.р., д. Каргополово Сузунского района Новосибирской области. «Тятя приехал в 1908 году из Тверской губернии» (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/2. Л. 19 об.).
- Каменский И.И.*, 1950 г.р., д. Проспихино Кежемского района Красноярского края.
- Карпова (Шушакова) Клавдия Яковлевна*, 1911 г.р., д. Юдиха Тюменцевского района Алтайского края. Вышла замуж, после чего жила в д. Каргополово Сузунского района Новосибирской области. Из старообрядцев (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/2. Л. 10).
- Кетова (Каменева) Раиса Антоновна*, 1910 г.р., д. Верх-Ирмень Ордынского района Новосибирской области. В детстве ее привезли из Вологодской губернии в д. Рогали Ординской волости (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1992/25. Л. 16 об.).
- Кириухин В.И.*, 1950 г.р., д. Проспихино Кежемского района Красноярского края.
- Киселева Александра Васильевна*, 1911 г.р., д. Спирино Ординской волости Барнаульского уезда. Родители приехали из д. Сосновка Макарьевского уезда Костромской губернии (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1999/6. Л. 68).
- Клочихина Анна Трофимовна*, 1924 г.р., д. Мереть Сузунского района Новосибирской области. Родители и деды – старожилы (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/2. Л. 32).
- Клочихина Клавдия Александровна*, с. Мереть Сузунского района Новосибирской области. «Мы извечные тут, сроду мы тут» (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/1. Л. 78 об.).
- Клочихина Нина Николаевна*, 1920 г.р., д. Мереть Сузунского района Новосибирской области (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/1. Л. 74).
- Клочихина Ольга Ивановна*, 1924 г.р., д. Мереть Сузунского района Новосибирской области. Из старообрядцев (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/1. Л. 79 об.).
- Козлова Мария Алексеевна*, 1916 г.р., д. Большой Двор Череповецкого района Вологодской области (Фурсова Е.Ф., ПМА. 2011).

- Колпакова С.В.*, 1964 г.р., д. Климино Кежемского района Красноярского края.
- Кондратова (Жилкина) Анна Ивановна*, 1906 г.р., д. Каргополово Сузунского района Новосибирской области. Родители приехали из Тверской губернии (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/2. Л. 19 об.).
- Королева Мария Андреевна*, 1909 г.р., д. Старобибеево Болотнинского района Новосибирской области. Отец родился в Вятской губернии, мать – в д. Балты Новосибирской области (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1989/16. Л. 7).
- Красавина Е.И.*, г. Тотьма Вологодской области (Фурсова Е.Ф., ПМА. 2011).
- Кревин Н.И.*, 1931 г.р., д. Паново Кежемского района Красноярского края. Сейчас проживает в г. Козинске Кежемского района Красноярского края.
- Кручинина Мавра Кузьминична*, 1904 г.р., д. Зудово Болотнинского района Новосибирской области. По материнской линии родственники – выходцы из Вятской губернии («мать вятская сирота»), а по отцовской – из Калужской губернии (в 1830-х гг.) Вышла замуж в семью пермских переселенцев (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1993/16. Л. 58 об., 69 об.).
- Кувылёва Людмила Петровна*, д. Шепелёво Большедворского сельсовета Череповецкого района Вологодской области (Фурсова Е.Ф., ПМА. 2011).
- Кузнецова (Санькова) Антониды Евстафьевны*, 1911 г.р., д. Нижний Сузун Сузунского района Новосибирской области. Отец – местный, а мать – из д. Поротниково (Чируха) Новосибирской области (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/1. Л. 25).
- Кузнецова (Ламанова) Мария Семеновна*, 1908 г.р., д. Нижний Сузун Сузунского района Новосибирской области. Родители – местные (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/1. Л. 23).
- Кузьминых А.А.*, 1911 г.р.
- Кулакина Евдокия Ильинична*, 1932 г.р., пос. Сузун Новосибирской области. Родители из с. Нижняя Чуманка Баевского района Алтайского края. Коренная сибирячка (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/2. Л. 24).
- Кулаков И.Д.*, 1938 г.р., д. Чадобец Кежемского района Красноярского края.
- Кулаков Н.В.*, 1941 г.р., д. Чадобец Кежемского района Красноярского края.
- Курлова (Филимонова) Анна Николаевна*, 1924 г.р., д. Бажинск Маслянинского района Новосибирской области. Родилась в д. Горяевка Залесовского района Алтайского края. Родственники по матери – вятские переселенцы Шулёвы («Маму годовушку привезли с Вятки, из с. Пунгино»), а по линии отца – пермские.
- Кушмерешкин Герасим Артемович*, 1929 г.р., д. Зудово Болотнинского района Новосибирской области. Родители по отцу – сибиряки (дед кыряковский), а по матери – из Пермской области. Деды были старообрядцами из Горной Шории.
- Локтионова (Сокольников) В.С.*, 1936 г.р., д. Проспихино Кежемского района Красноярского края. Сейчас проживает в г. Козинске Кежемского района Красноярского края.
- Майзингер С.*, с. Северное Новосибирской области.
- Макарова (Тимошенко) Любовь Николаевна*, 1929 г.р., д. Чупино Маслянинского района Новосибирской области. Деды по линии матери (Лыткины) приехали во время Гражданской войны из Вятской губернии, а по линии отца – из Соликамского уезда Пермской губернии (бежали от репрессий).

- Маркова Августа Артемьевна*, 1922 г.р., д. Верх-Сузун Сузунского района Новосибирской области. Деды и родители – сибиряки (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/1. Л. 27 об.).
- Митиненко М.Г.*, 1952 г.р., д. Климино Кежемского района Красноярского края.
- Михеева Татьяна Яковлевна*, 1928 г.р., д. Малышево Сузунского района Новосибирской области. Из старообрядцев (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/1. Л. 54).
- Могутова Ф.А.*, д. Верх-Тарка Кыштовского района Новосибирской области.
- Морозова Екатерина Фаддеевна*, 1900 г.р., д. Сушиха Ординской волости Барнаульского уезда Томской губернии. Родители из Вологодской губернии (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1990).
- Муровцева (Ламанова) Таисья Алексеевна*, 1910 г.р., д. Тараданово Сузунского района Новосибирской области. Родителей привезли в детстве из Нижнедевицкой волости Воронежской губернии (примерно в 1880 – начале 1890-х гг.). Проживала в пос. Сузун (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/1. Л. 7).
- Некрасова Анфиса (Феклиста) Андреевна*, 1910 г.р., д. Малышево Сузунского района Новосибирской области. Из старообрядцев (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/1. Л. 55 об.).
- Некрасова (Малетина) Евдокия Михайловна*, 1921 г.р., д. Зорино Сузунского района Новосибирской области. Отец родом из д. Верх-Аллак Алтайского края, а мать (Казанцева) – из д. Каргополово Сузунского района Новосибирской области; свекры – из д. Юдиха Алтайского края (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/2. Л. 11).
- Округина (Карнаухова) В.П.*, 1951 г.р., с. Фролово Кежемского района Красноярского края.
- Олеш (Черноусова) В.И.*, 1961 г.р., д. Болтурино Кежемского района Красноярского края.
- Осипов Сергей Григорьевич*, д. Бергуль Северного района Новосибирской области.
- Ощепков М.А.*, 1920 г.р., с. Крутиха Бурлинской волости. Из старообрядцев.
- Палютин И.О.*, 1935 г.р., д. Огурцово Новосибирского района Новосибирской области. Родители приехали в 1909 г. из Архангельской губернии (Фурсова Е.Ф., ПМА. 2001).
- Панов Никифор Иванович*, 1895 г.р., д. Верх-Сузун Сузунского района Новосибирской области. Потомственный «бергал» (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/1. Л. 38).
- Панова (Макарова) А.П.*, 1952 г.р., с. Кежма Кежемского района Красноярского края. Сейчас проживает в г. Козинске Кежемского района Красноярского края.
- Паришкова Александра Степановна*, 1912 г.р., д. Усть-Луковка Ординской волости Барнаульского уезда. Родители приехали из Вологодской губернии.
- Пестерева Евдокия Андреевна*, 1902 г.р., д. Мереть Сузунского района Новосибирской области. Родители и деды – «сибиряки, с Ини» (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/2. Л. 35).
- Пителина Евдокия Николаевна*, 1915 г.р., д. Мало-Малышевка Сузунского района Новосибирской области. Мать и отец родом из Орловской губернии (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/1. Л. 14).
- Попова Анна Ивановна*, 1914 г.р., д. Малышево Сузунского района Новосибирской области. «Бабушка из Расей, из Симбирской губернии, мать тут родилась, отец тоже расейский» (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/1. Л. 62 об.).

- Портнягин Михаил Маркович*, 1920 г.р., д. Мереть Сузунского района Новосибирской области. Коренной сибиряк (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/1. Л. 66 об.).
- Ромадинова Софья Михайловна*, 1900 г.р., д. Сушиха Ординской волости Барнаульского уезда Томской губернии. Родители приехали из Вологодской губернии (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1989, 1990).
- Рукоусева (Изовских) Н.Г.*, 1917 г.р., д. Климино Кежемского района Красноярского края.
- Санькова (Кузнецова) Антонида Евстафьевна*, 1912 г.р., д. Нижний Сузун Сузунского района Новосибирской области. Прапрадеды по отцу родом из с. Богатского Алтайского края, отец – местный, а мать – из д. Чирухи (Поротниковой) (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/1. Л. 25).
- Сильницкая (Хмелинина) Вера Павловна*, 1921 г.р., д. Елбань Маслянинского района Новосибирской области. Родители приехали в 1913 г. из «Великоустыинского уезда» Вологодской губернии (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1989. № 17. Л. 77).
- Симакова Ольга Павловна*, 1902 г.р., д. Старобибеево Болотнинского района Новосибирской области. В трехлетнем возрасте привезли из Костромской губернии (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1989/16. Л. 2).
- Ситникова Ульяна Артамоновна*, 1914 г.р., с. Маслянино Новосибирской области. Родилась в старообрядческой семье в д. Александровка Маслянинского района Новосибирской области. Родители приехали из Вятской губернии.
- Сотникова (Зыкова) Мария Семеновна*, 1907 г.р., д. Тараданово Сузунского района Новосибирской области. Считает себя «коренной сибирячкой». Из старообрядцев (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/1. Л. 87 об.; 1991/2. Л. 1).
- Сотникова Ульяна Артамоновна*, 1914 г.р., д. Александровка Никоновской волости (Маслянинский район Новосибирской области). Родители родом из Вятской губернии (приехали примерно в 1880 г.). Кержачка.
- Степанова (Попова)*, пос. Маслянино Новосибирской области. Отец родился в Калужской губернии, а мать – в Вятской губернии (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1992/25. Л. 53).
- Страшикова (Ведунова) В.В.*, 1942 г.р., д. Чадобец Кежемского района Красноярского края.
- Страшикова (Кулакова) Е.В.*, 1935 г.р., д. Чадобец Кежемского района Красноярского края.
- Строганов Сергей Егорович*, 1904 г.р., д. Верх-Сузун Сузунского района Новосибирской области. Родители привезли из Курской губернии в 1912 г. (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/1. Л. 41)
- Тихонов А.С.*, 1910 г.р.
- Толова (Симакова) Ольга Павловна*, 1902 г.р. Родители привезли в 1905 г. из Костромской губернии (фамилия матери *Поплавухина*) (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1989. № 16. Л. 2).
- Топоркова Варвара Васильевна*, 1910 г.р., с. Маслянино Новосибирской области. Родилась в г. Котельники Вятской губернии, откуда уехала в 1930 г. и ни разу там больше не была (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1993/25. Л. 61).

- Усольцева (Полонина) Мария Алексеевна*, 1898 г.р., д. Малышево Сузунского района Новосибирской области. Деда и родители – сибиряки (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/1. Л. 59).
- Феклѣнкова Анастасия Сергеевна*, 1929 г.р., д. Листвянка Топкинского района Кемеровской области. Привезли в детстве из д. Шепелево Череповецкого уезда Вологодской губернии (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1997. № 30. Л. 26).
- Фомина (Паришкова) Анна Степановна*, 1907 г.р., д. Усть-Луковка Ординской волости Барнаульского уезда Томской губернии. Родители по материнской линии приехали из Вологодской губернии, а по отцовской – из Курской губернии (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1993. № 27).
- Фурсова Лидия Трофимовна*, 1920 г.р., д. Верх-Сузун Сузунского района Новосибирской области. Родилась в с. Оленево Семеновского уезда Нижегородской губернии. Предки по мужу (Фурсовы) родом из Костромской губернии. Из старообрядцев (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/1. Л. 26 об.).
- Харашута Н.А.*, д. Ивановка Баганского района Новосибирской области.
- Чанова (Усольцева) Мария Васильевна*, 1913 г.р., д. Мереть Сузунского района Новосибирской области. Деда и родители – «челдоны». Родственники по материнской линии из д. Малышевой; мать вышла замуж в д. Каргополово (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/2. Л. 40 об.).
- Черепанов Александр Никандрович*, 1913 г.р., д. Старобибеево Болотнинского района Новосибирской области. Родители приехали из Вятской губернии в соседнюю д. Вятский Камешек.
- Ческидова Анна Денисовна*, 1915 г.р., д. Малышево Сузунского района Новосибирской области (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/1. Л. 63 об.).
- Царева Анастасия Васильевна*, 1904 г.р., родилась в д. Петрянка Сольвычегодского уезда Архангельской губернии. Привезли в четырехмесячном возрасте в д. Верх-Алеус Ординской волости Барнаульского уезда Томской губернии (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1992. № 23. Л.15 об.; № 33а. Л. 5).
- Цивилева Эмилия Андреевна*, директор краеведческого музея пос. Сузун Новосибирской области.
- Цопина (Данилова) Евдокия Ивановна*, 1915 г.р., д. Тараданово Сузунского района Новосибирской области. Из старообрядцев (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/1. Л. 82).
- Шишова (Ельсина) Елена Никитична*, 1904 г.р., д. Малышево Сузунского района Новосибирской области. Считает себя коренной сибирячкой (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/1. Л. 57 об.).
- Юшкова (Ярославцева) Устинья Степановна*, 1895 г.р., д. Мереть Сузунского района Новосибирской области. Деда и родители – сибиряки (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/2. Л. 39 об.; 1991/4. Л. 17).
- Якушева Агафья Михайловна*, 1891 г.р., д. Мереть Сузунского района Новосибирской области. Родители приехали из Симбирской губернии, а родилась она в д. Малышево. Замуж выходила в 1918 г. за «тамбовского расейского» (Фурсова Е.Ф., ПМА. 1991/2. Л. 34).

Приложение 2

П.Ф. Пирожков

СЛОВАРЬ СИБИРСКОГО СТАРОЖИЛЬЧЕСКОГО ГОВОРА¹

АЗЯМ – верхняя мужская одежда халатного покроя, без подкладки из домотканого крестьянского сукна; то же, что *зипун, армяк*.

АРГУЖЕМ – скопом, кучей, беспорядочной толпой.

АРАРАШИТЬ – без нужды лезть куда-то, надоедать; делать ненужное, болтать несвязное.

БАЕРАК, БУЕРАК – обрыв, овраг; промоина в берегах оврага.

БАЗЛАТЬ – кричать шумно и громко; распоряжаться; орать во все горло.

БАЙДОН – деревянная колотушка весом до десяти килограммов.

БАСЕИ – женские наряды: бусы, гребенки, ленты и др.

БАСКОЙ – красивый, видный, пригожий, опрятный.

БАСТРИК – рычаг, лесина толще оглобли, метра четыре длиною, для зажатия в возу сена, соломы, снопов.

БАТИК – деревянная палица; бато́г с шарообразной головкой на ударном конце.

БЛАЗНИТ – чудится, мерещится, видится несуществующее.

БРАЗГАТЬСЯ – пачкаться, возиться в мокром, липком голыми руками.

БУСЕНЬКОЙ – цвет между серым и чалым.

ВАНЬЗЯ – недогадливый.

ВАРАГУША – несуразно сложенная, неповоротливая; растяпа.

ВАРНАК – плут, обманщик, проходимец.

ВАТЛАТЬ – говорить вяло, несвязно, невнятно, невыразительно.

ВЕНЬГАТЬ – хныкать, плаксиво жаловаться, надоедливо ныть.

ВОЗГУДАТ – звучно гудит; поет с усердием, самозабвенно, во всю мощь.

ВОЛГЛОЙ – напитавшийся влагой, сыроватый, непросохший.

ВОЛХИТКА – ведьма; колдунья, превратившаяся в волчицу.

ВТАПОРЫ – в то время; давно.

ГАЙТАН – шнурок для нательного креста, медальона, кулона.

ГАЛИТЬСЯ – издеваться, глумится.

ГАЛЯ – деревянная бита для игры в бабки.

ГАЛЯМА – неудачница, несообразительная, размазня.

ГИМЗЯТ – копошатся, возятся, шевелятся во множестве.

ГЛИКОСЬ – глянь, посмотри-ка.

ГЛУЗДАТЬ – забавляться, развлекаться потихоньку.

ГЛЫЗА – помет.

¹ Личный архив краеведа Петра Федоровича Пирожкова, рукописи и машинописные тексты хранятся в Сузунском районном краеведческом музее и библиотеке д. Мереть Сузунского района Новосибирской области (ОФ 2054/2). Словарь подготовлен к печати и снабжен комментариями Е.Ф. Фурсовой.

ГЛЯНЕТСЯ – нравится, приходится по вкусу.

ГНУСИНА – гадюка, змея.

ГОЛБЧИК² – лазя под пол; люк в виде ящика. *Верхний голбчик* – лежак на уровне печи.

ГОЛТИНА – сухая болонь дерева, пустая внутри.

ГОЛУНЦЫ – кружева.

ГОНОШИТЬСЯ – готовиться, приводить себя в порядок.

ГОРЮКАТЬ – при игре в прятки стоять с закрытыми глазами, пока другие спрячутся.

ГРЕБТИТ – грызет неотвязная дума о неисполненном.

ДАВЕ – не так давно; несколько часов назад.

ДЕРЮГА – самое грубое домотканое изделие.

ДИКУЕТ – дивится с чрезмерным интересом, по-дикарски.

ДИМНО – между много и мало, т.е. средне.

ДОЛИТЬ – одолевать, нахально лезть, насиловать.

ДОСЕЛЬНОЙ – бывший, прежний, прошлый, давнишний, старый, отживший.

ДОСПЕТЬ – сделать, устроить, смастерить («Намедни лодчонку доспел»).

ДОТУЛЬ – дотуда, дотол; произвольная норма расстояния, времени, объема.

ДРАНОЩЕПИНА – длинный деревянный осколок, отодранный от дерева; drankа, лучина.

ДЫБАТЬ – неустойчиво стоять на ногах: пьяный, раненый, новорожденный.

ЕЗ, ЕЗОК – запор, перебой, закол.

ЕЛАНЬ³ – долина, поляна в лесу без оврагов и кустов.

ЕЛБАН – высокий округлый мыс, холм.

ЕМАН, ЕМАНУХА – козел, коза.

ЕРЕСТИТЬСЯ – браниться, брюзжать, ворчать, лезть в ссору.

ЕРКНУТЬ – двинуться на месте туда-сюда.

ЖАМКНУТЬ – сильно чувствительно давануть, тиснуть; крепко сжать в объятиях.

ЖИВОТЬ – приманка из мелкой живой рыбешки, насаженной на крючки для ловли крупной рыбы.

ЖИРОВУШКА – примитивный светильник: черепок, наполненный жиром, с тряпочным фитилем.

ЖИХАРЬКО – сказочный небольшой человечек; лихой малый.

ЖИЧКА – шерстяная окрашенная нитка вне изделия.

ЖОЛНА – большой черный дятел; дятел вообще.

ЖУЖОЛКА – любой жучок.

ЖУШК – тля, парша на растениях.

ЗАБОКА – лесистая пойма; обочина.

ЗАВИЧАТЬ – загадывать на сон, в дорогу, впрок.

ЗАВОРЫ – закладные жерди между кольев, которыми закрывают загоны для скота.

ЗАГЛУМЯННОЙ – забывчивый, недогадливый.

ЗАКУРАТЬ – заплатать, зачинить кое-как; зашить на время.

ЗАЛАВОК – подобие скамьи у предпечья; уступ вдоль берега с обрывом; внезапная глубина.

ЗАЛИСЕЛ – принял рыжий цвет; чуть подгорел.

ЗАЛУЧАТЬ – зазвать, заманить, загнать в определенное место с выгодой.

ЗАМУМОРИЛ – для вида заделал, кое-как замазал.

² Характерно для севернорусских говоров [Барашков, 1986, с. 18, 25].

³ Встречается в средневожских говорах [Барашков, 1986, с. 90].

- ЗАНАТРИНА – изъяны в ружье, дереве, изделии.
ЗАНУТРИЛО – заело намертво.
ЗАПАТРАТЬ – запачкать, загрязнить, захватить.
ЗАПЛОТ⁴ – забор из колотых бревен.
ЗАПОН – женский фартук, передник.
ЗАРОД – большая скирда сена, соломы не круглой, а длинной кладки.
ЗАРОК – завет, обет; отрешение от какого-то поступка.
ЗАХРЯСЛО – затвердело, загустело (глина, тесто).
ЗАХУХРАТЬСЯ – стать неряшливой, опуститься.
ЗАЮЗЖАЛ – снег уплотнился, затвердел.
ЗБУЗЫКАТЬ – расшевелить, раскачать, встревожить, ободрить.
ЗЕЛОК – часть ловушки, к которой пристраивают приманку.
ЗЛОБОК – пригорок, холмик.
ЗНИК – отдых, покой, свобода («знику не дает»);
ЗОБНЯ – лукошко; мешок с деревянным обручем, из которого сеют вручную.
ИЗНАХРАТИЛ – испортил, обесчестил.
ИСКРОПОДКИ – пыль, брызги, снежинки из-под копыт от бега лошади.
ИСКУРАСТАТЬ – привести в негодность, переломать.
КАЗАНОК – котелок.
КАМЧУК – болезнь костей ног.
КАРАЛЬКИ – калачи с переплетами, баранки.
КАРЧА – водоплавное дерево с сучьями и корнями; замоина в песке на дне.
КАТЕТКА – легкий вязаный платок.
КВИЛИТЬ – доводить до слез, дразнить, не давать покоя.
КИБАС (кибася) – грузила у невода, сетей и других рыбацких снастей.
КИРЧИГАТЬ – скрежетать зубами.
КИТЬ – пороша; тонкий налет снега без ветра; иней на деревьях и бородах.
КЛЕПИНА – косо стоящая лесина, обычно сухая.
КОЕВАДНИ – несколько дней назад.
КОКА – крестная мать.
КОЛОК – отдельная рощица, лесок или лесной остров.
КОПОВАТО – медленно, тихо, с задержками.
КОРЯВОЙ – изъеденный оспой.
КУКОРКИ – заплечье, захребетье. *Сесть на кукорки* – приседание с согнутыми коленями; опора на пальцы ног.
КУЛИГА – недожатый участок полосы; нескошенная трава.
КУРНИКИ⁵ – небольшие лепешки с загнутыми краями, начинкой и серединкой из рубленого мяса, творога и пр.; ватрушки.
КУРЬЯ – небольшой речной залив, мелкий и длинный.
КУХТА⁶ – косматый иней на деревьях, куржевина.

⁴ Употребляется в этом значении к северу и северо-востоку от Москвы, на Урале и в Сибири [Барашков, 1986, с. 13, 14].

⁵ Диалектное слово, известное в северных говорах [Барашков, 1986, с. 35].

⁶ Диалектное слово, которое используется в ряде северных говоров, на Урале и в Сибири [Барашков, 1986, с. 65].

- КУЧИТЬСЯ** – докучать, просить о чем-либо.
КЫРМУЕТ – издевается, строжится.
ЛЕПКИ – игра горстью правой руки в пять шашек – черепочков.
ЛИСТОПАДКА – майский жук.
ЛИХОМАНКА – лихорадка, болезнь; иногда брань, обзыв.
ЛИХОСТИТСА – тошнит.
ЛОНИСЬ – в прошлом году.
ЛОНШАК – годовалое животное, чаще жеребенок.
ЛОПАТИНА – любая одежда.
ЛЫВА – лужа.
ЛЫТАТЬ – уклоняться от дела, бегать от работы.
ЛЮШКА – игровая бабка; суставная говяжья кость.
ЛЯГА – болотина; большая лужа, менее топкая, чем согра.
ЛЯСА – бесформенное грязное, кровавое и т.д. пятно.
МЕДЕЖИ – багровые болезненные пятна на теле человека.
МАЗДЫРНУЛ – с большой силой отбросил что-нибудь.
МАКАТАН – любовник.
МАТРУСИТ – сыплет понемножку.
МЕНДАЧ – мелкий кривой лес; рыхлый, дряблый, мозглый, загнивший, прелый.
МЕТЛЯК – мотылек.
МЕРЕЩИТСЯ – м(?)стится; неясно кажется вдали, впотьмах.
МЕШКАТЬ – обождать, помолчать, потерпеть.
МЕШКОТНО – неразворотливо, медленно.
МИЗУЕТ – близоруко делает что-то; дремлет сидя.
МОГУТНЫЙ – еще в силе, крепкий.
МОРГОВАТЬ – пренебрегать, гнушаться, презирать.
МОРОШНО – сплошная облачность, мрачность, сухой туман.
МУМЛЯТЬ – пережевывать беззубым ртом, чавкать; говорить вяло, нечисто.
МУСЛЯТЬ – неаккуратно сосать что-нибудь, пачкать слюной.
МЫРКАТЬ – нести вздор, нелепицу.
НАДЖАБЛЕННЫЙ – надломленный, вмятый, вообще с пороком.
НАДЫМ – сугроб, намет снега.
НАКЛОНКА – пить, наклонившись прямо из речки, родника, большой посуды; легкий удар по наклоненной спине, вид заигрывания.
НАЛЕВКА – тонкий слой на булочке, приготовленный из сметаны и муки.
НАМЁТЫ – шаблоны для кройки обуви.
НАСЕРДКА – недоброежелательство, злопамятство.
НАСТРОПОЛИТЬ – научить, подстрекать, подготовить.
НАТАКАТЬСЯ – наловчиться, отыскать, догадаться, напасть.
НАТОРЕТЬ – привыкнуть что-либо делать безошибочно, быстро; наловчиться.
НАТРУСКА – дискообразная деревянная коробка – пороховница; ремень, к которому привешены все необходимые принадлежности охоты.
НАЩОКАЛДЫВАТЬ – сыпать шутки, прибаутки.
НЕИЗВОРОТНО – неудобно, тесно.
НЯША – жидкое, топкое дно озера; вязкая жидкая топь.
ОБОЛОКАТЬСЯ – одеваться, надеть одежду.

- ОБРУСНИТЬ** – ободрать ветвь до последней ягоды; оборвать что-либо без остатка.
- ОБУТКИ** – кожаная обувь без каблучков.
- ОДНОВА** – однажды, один раз.
- ОЖАВАРИТЬ** – сильно хлестнуть чем-то длинным и гибким.
- ОЗЕВ** – сглазить, испортить худым глазом.
- ОКЛЕМАТЬСЯ** – чувствовать себя хорошо после временной утраты.
- ОНОГДА** – несколько дней, недель тому назад.
- ОПОРОК** – носок с подошвой и задником, отрезанный от голенища; головка сапога, валенка.
- ОПОЯСКА** – тканый из портяной и шерстяной нити широкий пояс для опоясывания зимней одежды
- ОПУПКОМ** – выпукло, вздуто.
- ОСЕНЕСЬ** – в прошлую осень; минувшей осенью.
- ОСЯМАЛ** – оробел, испугался, потерял дар речи.
- ОТЕТЬ** – большая лень.
- ОТТОТВОНИТЬ** – отделать, разделить, оторвать.
- ОТУРИЛО** – повернуло другим концом.
- ОХЛАБУЧИЛ** – чем-то массивным прикрыл все без остатка; сильно ударил.
- ОХЛУПЕНЬ** – конек крыши.
- ОШШАЛМАЧИЛ** – нанес резкий удар со звуком, похожим на щелчок.
- ПАДЕРА** – сильный ветер с пылью, снегом; зимнее ненастье; непогода вообще.
- ПАЗИТ** – сильно горит (кустарник, солома).
- ПАЛЕСТИНКА** – маленькая лужайка или поляна в лесу.
- ПАНОК** – игорная бабка; надкопытная суставная парная кость.
- ПАРГА** – льняной пух, осыпавшийся при тканье холста под ткацкий стан.
- ПАРХАЙ** – неряшливый, оборванец.
- ПАРЯ** – добродушное обращение к мужчине («Ты чо, паря, приуныл?»).
- ПАТАРЩИНА** – угрожающе торчащая палка с острым концом.
- ПАУЖНА** – обед.
- ПАУТ** – овод; крупное кровососущее насекомое, сильно угнетающее скот летом.
- ПАЧЕСИ** – очески льна, куделя второго сорта.
- ПЕКОРЧИТЬ** – давить, жать, мять, комкать.
- ПЕЛИГАТЬ** – едва смотреть.
- ПЕРЕГИЛЯТЬСЯ** – перегибаться, выламываться, дурачиться, бездельничать.
- ПЕРЕДРЯГА** – перемена положения, неразбериха.
- ПЕРЕПОРАТИТЬ, ПЕРЕТОТВОНИТЬ** – сделать лишнее; от усердия превзойти меру; пересолить.
- ПЛЮХА** – легкая пощечина, удар.
- ПОБЫВАЛЬШИНКА** – правдивый рассказ, сценка.
- ПОВЕТЬ (повить)** – плоская соломенная крыша над скотным двором.
- ПОГАЛЕШКИ** – холстяные голенища и нарукавники; обычно их носили женщины в страдную пору.
- ПОЕЗЖАНЕ** – сваты, активные участники крестьянской свадьбы.
- ПОКУЛЬ** – дотоле, до тех пор, до сих пор, до известной поры («Тебе покуль отрезать?»).
- ПОМОЧ** – работа по просьбе, один день, без денежной оплаты – за угощение.
- ПОМОЧАНЫ** – работники и гости на помочи.
- ПОНИТОК** – домотканина из портяной основы и шерстяного утка.

- ПОНОСИТЬСЯ – прихоти во время беременности.
- ПОНУКНУЛСЯ – пообещал, подал надежду, но еще пока не сделал.
- ПОРОМСТВО – убойная сила ружья.
- ПОРХОВКА – высохший гриб-дождевик.
- ПОСКОТИНА – выгон, городьба вокруг выгона, изгородь, околица.
- ПОТНИК – войлок или полость из овечьей шерсти.
- ПОЧЁ – зачем («Почё пришел?»).
- ПОШЕВНИ – обшивни, сани с ящиком для перевозки хлеба, безтарного груза.
- ПОШТО – почему («Ты пошто так делаешь? Пошто не пришла?»).
- ПРИПЕНЯЛ – к случаю высказал неудовольствие, обиду.
- ПРИСТРЕЛО – пристала болезнь; назойливое повторение.
- ПРИЧЕНДАЛ – неприглашенный, непрошенный, прихлебатель; пустая принадлежность.
- ПРИЧТЕЛОСЬ – пришлось; так случилось.
- ПРОГАЛ, ПРОГАЛЫЗИНА – свободное место между чем-то; поляна между зарослями; открытое место между льдинами.
- ПРОГОЛОСНА – протяжная, заунывная песня.
- ПРОМЕЖГОВЕНЬЕ – период между постами.
- ПРОМЕЛЕДА – дело с пустыми результатами; волокита.
- ПРОСТЕНЬ – полное веретено пряжи.
- ПРОТОШКА – игла с отломанным ушком.
- ПРОХОДНЯ – безрезультатная, ненужная ходьба.
- ПУРТ – тележный кузов.
- ПУРХАТЬСЯ – зря махать руками; суетливо и долго готовиться; попусту угрожать кому-то.
- ПЯТНАЙТЕ – легкая, беззлобная женская брань.
- РАЗБОЛОК – раздел, снял с кого-то одежду.
- РАСТОПЧА – неуклюжий, неповоротливый.
- РАШЕПЕРИТЬСЯ – встать на проходе, проезде; занять больше места, чем положено.
- РАЧКНУЛА – ужалила змея.
- РЁЛКА – узкий полуостров, гривка, врезающаяся в озеро, реку, вообще в водное пространство; идущая грядой полоса.
- РОСПУСКИ – длинная телега (без дощатого пурта, для перевозки бревен).
- РОСТАНИ – перекрестки дорог.
- РУКОМОЙКА – умывальник (обычно чугунный, бывает глиняный).
- САКМА – волчий след по глубокому мягкому снегу, след по росистой траве.
- САЛАМАТ – заварная мучная каша, обильно сдобренная маслом, посоленная.
- САМОСЯТКА – самогон.
- САПНУТЬ – что-то проворно схватить, сбить какую-то цель.
- СВАЛЕБЖАНЕ – группа родства на свадьбе, свадебный поезд.
- СДВЕРЯЖИВАТЬ – сдвоить, ссучивать нитки.
- СЕЛИЗНА – огрех.
- СЕРЯНКИ – спички.
- СИМКИ – растяжки, подвески из шнурков.
- СКЛЯНО – полно, через край.
- СЛЕУШАТЬ – бить по «косицам» с той и другой стороны.
- СЛУЖБИСТОЙ – исправный по службе, исполнительный.
- СЛЯКА, СЛЯКОТЬ – грязь, непогода.

- СОГРА** – болотистая впадина с кочками, зарослями.
- СРОНОК** – самая чувствительная часть ловушки, приводящая ее в действие.
- СТАНОВИНА** – домотканая нательная женская рубаха.
- СТЕРХ** – диловатый, неряшливый; растрепан.
- СУМЕТ** – сугроб, намет снега.
- СУПРЯДКИ** – сборище прядильниц в помощь хозяйке (соседке, родственнице).
- СУРАЗ** – внебрачный ребенок.
- СУСЕДКО** – невидимый дух, якобы живущий в каждом доме; порою он вмешивается в жизнь семьи.
- СУСЕК** – закроем.
- СУТУНОК** – бревно, обычно крупного диаметра.
- СУХАРНИЦА** – пища из сухарей, разваренных в кипятке, с маслом, луком.
- СЫРЧИКИ**⁷ – небольшие булочки из творога.
- ТАБУРКА** – деревянный заостренный стерженец для закрепления свободного конца копеей-ницы при подвозке копен на сеноуборке.
- ТЕЛЬНО** – картофельное пюре, поджаренное на сковороде с маслом, яйцом.
- ТЕРЕБАКА** – рывок за волосы.
- ТОТВОНО** – вон то; то сё; что бишь; тот самый.
- ТРЕКНУЛИСЬ** – отказались, перестали, отреклись, струсили.
- ТРЕСЬЯ** – трясушка, лихорадка (бранное).
- ТУЕС** – сосуд емкостью от одного до пяти литров из бересты или дерева.
- ТУННО** – слишком глухо.
- ТУРОМ** – гуртом, кучей.
- ТЮП** – тупик, конец залива, затона.
- ТЮРИК** – деревянный барабан для наматывания ниток.
- ТЯМЛЯЕТ** – едва понимает; кое-как говорит; едва помнит.
- УБРОДНО** – рыхлый глубокий снег, бездорожье зимой.
- УЙМА** – множество без числа.
- УКАТЬ** – накатанный след на непроезжем месте.
- УРОСИТЬ** – капризничать («Лошадь с норовом уросить»).
- УРЮЗИТ** – течет быстрой, живой струей.
- УСТАВУР** – упорно смотреть.
- УТИН** – боль в крестце, в пояснице.
- УШОМКАТЬ** – затихнуть, присмиреть («кое-как ушомкались»).
- ФТАПОРЫ** – в ту пору; в то время.
- ФУРНУЛ** – бросил.
- ХАМАНИТЬ** – поносить.
- ХЕЗНУТЬ** – болеть, чахнуть, увянуть.
- ХИУЗ** – холодный низовой ветер, преимущественно зимой, тот, что пробирает насквозь.
- ХЛИБКИЙ** – хилый, слабый, чувствительный к повреждениям.
- ХЛИЗДУН** – неустойчив в деле или слове; трус.
- ХЛОПУША** – враль, лгун, болтун.
- ХОЛОДАЙ** – женское платье старинного покроя.

⁷ Здесь, вероятно, автор неточно выразился. По рассказам информаторов, *сырчиками* называли любимое детьми рождественское угощение из замороженных творожных колобков.

- ХРАБАСТИТ** – прогибается с шумом, хлопками и потрескиванием.
- ХРАПУНЫ** – басовые голоса на левой стороне гармонии.
- ЦЕВКИ** – тростниковые трубочки для наматывания пряжи в ткацком деле.
- ЧАГЫР** – напиток вместо чая из листьев растений.
- ЧАМКАТЬ** – есть с причмокиванием; чавкать; лениво и невнятно говорить.
- ЧАТИНКА** – едва заметное на общем фоне пятнышко.
- ЧЕЛЕДА** – группа невоспитанных детей.
- ЧЕМБАРЫ** – просторные холщевые шаровары, в которые закладываются полы одежды.
- ЧИГОВКА** – слегка выгнутая бита для игры в шарик.
- ЧИХОНАСТИТЬСЯ** – чиститься; приводить внешний вид в порядок.
- ЧУВЫРЛО** – постылый, с непривлекательной физиономией.
- ШАБАРКНУЛ** – резко огрел чем-то.
- ШАБАРЧИТ** – перебирает шуршащие предметы (мышь, крыса).
- ШАБУР** – самотканая женская верхняя одежда, сермяжина, пониток.
- ШАВРАТ** – не поднимает ног при ходьбе, волочит их по земле.
- ШАДРОВИТОЙ** – лицо, изъеденное оспой; рябой.
- ШАЕТ** – тлеет.
- ШАНЬГА**⁸ – хлеб, род ватрушки.
- ШАПЕРИТЬСЯ** – топыриться, растопорщиться, упираться, упрячиться, раскорячиться.
- ШАРАБОРИТ** – слепо нащупывает что-нибудь; роется в вещах, ища чего-то.
- ШАРАГА** – дерево с множеством сучьев, непригодное на поделки; человек с несоразмерными, растопыренными членами.
- ШАРАШКИ** – развилочки, имеющие несколько концов.
- ШАТЕНЬ** – человек, ходящий без дела.
- ШАТИЯ** – группа праздных бездельников.
- ШАШМУРА**⁹ – головной убор замужней женщины; род глубокой тюбетейки с завязками. Носят под платком.
- ШВЫРКАТЬ** – шмыгать носом.
- ШКАПОТИНА** – заносчивый, никчемный, сомнительный в поведении человек.
- ШОВЫРЯЛКА** – грубая болтуня.
- ШОЛУПИНА** – дупло в стволе дерева.
- ШОРОМ** – сучковатые жерди, составленные конусом, для сушки гороха.
- ШУГА** – ледоход, ледяные торосы.
- ШУЛИКУН** – святочный ряженный.
- ШЫШЛЯТЬСЯ** – медленно собираться; неумело или неспоро работать.
- ЩАГЛЫ** – жабы рыб.
- ЮЗГАЮТСЯ** – возятся на одном месте.
- ЮКНУЛО** – сильно стукнуло; грозовой разряд; взрыв.
- ЮРОВЫЙ** – шустрый, очень подвижный.
- ЮРОК** – катушка ниток; свободная катушка.
- ЯГИШНА** – дочь Бабы-яги.
- ЯГУШКА** – ягненок.
- ЯЗВИТЕ** – женская незлобная брань.

⁸ Распространено в Предуралье, на Урале и в Сибири [Барашков, 1986, с. 36].

⁹ Описание этого головного убора есть в тексте.

Приложение 3

СПИСОК СЛУЖАЩИХ НИЖНЕСУЗУНСКОГО ЗАВОДА

**«В Нижнесузунскую Заводскую контору о заводских подданных дело.
Имянной список о имеющихся унижеписанных служителей женах и детях»¹**

Чины и имена	Жены	Дети
1. <i>Обер-бергмейстер</i> Данила Балле (?)	Марья, дочь лифляндского дво- рянина, 34 г.	Иван, 5 л. Евва, 12 л.
2. <i>Берг-пробиер</i> Иван Шахтуров	Огрофена Кузьмова, штаб-обер офицера дочь, 23 г.	Александр, 3 г. (помер июля 19 дня 1784 г.). Пачерица умершего Берг гешво- рена (?) Дмитрия Левзина дочь Марья. Сего 1784 г. июля 19 числа вновь рожденные: сын Илья, 1 мес., дочь Марья, 1 мес. (помер- ли сего 1784 г. августа 7 числа).
3. <i>Ешворен (?) Франц</i>	Холост	—
4. <i>Шихтмейстер</i> Арсений Козмин, из мастерских детей	Парасковья Иванова, плавильного подмастера дочь, 31 г.	Крестина, 5 л. Вновь рожденная дочь Марья (помер июня 10 дня 1784 г.)
5. <i>Подлекар</i> Евдоким Хлопин, из поддьяченных детей	Марфа Федорова, сержанта дочь, 29 л.	Катерина, 9 л.
<i>Унтер-Шихтмейстеры</i>		
6. Василий Шевангин, из мастерских детей	Холост	—

¹ По материалам: ГАНО. Ф. 13. Оп. 1. № 1а. Л. 133–219. 1781 г. Копия: Ф. 13. Оп. 1. № 3. Сузунская горная контора, Указы от Колыванской Горной Экспедиции и др. высших инстанций. Журнал Горного Совета при Нижнесузуском заводе. – 948 л. 1785–1788 гг.

Окончание таблицы

Чины и имена	Жены	Дети
7. Семен Попов, из поддьяческих детей	Марья Михайлова, казачья дочь, 50 л.	Приемыш умершего бергаера Романа Нурочнина дочь Марфа, 18 л.
8. Иван Голубцов, из протоколиских детей	Парасковья Лунина, мещанина дочь, 20 л.	—
9. Федор Овчинников	Анисья Иванова, поповская дочь, 34 г.	Андрей (?), 5 л. Анна, 1,5 л. (помре ноября 15 числа 1784 г.)
10. Роман Кирсанов	Холост	—
11. Василей Головин	Холост	—
<i>Канцеляристы</i>		
12. Иван Медведев	Евдокия Петрова, крестьянская дочь, 43 г.	Матвей, 4 г. Марфа, 11 л. Алимпиада, 5,5 л.
13. Федор Кирсанов	Марфа Нипина, крестьянская дочь, 28 л.	Петр, 3 г. Анисья, 7 л. Парасковья, 5 л.
<i>Подканцеляристы</i>		
14. Григорей Козлов	Марина Степанова, кузнечного подмастера дочь, 28 л.	Иван, 4 г. Ефимия, 7 л. Евдокия, 1,5 л.
15. <i>Копеист</i> Осип Медведев, из поддьяческих детей	Татьяна Андреянова, мастерская дочь, 21 г.	Александр, 2 г.
16. <i>Назаретной камисар</i> Иван Шешенов	Евдокия Алексеева, дьякона дочь	Демиан (?), 6 л. Настасья, 2 г.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АГУ	– Алтайский государственный университет (г. Барнаул)
АН СССР	– Академия наук СССР
БГПУ	– Барнаульский государственный педагогический университет
ВСП	– Всероссийская сельскохозяйственная перепись
ГААО	– Государственный архив Архангельской области
ГАНО	– Государственный архив Новосибирской области
ГПНТБ СО РАН	– Государственная публичная научно-техническая библиотека СО РАН (г. Новосибирск)
ДВНЦ АН СССР	– Дальневосточный научный центр АН СССР
ИАЭТ СО РАН	– Институт археологии и этнографии СО РАН (г. Новосибирск)
ИИФФ СО РАН	– Институт истории, филологии и философии СО РАН (г. Новосибирск)
ИРГО	– Императорское русское географическое общество (г. Санкт-Петербург)
ИЭА РАН	– Институт этнологии и антропологии РАН (г. Москва)
ИЭПС УрО РАН	– Институт экологических проблем Севера УрО РАН
ЛАП	– личный архив краеведа Н.Ф. Пирожкова
ЛО	– Ленинградское отделение
МГУ	– Московский государственный университет
НАРК	– Национальный архив Республики Карелия
НГПИ	– Новосибирский государственный педагогический институт
НГУ	– Новосибирский государственный университет
ОАСТА	– Отдел архивной службы территориальной администрации
ОмГПУ	– Омский государственный педагогический университет
ПМА	– полевые материалы автора
РАН	– Российская академия наук
РГАДА	– Российский государственный архив древних актов (г. Москва)
РГО	– Русское географическое общество
РПИБ	– Российская публичная историческая библиотека (г. Москва)
СЭ	– Советская этнография
СО РАН	– Сибирское отделение РАН
СПбГУ	– Санкт-Петербургский государственный университет
ТГУ	– Томский государственный университет
УрО РАН	– Уральское отделение РАН
ЦХАФ АК	– Центр хранения архивного фонда Алтайского края (г. Барнаул)

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ (Е.Ф. Фурсова, А.Б. Пермиловская)	3
Глава 1. РУССКИЙ СЕВЕР – ХРАНИТЕЛЬ «ГЕНОФОНДА» РУССКОЙ ЭТНО- КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ (А.Б. Пермиловская)	7
Глава 2. РУССКИЙ НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ В ПРИКАМЬЕ: ЛОКАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ И ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ (А.В. Черных)	43
Глава 3. РУССКИЕ НА КРАЙНЕМ СЕВЕРО-ВОСТОКЕ СИБИРИ В XVII – НАЧАЛЕ XX ВЕКА: ДИНАМИКА, НАПРАВЛЕНИЯ И РЕЗУЛЬТАТЫ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ АДАПТАЦИИ В ИНОЭТНИЧНОЙ СРЕДЕ (А.С. Зувев)	55
Глава 4. СВЯЗИ НАСЕЛЕНИЯ СИБИРИ С ЕВРОПЕЙСКОЙ ЧАСТЬЮ РОССИИ (XVII – НАЧАЛО XVIII ВЕКА) (А.А. Люцидарская)	88
Глава 5. КРЕСТЬЯНЕ-СТАРОЖИЛЫ И ПЕРЕСЕЛЕНЦЫ ЮГА ЗАПАДНОЙ СИБИРИ: СЕВЕРНОРУССКИЙ КОМПОНЕНТ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ (КОНЕЦ XIX – ПЕРВАЯ ЧЕТВЕРТЬ XX ВЕКА) (Е.Ф. Фурсова)	98
Глава 6. ОСОБЕННОСТИ ЗАСЕЛЕНИЯ НИЖНЕГО ПРИАНГАРЬЯ И СЕВЕРНО- РУССКИЕ ТРАДИЦИИ В СТРОИТЕЛЬНОМ ДЕЛЕ РУССКИХ СТАРОЖИЛОВ-АНГАРЦЕВ (А.Ю. Майничева, Е.И. Глухих)	202
Глава 7. ДЕТСКИЕ И ЮНОШЕСКИЕ ИГРЫ СТАРООБРЯДЦЕВ-ПЕРЕСЕЛЕН- ЦЕВ ИЗ БЕЛОРУССИИ (А.И. Голомянов, Е.Ф. Фурсова)	224
ЗАКЛЮЧЕНИЕ (Е.Ф. Фурсова, А.Б. Пермиловская)	249
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	257
Приложение 1. СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ (Е.Ф. Фурсова, А.Ю. Майничева, Е.И. Глухих)	278
Приложение 2. СЛОВАРЬ СИБИРСКОГО СТАРОЖИЛЬЧЕСКОГО ГОВОРА (П.Ф. Пирожков)	284
Приложение 3. СПИСОК СЛУЖАЩИХ НИЖНЕСУЗУНСКОГО ЗАВОДА (Е.Ф. Фурсова)	292
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	294

Научное издание

**СИБИРЬ И РУССКИЙ СЕВЕР:
ПРОБЛЕМЫ МИГРАЦИЙ
И ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ
(XVII – НАЧАЛО XXI ВЕКА)**

Редактор *М.А. Коровушкина*
Технический редактор *И.П. Гемуева*
Дизайнер *М.О. Миллер*

Подписано в печать 12.11.2014. Формат 70×100/16.
Усл.-печ. л. 24,05; уч.-изд. л. 19,9. Тираж 300 экз. Заказ № 340.

Издательство Института археологии и этнографии СО РАН
630090, Новосибирск, пр. Академика Лаврентьева, 17