

Министерство культуры Челябинской области
Челябинский государственный историко-культурный
Заповедник областного значения «Аркаим»

**ЮЖНЫЙ УРАЛ
В МЕЖЭТНИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ КУЛЬТУР:
ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

**Материалы научно-практической конференции
Аркаим, 9-10 июля 2016 г.**

Челябинск
2016

УДК 39(470.55)

ББК 63.5

Ю19

Редакционная коллегия: Е. И. Сластухина,
О. Ю. Мальцева,
к.и.н. И. Э. Любчанский

Ю19 Южный Урал в межатническом пространстве культур : традиции и современность. Материалы научно-практической конференции. Аркаим, 9-10 июля 2016 г. / ред. коллегия Е. И. Сластухина, О. Ю. Мальцева, И. Э. Любчанский; Мин-во культуры Челябинской области, Челябинский гос. историко-культурный Заповедник обл. значения «Аркаим». – Челябинск : АБРИС, 2016. – 128 с., 8 с. ил.
ISBN 978-5-91744-097-2

В сборнике материалов научно-практической конференции нашли освещение этнокультурные процессы на Южном Урале, различные стороны материальной и духовной культуры народов и локальных этнических групп с XVIII века до XXI века.

Для историков, фольклористов, краеведов и широкого круга читателей.

УДК 39(470.55)

ББК 63.5

ISBN 978-5-91744-097-2

© Коллектив авторов, 2016

Научное издание

Южный Урал в межатническом пространстве культур: традиции и современность

Материалы научно-практической конференции. Аркаим, 9-10 июля 2016 г.

Научная редакция: к.и.н. И. Э. Любчанский, О. Ю. Мальцева

Художественное оформление Р. Т. Кутлушина

Верстка О. В. Демешко

Фотографии: Ю. С. Макуров, А. И. Нечвалода, Е. Е. Нечвалода

Для оформления обложки использованы изображения
с ресурса <http://oboi-fotooboi.ru/fotooboi/peyzazhi-priroda/>

Подписано в печать 22.11.2016. Заказ № ____.

Издательство «АБРИС» 454007, г. Челябинск, пр. Ленина, 15.

Тел./факс (351) 775-00-91. E-mail: abris@abris-map.ru <http://abris-map.ru>

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии «Два комсомольца»

г. Челябинск, Комсомольский проспект, 2, офис 203. Тел./факс (351) 729-9-729.

E-mail: info@t2k.ru

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	5
Г. Б. Зданович, Д. Г. Зданович, <u>А. И. Левит</u>, Т. С. Малютина Аркаим как глобальный проект социальной археологии	6
Ф. Н. Петров, Е. В. Куприянова История изучения памятников эпохи бронзы в Аркаимской долине	10
И. Э. Любчанский Могильник «Поздней древности» близ поселка Заря	32
А. И. Нечвалода Люди позднесарматской культуры Южного Урала и Западного Казахстана по данным краниологии и антропологической реконструкции лица по черепу	42
Ю. С. Макуров Мусульманские кладбища юга Челябинской области (предварительные итоги полевых исследований 2013–2016 гг.)	57
Ю. С. Макуров Магия и табу в повседневной жизни и медицинских практиках казахов (по материалам трудов отечественных исследователей и путешественников XVIII – начала XX вв.)	69
О. Ю. Мальцева Аграрная магия русского традиционного календаря	82
Е. Е. Нечвалода Материальная культура русских Башкортостана в процессах межэтнических взаимодействий	94

Л. Г. Ованесян Хоровые и игровые песни «Куряков» из села Петровское Увельского района	102
Е. А. Никифорова Динамика житийной традиции в рассказах Южного Урала	115
М. Б. Машковский Пространственная структура устных рассказов об Игнатии и Вере (Игнatieвская пещера и остров Веры)	124
Фотоприложение	

От редакции

Выходит в свет сборник материалов II научно-практической конференции «Южный Урал в межэтническом пространстве культур: традиции и современность». Сборник посвящен современным проблемам культурного возрождения народов Южного Урала, межэтническим отношениям и кросс-культурным взаимодействиям этносов с древности до сегодняшнего дня. Оргкомитет Фольклорно-этнографического фестиваля евразийских народов «Аркаим» с удовлетворением отмечает, что в сборнике представлены материалы древней истории региона, социальной археологии, антропологии, этнологии, фольклористики и филологии.

Оргкомитет выражает глубокую благодарность за большую работу по организации и проведению фестиваля и научно-практической конференции директору Заповедника «Аркаим» Сластухиной Е. И., этнографу, сотруднику УНЦ «Изучения проблем природы и человека» Мальцевой О. Ю. (ЧелГУ), ученому секретарю Любчанскому И. Э. (Центр историко-культурного наследия г. Челябинска), всем сотрудникам Заповедника «Аркаим».



Г. Б. Зданович
(Заповедник «Аркаим», г. Челябинск)
Д. Г. Зданович, А. И. Левит, Т. С. Малютина
(ЧелГУ, г. Челябинск)

АРКАИМ КАК ГЛОБАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ СОЦИАЛЬНОЙ АРХЕОЛОГИИ

С начала 90-х годов на юге Челябинской области формируется особое историко-культурное пространство. Базовая территория около 4 тыс. га. В нее входят земли Челябинского государственного университета, которые осваиваются учебными практиками и международным молодежным лагерем; земли Лесничества «Степное», филиала Ильменского государственного заповедника, где находится укрепленное поселение Аркаим рубежа III-II тыс. до н.э. Третья составляющая базовой территории – площадки областного государственного учреждения – заповедника «Аркаим». На них расположены музейный комплекс, научно-исследовательские лаборатории и туристическая база. Кроме этого заповеднику «Аркаим» принадлежат 14 кластерных участков площадью более 700 га с памятниками эпохи бронзы «Страны городов» и другими объектами археологического наследия. Это уникальный для России заповедник кластерного типа, где охраной охвачена не группа памятников, не усадьба, а целая «Страна» бронзового века. Она занимает территорию водораздела великих сибирских и европейских речных бассейнов, протянулась на 300–350 км с севера на юг, и более чем на 200 км с запада на восток (Зданович Г. Б., Малютина Т. С., 2014).

«Страна городов» – это условное название археологических комплексов эпохи бронзы, которые включают в себя укрепленные поселения, могильники, рудные выработки, культовые сооружения. Под эгидой охраняемых кластеров находится около 400 памятников разных эпох – резерват генетической памяти степных народов и стратегический резерв туристического пространства Южного Урала.

На базовой территории заповедника расположено здание и экспозиции «Музея природы и человека», музей под открытым небом «Исторический парк» с погребальной и жилой архитектурой от каменного века до эпохи поздних кочевников. В него входит русская



казачья усадьба, ветряная мельница, музей древних и традиционных технологий с действующими площадками по металлургическому производству, изготовлению керамики и древнего текстиля. Активно посещается музеефицированный раскоп на укрепленном поселении Аркаим, а также другие археологические раскопы, на которых регулярно работают специальные отряды заповедника.

Туристическими программами охвачены экологически значимые объекты, где проложены ботанические и орнитологические тропы, геологические маршруты по уникальным памятникам природы зауральского пенеблена и объектам горно-технической деятельности с живописными ландшафтами (гора Чека, Мартыновская интрузия, гранитный и мраморный массив Колчинской депрессии). В туристический и образовательный процесс постепенно втягиваются археологические полигоны, расположенные в разных концах «Страны городов»: «Северные ворота» – историко-культурный комплекс «Степное»; «Западный форпост – укрепленный центр «Аландское»; «Храмовый лабиринт» – «Большой синташтинский курган» и др. Богатые материалы по истории и быту казахов, башкир, татар, нагайбаков, а также русского населения XIX–XX вв. предоставляют для туристической деятельности этнографические экспедиции.

Аркаимский комплекс в течение сезона посещают не менее 40 тыс. человек. Целый ряд сельских поселений активно участвует в обслуживании туристов, студенческих отрядов, сотрудников научных экспедиций. Местные жители давно относятся к «Аркаиму» как к градообразующему предприятию. В настоящее время предпринимаются действия к созданию градостроительной документации для поселения Александровка и вновь созданного поселения «Аркаим». Развитие туристического и историко-культурного пространства идет в направлении объединения территорий в единый музей-заповедник. Вновь становится актуальной идея национального парка «Аркаим» (Левит А. И., 2014).

Аркаимский проект социализации археологического наследия ведет свой отсчет с 1991 года, со времени прекращения строительства Большекараганского гидроузла на юге Челябинской области (Зданович Д. Г., 1999). Уникальное по своей сохранности укрепленное поселение Аркаим эпохи бронзы должно было уйти на дно водохранилища. Памятник был спасен от затопления общественностью Южного Урала на волне социальных преобразований, охвативших Россию в начале 90-х годов XX столетия. Волна



гражданской активности, поддержанная крупными учеными академиками Б. Б. Пиотровским, Б. А. Рыбаковым, Г. А. Месяцем привела к тому, что Совет Министров РСФСР поддержал предложение о сохранении археологического памятника. Инициатором борьбы за спасение Аркаима выступил Челябинский госуниверситет, во главе которого в те годы стоял В. Д. Батухтин.

Основные положения аркаимского проекта сложились в процессе борьбы за спасение памятника. Его первый принцип заключается в следующем. Судьба археологического наследия не должна ограничиваться научным изучением памятника, его консервацией и охраной. Он должен быть встроен в систему экономической и культурной жизни региона, должен функционировать как объект образования, просвещения и туризма.

Второй принцип – необходимость ухода от ведомственного отношения к наследию. Охрана археологических памятников и их социализация должны осуществляться в неразрывном единстве с охраной природных ландшафтов, флоры и фауны в их историческом и современном содержании. Опыт деятельности Заповедника «Аркаим» в этом отношении выступает как своеобразная творческая установка в поисках созидательных путей современного развития степных территорий Южного Урала.

Третий принцип связан с категориями пространства и времени.

Представляя собой срединную часть центрального степного пояса Европы и Азии, мы опираемся на территориальный фактор. Конкретная территория Южного Зауралья в пределах «Страны городов» рассматривается как «место развития», а его археологические памятники, археологические экспозиции и вмещающие их природные ландшафты как «музей места». Путешествие во времени по перипетиям истории человеческих обществ и лабиринтам проблем взаимоотношения человека с природой мы представляем как временную непрерывность от эпохи заселения человеком Южного Урала до исторической современности. Только глубокое восприятие пространства и времени способно порождать ценностные ориентиры настоящего и преобразовывать их в историко-культурный потенциал будущего.

Серьезная трудность в привлечении внимания к степным древностям заключается в специфике современного состояния археологических памятников, культурные слои которых фактически не фиксируются на дневной поверхности. Основным материалом



для строительства в степи, лесостепи всегда были наиболее экологичные и доступные дерево и грунт. В отличие от каменной архитектуры многих туристических районов мира, восстанавливать и демонстрировать древности степи можно только, опираясь на ювелирную работу археологов и археологическое моделирование. Это касается не только жилой архитектуры, фортификации и погребальных обрядов, но и восстановления различных древних технологий водоснабжения, металлургии, гончарного дела и т. д. Создание музейных комплексов и развитие туризма в таких условиях возможно только при серьезном вкладе в научные исследования и сохранении за наукой системообразующего фактора в социализации археологического наследия.

Библиографический список

1. Зданович Г. Б., Малютина Т. С. Достижения культуры «Страны городов» бронзового века Южного Урала как ценностный ориентир и историко-культурный потенциал современности // Горизонты цивилизации: материалы пятых аркаимских чтений. – Челябинск, 2014. – С. 83–102.
2. Зданович Д. Г. Аркаим: древность, модерн, постмодерн // Аркаим 1987–1997. Библиогр. указатель. – Челябинск: ЧелГУ, 1999. – С. 8–51.
3. Левит А. И. Национальный парк в степной зоне Зауралья (фантазии на экологическую тему) // Актуальные вопросы современного естествознания Южного Урала. Материалы всероссийской научно-практической конференции. Челябинск, 2 декабря 2014 г. – Челябинск: ЧелГУ, 2014. – С. 138–145.





Ф. Н. Петров
(Заповедник «Аркаим», г. Челябинск)
Е. В. Куприянова
(ЧелГУ, г. Челябинск)

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ПАМЯТНИКОВ ЭПОХИ БРОНЗЫ В АРКАИМСКОЙ ДОЛИНЕ

Аркаимская долина – ландшафтно-географический микрорайон, расположенный в среднем течении реки Большой Караганки, левого притока реки Урал, в окрестностях Урало-Тобольского водораздела, на территории Зауральского пенепплена, в степной полосе Евразии. В центральной части долины расположены обширные пойменные луга, приуроченные к месту впадения в реку Бол. Караганку реки Утяганки. В географическом центре долины находится гора Аркаим – каменная возвышенность высотой 398,9 м над уровнем моря.

В административном отношении Аркаимская долина находится в пограничье двух самых южных районов Челябинской области. Центральная и юго-восточная части долины, вверх по течению реки Утяганки, входят в состав земель Калининского сельского поселения Брединского района Челябинской области. Юго-западная и западная части долины, вниз по течению реки Бол. Караганки, относятся к землям Измайловского сельского поселения Кизильского района Челябинской области, а северная часть долины, вверх по течению реки Бол. Караганки – к землям Полоцкого сельского поселения того же Кизильского района.

В центральной части Аркаимской долины располагается территория лесничества «Степное» Ильменского государственного заповедника УрО РАН площадью 3,8 тыс. га. К юго-западу от территории природного заповедника на обоих берегах реки Бол. Караганки находится музейный комплекс Челябинского государственного историко-культурного заповедника «Аркаим».

Начало археологических исследований на территории Аркаимской долины было связано с попыткой строительства довольно крупного водохранилища. В 1965 году НИИ «Южуралгидроводхоз»



приступил к разработке проекта создания на территории Брединского и Кизильского районов Челябинской области Караганской межхозяйственной оросительной системы, основой которой должно было стать водохранилище в среднем течении реки Бол. Караганки и в нижнем течении реки Утяганки.

Археологическое обследование этого участка Южуралгидроводхоз заказал Уральскому государственному университету. Первые разведочные работы были проведены под руководством Н. А. Алексащенко в 1971 году, в результате на территории Аркаимской долины, по берегам реки Бол. Караганки был обнаружен Большекараганской курганный могильник и три неолитических местонахождения (Алексащенко Н. А., 1971).

К середине 1970-х годов мелиораторы вышли на этап практической реализации проекта, ими было заказано еще одно разведочное обследование долины, на этот раз – недавно созданному Челябинскому государственному университету. Второе обследование Аркаимской долины было проведено в 1977 году под руководством М. К. Хабдулиной при участии В. И. Зайтова, Т. А. Даниленко, В. С. Мосина и И. В. Атлановой. На территории Аркаимской долины, на берегах Бол. Караганки, было обнаружено еще шесть археологических памятников: две неолитические стоянки; два поселения эпохи бронзы: Черкасы II и Александровское III, получившее позднее наименование Лисьи горы I; а также два могильника предположительно той же эпохи: Черкасинский II, он же «могильник у села Черкасы», и Александровский II, известный позднее как Калмыцкая молельня (Хабдулина М. К., Зайтов В. И., Даниленко Т. А., 1978).

В 1986 году Челябоблводхоз приступил к строительству Караганского гидроузла и заключил договор на проведение раскопок археологических памятников в зоне затопления с Челябинским государственным университетом. В том же году Большекараганский могильник был обследован отрядом археологической экспедиции Челябинского государственного университета под руководством В. С. Мосина (Любчанский И. Э., 2003. С. 454), а в июне 1987 года полевые отряды археологической экспедиции ЧелГУ выехали в Аркаимскую долину и приступили к исследованиям памятников, обнаруженных разведками 1971 и 1977 годов.

Отряд под руководством В. С. Мосина произвёл раскопки Усть-Утяганской неолитической стоянки (Боталов С. Г., Мосин В. С., 1988). Отряд С. Г. Боталова и А. Д. Таирова исследовал Большекараганский



могильник, в составе которого оказались курганы эпохи бронзы и гунно-сарматского времени (Таиров А. Д., 1988; Боталов С. Г., 1989). Отряд С. Я. Зданович исследовал 873 м² в центральной части поселения Черкасы II, раскопом было вскрыто 4 жилищные впадины, получен материал эпохи поздней и финальной бронзы.

В течение 1987–1988 гг. сотрудники археологической экспедиции Челябинского государственного университета осуществляют многочисленные разведочные работы по территории Аркаимской долины, результативнее всего на этом направлении работал Н. М. Меньшенин. Было открыто двадцать три археологических памятника, в том числе десять поселений и три могильника эпохи бронзы: могильники Александровский, Александровский IV, Крутая гора, и поселения Александровское, Александровская плотина, Александровское III (позднее Ближний хутор), Аркаим, Большекараганское, Калмыцкая молельня, Крутая гора, Утяганское I, Утяганское II и Утяганское III (первоначально было определено как стоянка).

Поселение Аркаим, ставшее самым известным памятником долины, было обнаружено в июне 1987 г. в непосредственной близости от Усть-Утяганской стоянки и первоначально получило название Утяганское. Первое обследование и первоначальная глазомерная съемка поселения были выполнены научными сотрудниками лаборатории археологических исследований ЧелГУ С. Г. Боталовым и В. С. Мосиным. Подробная топографическая съемка была произведена в том же году художником лаборатории А. М. Федоровым и научным сотрудником Петропавловского педагогического института О. И. Мартынюком. На всей площади памятника была сделана нивелировочная разбивка с единой системой отсчета. Она была выполнена научным сотрудником лаборатории ЧелГУ С. А. Григорьевым и аспирантом Института археологии Украинской АН А. И. Ганжой.

Раскопки на поселении Аркаим осуществлялись с 1987 по 1995 гг. под общим руководством Г. Б. Здановича, до 1990 г. их финансировал Челябинводхоз, в 1991 г. – советско-французское предприятие «Корус», занимавшееся съемкой научно-популярного телефильма об Аркаиме, позднее – Челябинский государственный университет и созданный в 1994 г. Специализированный природно-ландшафтный и историко-археологический центр «Аркаим», преобразованный позднее в Челябинский государственный историко-культурный заповедник «Аркаим».



В августе 1987 г. на центральной площадке поселения Аркаим был заложен первый раскоп (руководители работ Н. О. Иванова и В. С. Мосин). Дополнительно к нему сложный по форме раскоп прорезал поселение в северном секторе от центральной площадки до внешнего рва (руководитель Н. М. Меньшенин). Над полевой документацией и оформлением отчета работали: Н. О. Иванова, В. С. Мосин, А. И. Гутков, Н. М. Меньшенин, Т. С. Малютина. Камеральную обработку материала и коллекционную опись вела М. В. Миронова (Зданович Г. Б., 1988).

В 1988 году на поселении Аркаим были заложены новые раскопы в северной части памятника, было раскопано 5 жилищ внешнего круга и 4 жилища внутреннего круга, а также соответствующие фрагменты внешнего и внутреннего рва и вала. Руководство раскопами, ведение полевой документации и подготовку отчета осуществляли А. Г. Гаврилюк, С. А. Григорьев, А. И. Гутков, Н. О. Иванова, Н. М. Меньшенин, А. М. Кисленко и Н. С. Татаринцева (Зданович Г. Б., 1989).

В 1989 г. на поселении Аркаим были осуществлены масштабные исследования западной части памятника – как внешнего, так и внутреннего круга жилищ. Руководство работами осуществляли А. М. Кисленко, Н. О. Иванова, М. К. Хабдулина, С. А. Григорьев, В. С. Мосин (Зданович Г. Б., 1990).

В том же году плановое затопление Караганского водохранилища было отложено до 1991–1992 гг. На завершение археологических работ Челябинблводхозом были выделены дополнительные средства. Для укрепления материальной и научно-исследовательской базы археологической лаборатории Челябинского государственного университета средства были выделены Академией наук СССР (Батанина И. М, Зданович С. Я., Таиров А. Д. и др., 1995. С. 19).

Полевые работы на поселении в 1990 году носили ограниченный характер. В 1991 году по договору с советско-французским предприятием «Корус» было вскрыто два жилища внешнего круга в северо-западной части поселения. Два отдельных раскопа в юго-западной части поселений на участках жилищ внутреннего и внешнего круга были заложены под руководством А. В. Епимахова. В 1993 году завершены раскопки двух жилищ в северо-западной части памятника, начатые в 1991 году. В 1994 году группой А. М. Кисленко велась рекультивация раскопок на поселении. В 1995 году под руководством Т. С. Малютиной были завершены раскопки участка внутреннего рва,



небольшого фрагмента внешнего рва и стены в северо-западной части памятника. Это был последний год раскопок поселения Аркаим, всего за девять лет работы на памятнике было вскрыто 8 055 м², полностью исследовано 27 жилищ в центральной, северной и западной частях поселения, частично – еще 3 жилища и фрагменты северного и западного секторов внешнего вала и рва; северная часть центральной площади, северные и западные участки внутреннего рва и вала. Таким образом, всего было раскопано около 40 % территории памятника.

В отчете об исследованиях поселения Аркаим за 1987 г. был размещен первый вариант археологической карты центральной части Аркаимской долины, составленной по материалам разведочных работ 1971, 1977 и 1987 гг. (Зданович Г. Б., 1988. Рис. 2). В следующем отчете за 1988 г. археологическая карта была дополнена вновь открытыми объектами, в нее вошло 30 археологических памятников, в том числе десять поселений эпохи бронзы (Зданович Г. Б., 1989. Рис. 3).

Наряду с раскопками поселения Аркаим выполняются исследования и других памятников эпохи бронзы, найденных в 1987–1988 гг. Отряд под руководством А. Г. Гаврилюка в 1987 году проводит раскопки новооткрытого могильника Крутая гора, включающего в себя курганы эпохи бронзы и сооруженный поверх них средневековый комплекс курганов с «усами»; в раскопе площадью 100 м² на кургане 4 этого могильника был исследован культурный слой расположенного на этой же площадке поселения Крутая гора (Иванова Н. О., 1988).

Под руководством Н. О. Ивановой в 1987 году были исследованы все четыре кургана могильника Александровский. Погребальные конструкции датируются эпохой поздней бронзы (Иванова Н. О., 1988).

Полевой отряд под руководством А. В. Виноградова в 1988 г. заложил раскоп площадью 126 м² на краю одной из жилищных впадин поселения Утяганское I (Ленинградское). Несколько лет раскоп оставался незаконченным, в 1994 г. его докопали под руководством Н. О. Ивановой. Была получена керамическая коллекция эпохи поздней бронзы.

А. Д. Таиров открыл в 1988 году и тогда же исследовал раскопом одиночный курган Утяганский I. Выяснилось, что он представляет собой две наложенные друг на друга погребальные конструкции,



ранняя датируется эпохой поздней бронзы, а поздняя – эпохой ранних кочевников.

Неподалеку от этого кургана А. Д. Таиров в том же году обнаружил и раскопал Утяганский комплекс менгиров. Немногочисленный обнаруженный материал не подлежит уверенной датировке, но по аналогии с другими памятниками этого типа комплекс менгиров предположительно может быть отнесен к эпохе бронзы.

Также в 1988 г. проводились раскопки на поселении Ближний хутор, оно же – одно из двух поселений, фигурировавших в разное время под наименованием Александровское III. Под руководством Г. И. Перегрюмовой был вскрыт участок площадью 24 м² на краю одной из жилищных впадин, получена керамическая коллекция эпохи поздней и финальной бронзы.

В 1989 г. в центральной части Аркаимской долины был обнаружен Александровский IV могильник, состоящий из шести курганных насыпей. В том же году все курганы могильника были раскопаны под руководством Г. Б. Здановича, А. Г. Гаврилюка и А. М. Кисленко. Погребения в курганах находятся в сильно скорченном положении и посыпаны охрой, а в некоторых случаях и мелом. Памятник в целом датируется эпохой средней бронзы, в его составе присутствует одно энеолитическое погребение и два погребения позднего бронзового века (Зданович Г. Б., Гаврилюк А. Г., 1989).

В 1990 году начинается новый этап разведочного обследования Аркаимской долины. Поиск археологических памятников выполняется на основании результатов дешифровки аэрофотоснимков И. М. Батаниной и Н. В. Левит при участии О. А. Кузнецовой. Результатом этих работ становится открытие значительного количества археологических памятников: поселений и могильников эпохи бронзы, менгиров рядом с поселениями Лисьи горы I и Черкасы II, других объектов разных типов и эпох. Открытые памятники в дальнейшем изучаются археологическими разведками Челябинского государственного историко-культурного заповедника «Аркаим» и Челябинского государственного университета, в том числе – под руководством авторов настоящей статьи.

В апреле 1991 года Совет Министров РСФСР принял решение о прекращении строительства почти достроенного Караганского гидроузла и передал центральную часть Аркаимской долины,



предполагавшуюся ранее к затоплению водохранилищем, в состав Ильменского государственного заповедника.

В 1991–1993 гг. под руководством Д. Г. Здановича было продолжено изучение Большекараганского могильника, исследованы два кургана синташтинской культуры эпохи бронзы, синхронные со временем функционирования поселения Аркаим (Зданович Д. Г., 1993).

Также в 1992–1993 гг. под руководством Д. Г. Здановича, Н. О. Ивановой, Т. С. Малютиной и А. Д. Таирова исследовался могильник Калмыцкая молельня (Александровский II), состоящий из 28 курганов. За два года работ было раскопано пять курганных насыпей, четыре из которых содержали погребальные комплексы эпохи поздней бронзы, а одна – позднесарматское погребение (Батанина И. М., Зданович С. Я., Таиров А. Д. и др., 1995. С. 57–59).

В 1993 году под руководством С. Я. Зданович проводятся раскопки на поселении Калмыцкая молельня, раскопом площадью 45 м² вскрывается край одной из жилищных впадин, обнаружен материал эпохи поздней и финальной бронзы.

С 1992 года коллектив археологов и дешифровщиков аэрофотоснимков в составе И. М. Батаниной, С. Я. Зданович, А. Д. Таирова, Н. О. Ивановой, Д. Г. Здановича, Т. С. Малютиной, О. А. Кузнецовой и В. С. Мосина приступает к изучению археологических памятников Аркаимской долины. А так же обобщению данных о ранее обнаруженных и исследованных здесь объектах. Результатом этих работ становится подробный отчет, включающий в себя археологическую карту центральной части Аркаимской долины на землях заповедника (Батанина И. М., Зданович С. Я., Таиров А. Д. и др., 1995) и несколько более краткая публикация археологической карты заповедника (Батанина И. М., Иванова Н. О., 1995).

Дальнейшие исследования памятников эпохи бронзы в Аркаимской долине были направлены на расширение ареала тщательно обследованной территории и на углубленное изучение разведочными и раскопочными методами ранее открытых памятников, большинство из которых к 1995 году еще не были обследованы по полной программе в соответствии с действующей методикой полевых исследований.

Экспедиционные отряды под руководством авторов настоящей статьи начали проводить разведочные обследования в Аркаимской долине с 1997 года (Ф. Н. Петров) и 2002 г. (Е. В. Куприянова). Мы осуществляли сплошные обследования отдельных участков долины



или работали выборочно по одному типу памятников – поселениям эпохи бронзы. В ходе всех разведочных работ в обязательном порядке использовались результаты дешифровки аэрофотоснимков, выполненной И. М. Батаниной и Н. В. Левит. В результате многолетних работ нашими отрядами были подробно обследованы все поселения эпохи бронзы Аркаимской долины.

В 1997 году отряд под руководством Ф. Н. Петрова обследовал обнаруженные в ходе аэрофотодешифровки памятники, располагающиеся в северо-восточной части долины, в окрестностях места впадения реки Кайрахты в реку Бол. Караганку: поселение Кайрахта I, Кайрахта II и могильник Кайрахта (Петров Ф. Н., 1998). В 1998 году тот же отряд продолжил работы уже в центральной части Аркаимской долины, на заповедной территории и в ее ближайших окрестностях. Были обследованы поселения Черкасы II, Черкасы III, Крутая гора, Ближний хутор, Александровское, Утяганское I, Утяганское II, Утяганское III; Черкасинский менгир и Черкасинская аллея менгиров; осмотрены площадки, на которых фиксировалось расположение поселений Александровская плотина и Большекараганское (Петров Ф. Н., 2000).

В том же году отрядом под руководством Л. Ю. Петровой при участии Ф. Н. Петрова обследовались поселения, расположенные ниже по течению реки Бол. Караганки: Калмыцкая молельня, Лисьи горы I, Лисьи горы III, Каменный дол I, Каменный дол II; могильники Лисьи горы и Каменный дол I; менгир Лисьи горы. Той же разведкой были открыты и впервые обследованы поселения Лисьи горы II, Каменный дол I и Каменный дол II (Петрова Л. Ю., 2000).

В 2001 г. полевой отряд под руководством Ф. Н. Петрова при участии С. С. Маркова, И. П. Алаевой и Е. Л. Поляковой проводит раскопки Черкасинской аллеи менгиров, расположенной поблизости от поселения и могильника Крутая гора (Петров Ф. Н., 2002). Датированный материал в раскопе обнаружен не был, однако работавший на памятнике почвовед Л. Н. Плеханова предположила, что он был построен в эпоху бронзы или в начале раннего железного века (Петров Ф. Н., Плеханова Л. Н., Алаева И. П. и др., 2014).

В 2002 году отряд Е. В. Куприяновой обследовал поселение Крутая гора, могильник Черкасы VI, Черкасинский менгир; а также обнаруженные в ходе проведения работ поселение Новокондуrowsкое III и Новокондуrowsкую аллею менгиров (Куприянова Е. В., 2003).



В 2003 году под руководством Ф. Н. Петрова было выполнено новое обследование поселения Лисьи горы I и расположенного рядом с ним менгира Лисьи горы; шурф, заложенный на периферии поселения, обнаружил под менгиром коллективное погребение эпохи поздней бронзы (Петров Ф. Н., 2008).

В том же 2003 году научным коллективом лаборатории дистанционных методов Челябинского государственного историко-культурного заповедника «Аркаим» и Челябинского государственного университета в составе И. М. Батаниной, Н. В. Левит и С. А. Батанина, при участии Г. Б. Здановича, была завершена многолетняя работа над археологическим атласом Кизильского района Челябинской области и атлас был опубликован (Зданович Г. Б., Батанина И. М., Левит Н. В. и др., 2003). Эта работа зафиксировала результаты уникального многолетнего совместного труда археологов со специалистами по дешифровке аэрофотоснимков над изучением конкретно очерченной территории. Во вводной части атласа была подробно представлена разработанная авторами методика археологической аэрофотодешифровки. В основной части издания были опубликованы сведения о 789 археологических памятниках.

Это количество выявленных объектов для одного административного района является беспрецедентным, как и подробность картографических материалов в таком обширном издании. Даже в изданных Институтом археологии РАН археологических картах целого ряда регионов страны в рамках проекта «Археологическая карта России» качество и масштаб картографического материала значительно отстают от того уровня, который демонстрирует атлас Кизильского района; а количество зафиксированных в административных районах археологических памятников, как правило, в несколько раз меньше, чем в Кизильском районе.

Вероятно, на настоящее время в Кизильском районе Челябинской области обнаружено больше археологических памятников, чем в любом другом административном районе России. Это стало результатом многолетней напряженной работы группы И. М. Батаниной и многих археологов Челябинского государственного университета и Челябинского государственного историко-культурного заповедника «Аркаим», также полученным результатам способствовала объективно высокая эффективность применения аэрофото-метода в ландшафтных условиях степи.



В археологический атлас Кизильского района вошло примерно две трети территории Аркаимской долины, оставшаяся треть находится в Брединском районе. При подготовке атласа были выполнены масштабные осмотры памятников, обнаруженных в результате дешифровки аэрофотоснимков, проведена тщательная привязка памятников к ландшафтам на крупномасштабных топоосновах. При этом инструментальная съемка памятников на местности не производилась, и в атласе нет ни одного инструментального плана памятника, их полностью заменяют дешифровки аэрофотоснимков, которые, с точки зрения археологической методики, являются важными, но все же дополнительными графическими материалами по документации памятников.

Естественно, при таких масштабах работы в атласе можно найти некоторые недочеты. Не полностью были учтены данные проведенных на этой территории археологических разведок; особенно это касается разведок, выполненных в последние годы перед изданием атласа – т. е. часть уже известных к этому моменту памятников в атлас не попала, а по части памятников в описаниях были не учтены данные археологических отчетов. Например, поселения Лисьи горы II и Новокондуровское III вообще не упомянуты в Атласе; для поселения Лисьи горы I, могильников Черкасинский II и Калмыцкая молельня не указано их открытие разведкой 1977 года, а поселение Александровская плотина, напротив, ошибочно указано как открытое этой разведкой. В то же время дешифровщики включили в атлас несколько предполагаемых объектов, существование которых не было подтверждено в ходе полевых исследований – это касается, в том числе, и территории Аркаимской долины, где на правом берегу Бол. Караганки было ошибочно дешифровано поселение, опубликованное в атласе под номером 494 (Зданович Г. Б., Батанина И. М., Левит Н. В. и др., 2003. С. 134).

Материалы археологического атласа Кизильского района были использованы А. В. Епимаховым для анализа ландшафтного расположения, планиграфии, характера жилищных впадин и культурной принадлежности поселений эпохи бронзы (Епимахов А. В., 2009). Это был первый опыт серьезных исследования такого рода для данной территории. После издания атласа разведочные работы авторов на территории Аркаимской долины были направлены, во-первых, на дополнение и уточнение данных о памятниках Кизильского района, в том числе учет памятников, не вошедших



в атлас, и снятие инструментальных планов памятников, которые были зафиксированы только на аэрофотоснимках; а во-вторых – на обследование той части территории Аркаимской долины, которая входит в состав Брединского района – в рамках подготовки еще одного археологического атласа, который, надеемся, еще увидит свет.

Тем временем в Аркаимской долине были продолжены раскопки памятников эпохи бронзы. В 2005–2006 гг. под руководством Т. С. Малютиной были заложены раскопы в прибрежной части поселения Ближний хутор, которая выделяется некоторыми исследователями в отдельный археологический памятник Каменный брод. На поселении было разбито два раскопа площадью 108 м² и 337,5 м², исследовано жилище с колодцем эпохи поздней бронзы и фрагмент еще одного жилища того же времени (Малютина Т. С., 2006; 2008).

К сожалению, не все дешифрованные памятники удалось обследовать на местности. Три поселения, предположительно определяемые по материалам дешифровки на правом берегу реки Утяганки, между пос. Амурский и Калининский, которые, вполне возможно, могли быть датированы эпохой бронзы, оказались уже затоплены водами Утяганского водохранилища, построенного в 1980 году (Батанина И. М., Левит Н. В., 2007. С. 4–6).

К началу 2010 года И. М. Батанина выполнила новую дешифровку аэрофотоснимков центральной части Аркаимской долины, несколько расширив изучаемый участок и получив целый ряд новых данных, в том числе обнаружив ранее неизвестные археологические памятники. В полевой сезон 2010 года отряд археологической экспедиции Челябинского государственного историко-культурного заповедника «Аркаим» под руководством Е. О. Шиманского при участии С. А. Батанина и Н. С. Батаниной провел с опорой на новые материалы дешифровок разведочные работы, главным образом – по территории лесничества «Степное» Ильменского государственного заповедника. Результатом этих работ стала новая, уточненная археологическая карта заповедной территории (Шиманский Е. О., 2011).

В 2011 г. группа под руководством Н. С. Батаниной и С. А. Батанина вновь проводила исследования на территории Аркаимской долины с экспериментальным применением качественно нового метода – дешифрования космоснимков высокого разрешения.



Спектрональный снимок участка Брединского и Кизильского районов с разрешением 3 м был предоставлен сотрудником ЦСКБ-Прогресс (г. Самара) Н. П. Антимоновым (Батанина Н. С., Батанин С. А., Антимонов Н. П., 2012). В процессе разведки обрабатывалась новая перспективная методика поиска археологических памятников с применением современных технологий.

Примечательно, что ни одного нового поселения эпохи бронзы на территории проведения работ 2010–2011 гг. при этом обнаружено не было, что позволяет нам полагать, что все основные объекты этого типа к настоящему моменту уже выявлены.

В 2011 году в очередном сборнике, изданном Челябинским государственным университетом и Челябинским государственным историко-культурным заповедником «Аркаим», вышла статья группы археологов и дешифровщиков аэрофотоснимков «Аркаимская долина: 20 лет спустя (итоги исследования)» (Батанина Н. С., Шиманский Е. О., Батанин С. А., 2011). В статье дается общее описание опыта поиска и изучения археологических памятников с использованием аэрофотометода и приводятся наиболее значимые результаты за все время изучения долины с использованием этого метода.

В 2012 году продолжились раскопки одного из поселений Аркаимской долины, под руководством Т. С. Малютиной был заложен раскоп площадью 108 м² на одной из жилищных впадин поселения Калмыцкая молельня. Работы на раскопе были завершены после перерыва в 2015 году, исследовано жилище эпохи финальной бронзы с двумя колодцами.

В 2014 году в составе коллективной монографии был опубликован материал Д. Г. Здановича и Г. Б. Здановича «Памятники эпохи бронзы Аркаимской долины», в котором кратко, но достаточно емко характеризуется несколько поселений, могильников и менгиров, располагающихся в центральной части долины. Из плюсов этого обзора надо отметить упоминание материалов новых исследований, из минусов – допущенные ошибки в описании некоторых памятников: так, местоположение Большекараганского поселения описано таким образом, что понять место расположения этого объекта читателю, к сожалению, совершенно невозможно (Зданович Д. Г., Зданович Г. Б., 2014. С. 35).

В 2015 году на территории Аркаимской долины было проведено последнее из полевых исследований авторов настоящей статьи.



Отрядом под руководством Ф. Н. Петрова в рамках выполнения задач по мониторингу состояния археологических памятников в окрестностях музейного комплекса заповедника «Аркаим» было осмотрено семь поселений эпохи бронзы: Каменный дол I, Каменный дол II, Лисьи горы II, Лисьи горы III, Калмыцкая молельня, Аркаим и Черкасы IV. Проведена фотофиксация состояния всех осмотренных памятников, для пяти поселений сняты новые инструментальные планы, отражающие состояние их поверхности с учетом результатов дешифровки космоснимков.

Таким образом, к настоящему времени на территории Аркаимской долины найдено 47 археологических памятников эпохи бронзы, в том числе 25 поселений, 17 курганных могильников и одиночных курганов, 5 менгиров, комплексов и аллей менгиров. Все указанные поселенческие памятники уверенно датируются эпохой бронзы по результатам раскопок, шурфовки и сбора подъемного материала, 7 курганных могильников и 3 менгира относятся к этому же периоду на основании результатов выполненных на них раскопок, а 10 могильников и 2 менгира – только по внешним признакам.

Все указанные археологические памятники были открыты в течение 31 года, с 1977 по 2007 год, после этого ни одного нового памятника эпохи бронзы на территории долины обнаружено не было.

Современное состояние изученности археологических памятников эпохи бронзы Аркаимской долины мы можем охарактеризовать следующим образом.

Аркаимская долина в течение более четырех десятилетий была территорией, на которой регулярно выполнялись разведочные работы, прежде всего – археологами Челябинского государственного университета и Челябинского государственного историко-культурного заповедника «Аркаим». В ходе этих работ начиная с конца 1980-х гг. активно применялся метод дешифровки аэрофотоснимков, показывающий высокую эффективность в условиях степного ландшафта, а с 2011 года – новейший метод дешифрирования космоснимков высокого разрешения. Первые разведочные исследования в долине, проходившие по реке Бол. Караганке линейными маршрутами, имели результатом лишь случайное открытие единичных памятников, однако с момента начала сплошных разведочных работ радиальными маршрутами от стационарного лагеря ситуация кардинально изменилась, количество открытых памятни-



ков начало стремительно расти, а использование методов аэрофотодешифровки ускорило этот процесс.

Особенный интерес исследователей вызывали расположенные в долине поселения эпохи бронзы. Из 25 поселений 20 памятников выражено в ландшафте – в первую очередь жилищными впадинами, в некоторых случаях и обваловкой; а 5 поселений фиксируются на местности только по наличию культурного слоя.

Учитывая состояние изученности долины, многократно пройденной во всех направлениях разными разведочными отрядами и тщательно изученной на аэрофотоснимках и космоснимках, вероятнее всего, на сегодня открыты все имеющиеся здесь поселения, во всяком случае, это касается выраженных в ландшафте памятников.

Из 25 известных поселений раскопки проводились на 6 памятниках, т. е. в той или иной мере раскопами изучено 24 % поселений эпохи бронзы, на них вскрыто 9 776,5 м², полностью изучено 33 жилища, частично – еще по меньшей мере 7 жилищ. 82 % общей вскрытой площади приходится на поселение Аркаим (8 055 м²), на нем же изучено 82 % от исследованных полностью жилищных конструкций (27 жилищ).

К сожалению, материалы раскопок поселений Аркаимской долины до сих пор очень слабо опубликованы и мало представлены в отчетах, это существенно затрудняет их изучение. Полноценной публикации результатов раскопок нет ни по одному из поселений, а отчеты в Институт археологии РАН отражают только частично результаты исследований на трех поселениях: Аркаим, Крутая гора и Ближний хутор (Каменный брод): существуют полноценные отчеты о работах на поселении Аркаим в 1987–1989 гг. и о работах на поселении Ближний хутор (Каменный брод) в 2005–2006 гг., а также чрезвычайно краткий фрагмент в одном из отчетов по раскопкам на поселении Крутая гора в 1987 г. Отсутствуют отчеты об исследованиях Аркаима в 1990–1995 гг. и поселения Ближний хутор в 1987 г. По трем другим поселениям отчетов о раскопках пока нет вообще: это исследования поселения Черкасы II в 1987 году, поселения Утяганское I в 1988 и 1994 гг., поселения Калмыцкая моельня в 1993 и 2012 гг., причем всерьез рассчитывать на появление отчета можно только по раскопу 2012 года.

Материалы разведочных работ по поселениям эпохи бронзы представлены в отчетах в целом гораздо лучше; также они приводятся в нескольких сводных публикациях, последняя из которых



на настоящее время была издана в начале этого года (Петров Ф. Н., Куприянова Е. В., 2016).

При этом по нашему мнению, разведочный метод является одним из полноценных способов изучения археологических источников, а не просто способом поиска памятников для проведения раскопок. Широкомасштабное проведение разведочных исследований, сплошное обследование микрорайонов и обширных территорий позволяет сделать важные выводы о системе расселения древнего населения, демографии, особенностях хозяйства, а в некоторых случаях – и о социально-политических характеристиках древних обществ.

Кроме того, разведочный метод, особенно в сочетании с методом дешифровки аэрофотоснимков, позволяет собрать обширный, хотя и предварительный материал о планиграфии и внутренней структуре древних поселений, а в некоторой мере – и могильников. Конечно, эти данные подлежат верификации посредством проведения раскопок, но в обозримой перспективе раскопки не смогут вскрыть всю площадь всех археологических памятников или даже их существенную часть.

Так, суммарная площадь всех поселенческих памятников эпохи бронзы в Аркаимской долине составляет, по нашим данным, 233 600 тыс. м², а почти за 30 лет работы из них было раскопано 9 776,5 м², т. е. исследовано всего 4,2 % площади памятников. При этом следует учесть, что большинство раскопок было выполнено благодаря очень масштабному договорному финансированию исследований, осуществлявшихся в связи со строительством Караганского гидроузла, и ожидать повторения чего-либо подобного в ближайшие десятилетия едва ли возможно.

Представляется очевидным, что в обозримой перспективе основная площадь поселенческих памятников так и останется нераскопанной, и их систематическое изучение нужно выстраивать с обязательным применением дистанционных, естественнонаучных и разведочных методов.

На 17 могильниках Аркаимской долины, уверенно или предположительно относимых к эпохе бронзы, на местности было зафиксировано 124 кургана, еще 88 курганов выявлено на аэрофотоснимках, итого 212 курганных насыпей, расположенных, как правило, одной или несколькими цепочками. 23 из раскопанных курганов содержали погребения эпохи бронзы, причем в двух



случаях они были перекрыты погребальными конструкциями эпохи кочевников (могильники Утяганский I и Крутая гора). Остальные 18 курганов в составе тех же могильников были сооружены в эпоху кочевников и содержали погребения раннего железного века и средневековья. Как правило, курганы эпохи кочевников планиграфически располагаются отдельными группами в составе изученных могильников.

Обращает на себя внимание тот факт, как по-разному освещают поселения и погребальные комплексы культурный состав населения Аркаимской долины в эпоху бронзы. В погребальных памятниках хорошо представлены материалы ямно-полтавкинского времени, которые на поселениях пока практически не представлены. Возможно, это связано с подвижным характером скотоводческого хозяйства этой эпохи, который не способствовал созданию долговременных поселенческих памятников.

Ни одно из изученных поселений не может быть интерпретировано как чисто срубное, во всех случаях срубные традиции на поселениях сочетаются с алакульскими, в то время как в могильниках фиксируются погребения, совершенные по срубному обряду и в сопровождении срубной керамики. Это может свидетельствовать о том, что срубная культурная традиция принадлежала каким-то устойчивым социальным образованиям, входившим в состав срубно-алакульского населения Аркаимской долины.

Ни в одном из изученных раскопками 23 курганов бронзового века на семи могильниках не было обнаружено погребений эпохи финальной бронзы, в то время как четыре поселения долины содержат многочисленные материалы этого времени. К возможным погребениям эпохи финальной бронзы можно отнести лишь трупосожжение человека, обнаруженное под Черкасским менгиром Д. Г. Здановичем и Е. В. Куприяновой в 2002 году. На общую малочисленность погребений этого времени в Зауральской степи специалисты уже обращали внимание (Епимахов А. В., 2010, с. 40–41). Возможно, это связано с изменениями погребальных традиций и возрастанием значения селективного характера совершения курганных погребений, который зачастую предполагается и для более ранних периодов эпохи бронзы.

Учитывая высокую плотность расположения поселений и курганных могильников в Аркаимской долине и многослойный или многокультурный характер целого ряда памятников, однозначная



привязка большинства погребальных комплексов к поселениям на современном этапе исследований невозможна и требует проведения длительных и детальных полевых исследований. Кроме того, нельзя исключать возможности существования традиции совершения захоронения на разных площадках разными группами населения, проживавшими на территории одного древнего поселка.

Находящиеся на территории долины пять т. н. «мегалитических» памятников: менгиров, аллей и комплексов менгиров – отличает большое разнообразие, нельзя исключать, что в эту группу по формальным признакам объединяются объекты разного времени и предназначения. В тоже время обращает на себя внимание тот факт, что четыре из пяти сооружений с менгирами располагаются в непосредственной близости от памятников эпохи бронзы, а при исследовании трех из них был получен датирующий материал позднего бронзового века (менгиры Черкасинский и Лисьи горы, Утяганский комплекс менгиров).

Библиографический список

Источники

1. Алексашенко Н. А. Отчет о разведке, проведенной в Кизильском районе Челябинской области летом 1971 года. Свердловск, 1972 // Архив ИА РАН, Р-1, № 4504.

2. Батанина И. М., Зданович С. Я., Таиров А. Д., Иванова Н. О., Зданович Д. Г., Малюткина Т. С., Кузнецова О. А., Мосин В. С. Археологическая карта заповедника «Аркаим». Отчет. Челябинск, 1995. Архив заповедника «Аркаим».

3. Батанина И. М., Левит Н. В., Зданович Г. Б. Археологическое обследование Кизильского района Челябинской области. Отчет. Челябинск, 1996. Архив заповедника «Аркаим».

4. Батанина И. М., Левит Н. В. Заключение о результатах археологического дешифрирования аэрофотоснимков Амурского участка. Челябинск, 2007. Архив заповедника «Аркаим».

5. Боталов С. Г., Мосин В. С. Раскопки стоянки Бурли II в Кустанайской области, стоянки Усть-Утяганская в Брединском районе и стоянки Красносельская в Увельском районе Челябинской области летом 1987 года. Отчет. Челябинск, 1988. Архив заповедника «Аркаим», Р-1, № 100.



6. Боталов С. Г. Раскопки Большекараганского могильника в 1988 году. Отчет. Челябинск, 1989. Архив ИА РАН, Р-1, № 13415.

7. Гаврилюк А. Г. Разведочные работы в Брединском и Кизильском районах Челябинской области (река Камысты-Аят, Большая Караганка). Отчет. Челябинск, 1989. Архив ИА РАН. Р-1. № 13415.

8. Зданович Г. Б. Отчет по раскопкам городища Аркаим в Челябинской области в 1987 году. Челябинск, 1988. Архив ИА РАН, Р-1. №12273.

9. Зданович Г. Б. Отчет о полевых исследованиях на поселении Аркаим в Челябинской области. Т. 1. Челябинск, 1989. Архив ИА РАН, Р-1. № 13206.

10. Зданович Г. Б. Отчет о полевых исследованиях на поселении Аркаим в Челябинской области. Т. 2. Челябинск, 1989. Архив ИА РАН, Р-1. № 13207.

11. Зданович Г. Б. Отчет о полевых исследованиях на поселении Аркаим в Челябинской области. Т. 3. Челябинск, 1989. Архив ИА РАН, Р-1. № 13208.

12. Зданович Г. Б. Отчет о работе Урало-Казахстанской археологической экспедиции на поселении бронзового века Аркаим в Брединском районе Челябинской области. Т.1. Челябинск, 1990. Архив ИА РАН, Р-1. № 13653.

13. Зданович Г. Б. Отчет о работе Урало-Казахстанской археологической экспедиции на поселении бронзового века Аркаим в Брединском районе Челябинской области. Т. 2. Челябинск, 1990. Архив ИА РАН, Р-1. № 13654.

14. Зданович Г. Б., Гаврилюк А. Г. Охранные раскопки могильника Александровский IV. Отчет. Челябинск, 1989. Архив заповедника «Аркаим», Р-1, № 109.

15. Зданович Д. Г. Археологические исследования на могильнике Большекараганском (Аркаим) в 1991–1992 годах. Отчет. Челябинск, 1993. Архив заповедника «Аркаим», Р-1, № 134.

16. Иванова Н. О. Раскопки древних курганов в зоне затопления Караганской МОС. Отчет. Челябинск, 1988. Архив ИА РАН, Р-1, № 12335.

17. Куприянова Е. В. Разведочные работы в Кизильском районе Челябинской области в 2002 году. Отчет. Челябинск, 2003. Архив ИА РАН, Р-1, № 36255.

18. Куприянова Е. В. Археологическое обследование лицензионного участка Амурского цинкового месторождения (Брединский



район Челябинской области) в 2007 году. Отчет. Челябинск, 2008. Архив ИА РАН, Р-1, № 43152.

19. Малютина Т. С. Охранные раскопки поселения эпохи бронзы Каменный Брод в Аркаимской долине в 2005 г. Отчет. Челябинск, 2006. Архив заповедника «Аркаим».

20. Малютина Т. С. Охранные раскопки поселения эпохи бронзы Каменный Брод в Аркаимской долине в 2006 г. Отчет. Челябинск, 2008. Архив ИА РАН, Р-1, № 43116.

21. Петров Ф. Н. Отчет о разведочном обследовании долины реки Караганки на участке от пос. Черкасы до заброшенного хутора Мордовский в 1997 году. Челябинск, 1998. Архив ИА РАН, Р-1, № 24031.

22. Петров Ф. Н. Отчет о разведочном обследовании заповедника «Аркаим» в 1998 г. Челябинск, 2000. Архив ИА РАН, Р-1, № 24758.

23. Петров Ф. Н. Отчет об аварийных раскопках Черасинской аллеи менгиров в 2001 г. Челябинск, 2002. Архив заповедника «Аркаим».

24. Петров Ф. Н. Отчет о разведочном обследовании долины реки Бол. Караганка в Кизильском районе Челябинской области в 2003 г. Челябинск, 2008. Архив заповедника «Аркаим», Р-1, № 174.

25. Петрова Л. Ю. Отчет о разведочном обследовании долины реки Большая Караганка в 1998 году. Челябинск, 2000. Архив ИА РАН, Р-1, № 23651.

26. Таиров А. Д. Исследования Большекараганского могильника в Брединском районе Челябинской области в 1987 году. Отчет. Челябинск, 1988. Архив ИА РАН, Р-1, № 12338.

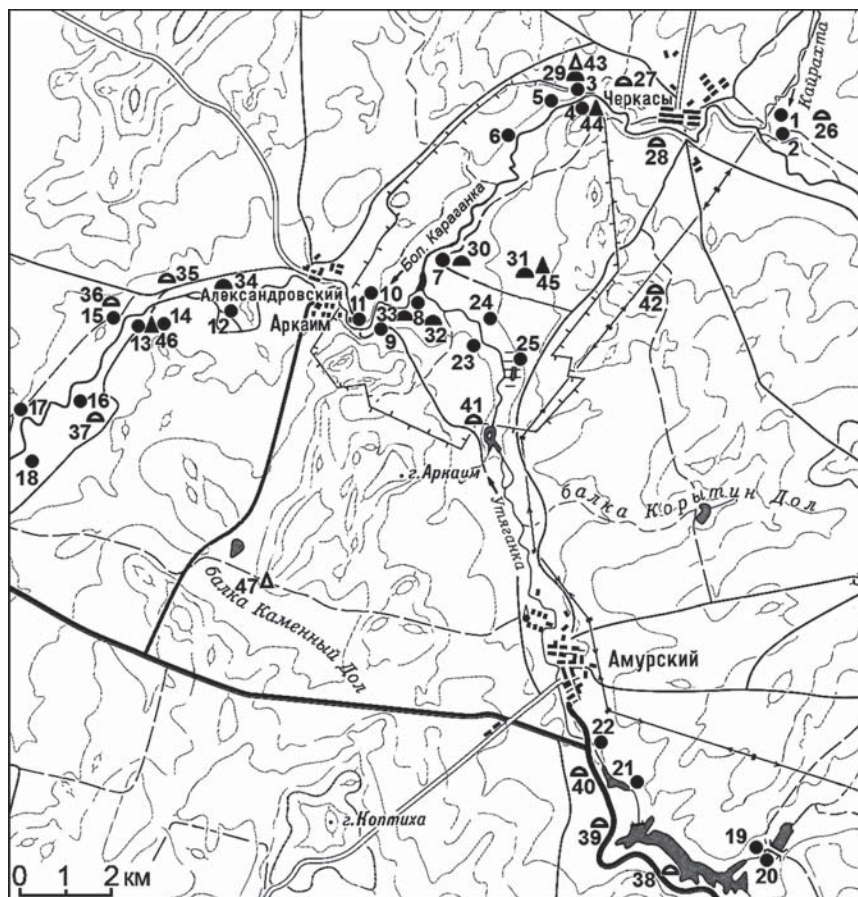
27. Хабдулина М. К., Зайтов В. И., Даниленко Т. А. Археологическая разведка в зоне проектирования Караганского водохранилища // Археологические исследования на Южном Урале в 1977 году. Отчет. Т. 2. Челябинск, 1978. Архив РАН, Р-1. № 6608.

28. Шиманский Е. О. Краткий отчет об археологической разведке на землях лесничества «Степное» Природоохранного научно-исследовательского государственного учреждения «Ильменский государственный заповедник», расположенных на территории Кизильского и Брединского районов Челябинской области. Челябинск, 2011. Архив заповедника «Аркаим».



Литература

1. Батанина И. М., Иванова Н. О., 1995. Археологическая карта заповедника «Аркаим». История изучения археологических памятников // Аркаим. Исследования. Поиски. Открытия. Челябинск: ТО «Каменный пояс». С. 159–195.
2. Батанина Н. С., Шиманский Е. О., Батанин С. А. Аркаимская долина: 20 лет спустя (итоги исследования) // Аркаим: между прошлым и будущим. Сост. Е. В. Куприянова. Челябинск, 2011. С. 11–30.
3. Батанина Н. С., Батанин С. А., Антимонов Н. П. Аэрофотосъемка и данные ДЗЗ в археологических исследованиях степного Зауралья // Археология и геоинформатика. Первая международная конференция. Тезисы докладов. М.: ИА РАН, 2012. С. 8–9.
4. Епимахов А. В. От археологии памятника к археологии социума: эпоха бронзы Южного Зауралья // Проблемы истории, филологии, культуры. Вып. 3 (25). М. – Магнитогорск – Новосибирск, 2009. С. 92–104.
5. Епимахов А. В. «Темные века» эпохи бронзы Южного Зауралья // Российская археология. № 2. 2010. С. 39–50.
6. Зданович Г. Б., Батанина И. М., Левит Н. В., Батанин С. А. Археологический атлас Челябинской области. Вып. 1. Степь-лесостепь. Кизильский район. – Челябинск: Южно-Уральское книжное издательство, 2003. 240 с.
7. Зданович Д. Г., Зданович Г. Б. Памятники эпохи бронзы Аркаимской долины // Приходько В. Е., Иванов И. В., Зданович Д. Г., Зданович Г. Б., Манахов Д. В., Инубуши К. Аркаим – укрепленное поселение эпохи бронзы степного Зауралья: почвенно-археологические исследования. М: Изд-во «Типография» Россельхозакадемии, 2014. С. 33–41.
8. Любчанский И. Э. Большекараганский могильник // Челябинская область: Энциклопедия / Гл. ред. К. Н. Бочкарев. Т. 1. А-Г. Челябинск: Каменный пояс, 2003. С. 454.
9. Петров Ф. Н., Плеханова Л. Н., Алаева И. П., Марков С. С., Полякова Е. Л. Палеопочвенные подходы к изучению менгиров степного Зауралья // Материалы Всероссийской научной конференции по археологическому почвоведению. Пушкино, 2014. С. 67–71.
10. Петров Ф. Н., Куприянова Е. В. Поселения эпохи бронзы в Аркаимской долине: по результатам разведочных исследований 1997–2015 гг. М.: Московский областной общественный фонд «Наследие», 2016. – 148 с.



- - поселения эпохи бронзы
- ◐ - курганы и курганные могильники, предположительно датруемые эпохой бронзы
- ◑ - курганные могильники, датировка которых эпохой бронзы подтверждена раскопками
- ▲ - менгиры, предположительно датруемые эпохой бронзы
- ▲ (with horizontal line) - менгиры, датировка которых эпохой бронзы подтверждена раскопками



Археологические памятники эпохи бронзы на территории Аркаимской долины:

Поселения: 1 - Кайрахта I; 2 - Кайрахта II; 3 - Крутая гора; 4 - Черкасы II; 5 - Черкасы III; 6 - Черкасы IV; 7 - Большекараганское; 8 - Аркаим (Утяганское); 9 - Ближний хутор (Каменный брод); 10 - Александровское; 11 - Александровская плотина; 12 - Калмыцкая молельня; 13 - Лисьи горы I (Александровское III); 14 - Лисьи горы II; 15 - Лисьи горы III (Яйцегора); 16 - Каменный дол I; 17 - Каменный дол II; 18 - Новокондуровское III; 19 - Усак I; 20 - Усак II; 21 - Амурское I; 22 - Амурское II; 23 - Утяганское I (Ленинградское); 24 - Утяганское II; 25 - Утяганское III.

Курганы и курганные могильники: 26 - Кайрахта; 27 - Черкасинский I; 28 - Черкасинский II («у села Черкасы»); 29 - Крутая гора; 30 - Большекараганский; 31 - Утяганский I; 32 - Александровский IV; 33 - Александровский; 34 - Калмыцкая молельня (Александровский II); 35 - «У старой мельницы»; 36 - Лисьи горы; 37 - Каменный дол I; 38 - Амурский III; 39 - Амурский IV; 40 - Амурский V; 41 - Чилижский дол; 42 - Черкасы VI.

Менгиры, аллеи и комплексы менгиров: 43 - Черкасинская аллея менгиров; 44 - Черкасинский менгир; 45 - Утяганский комплекс менгиров; 46 - менгир Лисьи горы; 47 - Новокондуровская аллея менгиров.





И. Э. Любчанский

(Центр историко-культурного наследия, г. Челябинск)

МОГИЛЬНИК «ПОЗДНЕЙ ДРЕВНОСТИ» БЛИЗ ПОСЕЛКА ЗАРЯ

Могильник Зингейский II (современное название Заря XIII) обнаружен в процессе анализа аэрофотоснимков И. М. Батаниной и Н. В. Левит в 1995 г. В этом же году он был обследован в ходе мониторинга археологических объектов А. Д. Таировым и И. М. Батаниной. В ходе мониторинга был подтвержден первоначальный результат аэрофотодешифровки (Батанина, Левит, Зданович, 1996; Зданович, Батанина, Левит, Батанин, 2003. С. 154–158). Через семь лет, в 2004 году, могильник был вторично осмотрен на предмет сохранности разведочным отрядом И. Э. Любчанского. И только в июне 2012 года объединенный отряд экспедиции Челябинского государственного университета и музея-заповедника «Аркаим» приступили к исследованию могильника Заря XIII (Зингейский II), расположенного в Кизильском районе Челябинской области.

В 2012 году исследовался один археологический объект – курган № 4. помимо этого были проведены работы по уточнению планиграфии курганного могильника Заря XIII и снят топографический план могильника методом инструментальной съемки.

Могильник Заря XIII расположен на высоком коренном правом берегу р. Зингейка в 3 км к север-северо-западу от пос. Заря и в 10,3 км к северо-востоку от пос. Кацбахский, Кизильского муниципального района Челябинской области. Наивысшей точкой возвышенности берега является насыпь кургана № 1, на котором имеется отметка балтийской шкалы высот (отметка 419,1 от уровня Балтийского моря). Могильник расположен на давно не использовавшейся пашне, которая смогла восстановить степную растительность, общая длина могильника 270 м практически по линии С-Ю. Площадка памятника представлена безлесным участком восстановившейся степи, ограниченным с юга, востока и севера функционирующими сельскохозяйственными угодьями. С западной стороны к площадке могильника примыкает березовый лес, внутри и за его границами располагаются старые карьеры-выработки по добыче золота. В мае



2012 года лес и площадка могильника оказались в зоне степного пожара.

Могильник Заря XIII (Зингейский II) насчитывает 18 хорошо видимых насыпи различной формы и конфигурации.

Курган № 1. Самый большой курган в могильнике. Курган округлой формы с грунтовой насыпью, хорошо задернованный. Сохранность удовлетворительная. Диаметр составляет 25 м, высота кургана 1 м от уровня дневной поверхности. На вершине кургана набросаны крупные камни, которые лежат хаотично, без очерчивания какой-либо конструкции. По всей видимости эти камни собраны с ближайшей пашни. Насыпь курган опоясывает ров, сильно размытый, еле читаемый на дневной поверхности. Глубина рва составляет примерно 0,20–0,30 м, ширина рава достигает 3,00 м. (Рис. 1, 1).

Курган № 2. Курган округлой формы с грунтовой насыпью, хорошо задернован. Сохранность удовлетворительная. Диаметр насыпи кургана составляет 13 м, высота насыпи от уровня дневной поверхности 0,40 м. Возле юго-восточной полы насыпи кургана расположен старый, уже хорошо рекультивируемый шурф размерами 1,00 x 1,00 м (Рис. 1, 1).

Курган № 3. Курган округлой формы с каменно-грунтовой насыпью. Камни средних размеров, располагаются преимущественно на вершине насыпи. Сама насыпь крутая. Курган хорошо задернован. Сохранность удовлетворительная. Диаметр насыпи кургана составляет 12 м при высоте 0,50 м от уровня дневной поверхности (Рис. 1, 1).

Курган № 4. См. текст настоящей статьи.

Курган № 5. Курган округлой формы с грунтовой насыпью, хорошо задернован. Сохранность удовлетворительная. Диаметр насыпи кургана составляет 9 м, высота насыпи от уровня дневной поверхности 0,35 м. В центре насыпи кургана имеется глубокая жилистая нора крупного грызуна. Выкид из норы желтого цвета. Следов археологического материала возле норы не обнаружено (Рис. 1, 1).

Курган № 6. Курган округлой формы с грунтовой насыпью, с уплощенной вершиной, хорошо задернован. Сохранность удовлетворительная. Диаметр насыпи кургана составляет 10 м, высота насыпи от уровня дневной поверхности 0,35 м (Рис. 1, 1).

Курган № 7. Курган округлой формы с грунтовой насыпью, хорошо задернован. В целом насыпь кургана крутая, но часть юго-восточной полы пологая. Вершина кургана уплощена. Сохранность



удовлетворительная. Диаметр насыпи кургана составляет 15 м, высота насыпи от уровня дневной поверхности 1,00 м (Рис. 1, 1).

Курган № 8. Курган имеет сложную форму насыпи. Это так называемый «гантелевидный» курган. Имеет две насыпи, соединенные валом. Насыпь грунтовая, хорошо задернована. Ориентирована в широтном направлении. Общая длина насыпи составляет 35 м. Диаметр западной насыпи 9,00 м высота 0,40 м. Диаметр восточной насыпи составляет 9,50 м при высоте 0,40 м от уровня дневной поверхности. Ширина вала достигает 6,00 м. Высота вала над дневной поверхностью 0,30 м (Рис. 1, 1).

Курган № 9. Насыпь кургана каменная. На дневной поверхности выглядит как овал с размерами 3,20 x 2,30 м, при высоте 0,15 м над уровнем дневной поверхности. Насыпь сложена из камней крупных и мелких размеров. Крупные камни хорошо прослеживаются в южном сегменте насыпи. Мелкие камни сосредоточены в центре курганной площадки (Рис. 1, 1).

Курган № 10. Насыпь сильно расплывшаяся грунтовая. В целом сохранность удовлетворительная. Имеет округлую форму диаметром 7,50 м и высотой 0,10–0,15 м над уровнем дневной поверхности (Рис. 1, 1).

Курган № 11. Насыпь курган округлой формы, грунтовая. Вершина насыпи уплощена. Пола кургана частично повреждена опашкой, но в целом сохранность удовлетворительная. Диаметр насыпи 10 м, высота 0,30 м над уровнем дневной поверхности (Рис. 1, 1).

Курган № 12. Курган округлой формы с грунтовой насыпью, хорошо задернован. Сохранность удовлетворительная. Диаметр насыпи кургана составляет 11 м, высота насыпи от уровня дневной поверхности 0,30 м (Рис. 1, 1).

Курган № 13. Насыпь кургана округлой формы, грунтовая. Диаметр 14,0 м. Высота 0,60 м над уровнем дневной поверхности. Насыпь опоясывает неглубокий ров шириной до 1,00 м и глубиной 0,20 м. В центре насыпи имеется провал от старого грабительского вкопа диаметром 2,40 м и глубиной 0,50 м (Рис. 1, 1).

Курган № 14. Насыпь кургана сложена из камней средних и мелких размеров в виде колец. Приблизительно насчитывается 4 каменных кольца. С северо-восточного сегмента насыпи часть камней растащена. Диаметр кургана составляет 4,0 м и высота насыпи от уровня дневной поверхности достигает 0,20 м (Рис. 1, 1).



Курган № 15. Насыпь кургана округлой формы, грунтовая, хорошо задернована. Частично, она повреждена норами и слегка подрезана распашкой. Диаметр насыпи 11,0 м. Высота 0,20 м от уровня дневной поверхности (Рис. 1, 1).

Курган № 16. Насыпь практически округлая, грунтовая, плоская и хорошо задернована. К северу от кургана проходит колея старой дороги. Диаметр насыпи кургана 10,0–11,0 м. Высота кургана 0,3–0,4 м (Рис. 1, 1).

Курган № 18 («сооружение»). Расположено в 50 м к юго-западу от центра кургана № 1 в непосредственной близости к грунтовой дороге в пос. Заря. «Сооружение» представляет собой подпрямоугольную валообразную конструкцию с входом в ЮЮВ части. «Сооружение» ориентировано по линии ССЗ – ЮЮВ и имеет следующие размеры: длина 24,0 м, ширина 15,0 м. Конструкция сложная и представляет собой земляной вал, ширина которого составляет от 3,0 до 6,0 м. В месте прохода вал оканчивается курганообразными насыпями. Западная насыпь имеет диаметр 9,0 м, высоту 0,50 м; восточная насыпь меньшего диаметра (6,0 м) при высоте 0,40 м от восточной оконечности вала в юго-восточном направлении отходит второй небольшой валик длиной 4,0 м и шириной 2,5 м. (Рис. 1, 1).

Раскоп 2012 г. был заложен на **кургане № 4**, расположенном в центральной части могильника (Рис. 3). К СВ от кургана № 4 расположены самый крупный курган могильника – курган № 1 и валообразное подпрямоугольное «сооружение» в 100 и 80 м соответственно. В том же, северо-восточном направлении, на удалении в 50 м располагается единый условный «0» могильника, между полями курганов № 3 и № 10, от которого даются все нивелировочные отметки. В 125 м к Ю от исследуемого кургана № 4 располагается «гантелиевидный» курган № 8 (Рис. 1, 1)

Курган исследовался вручную. На насыпи кургана был заложен традиционный круговой раскоп диаметром 11 м с оставлением двух взаимно перпендикулярных бровок. Ширина бровок составила 0,5 м. К моменту начала исследования курган № 4 видимый диаметр его насыпи составлял 11 м при высоте насыпи в 0,07–0,18 м от дневной современной поверхности. В центральной части насыпи, под крестовиной бровок было выявлено одиночное пятно могильной ямы на уровне предматерика. На уровне материка очертания могильного пятна стали приобретать форму относительно правильного прямоугольника.



Для фиксации стратиграфии насыпи была выбрана наиболее информативная бровка запад – восток, ее южный фас (Рис. 1, 2).

Могильная яма обнаружена в центральной части погребальной площадки на отметке (-60) от уровня условного «0», на уровне материка. Могильная яма относительно правильной прямоугольной формы с сильно потревоженными норами углами. Длинными сторонами яма ориентирована по линии СЗ – ЮВ. В пределах очертаний могильной ямы на отметках (-53) и (-55) от уровня условного «0» расчищены два небольших камня размерами 10–15 см. Первоначальные очертания могильной ямы составили 2,60 x 1,80 м. В процессе разборки заполнения ямы юго-западная длинная стенка ямы стала резко сужаться, образуя затек рухнувшего перекрытия. После разборки затека, яма приобрела окончательные очертания в виде широкого прямоугольника с размерами 2,20 x 1,55 м. Дно ямы зафиксировано на глубине 0,70 м от уровня материка (отметка (-124) от уровня условного «0» могильника). Стенки могильной ямы по длинным сторонам практически вертикальные, короткие стенки могильной ямы слегка наклонены и плавно опускаются ко дну могильной камеры (Рис. 2, 1)

Стенки и углы ямы сильно повреждены норами грызунов. В заполнении могильной ямы на отметке (-114) от уровня условного «0» расчищен небольшой фрагмент деревянной плашки размером 0,20 x 0,10 x 0,02 м, лежащей перпендикулярно юго-западной длинной стенки ямы в 0,10 м от нее. На этой же отметке (-114) от уровня условного «0», в центре северо-западной части могильной ямы, проявился череп погребенного. В самом центре могильной ямы, на отметке (-113) от уровня условного «0» обнаружены выступы тазовых костей. Весь скелет погребенного был расчищен от отметки (-118) до отметки (-124) от уровня условного «0». Вдоль северо-восточной стенки могильной ямы, в 0,10 м к востоку от центрального репера кургана (отметка (-5)), на отметке (-122) от уровня условного «0», зафиксирована деревянная плашка длиной 0,45 м и шириной 0,05 м.

На дне по центральной длинной оси могильной ямы покоился костяк погребенного вытянуто на спине. Кости рук вытянуты вдоль туловища. Правые лучевые кости располагались на расстоянии 0,10 м от костей таза. Левые лучевые кости располагались вплотную к тазовым костям. Кости ног параллельно друг другу. Кости ступней вытянуты вперед. Кости позвоночника искривлены,



что привело к деформации и смещению грудной клетки. Три ребра смещены. Череп наклонен вперед и немного завален влево. На черепе прослеживаются следы искусственной продольно-кольцевой деформации. Носовая кость сломана. Позвонки грудного отдела имеют следы прижизненной патологии (Рис 2, 1).

При погребенной сопутствующего инвентаря не обнаружено.

Находки в насыпи кургана.

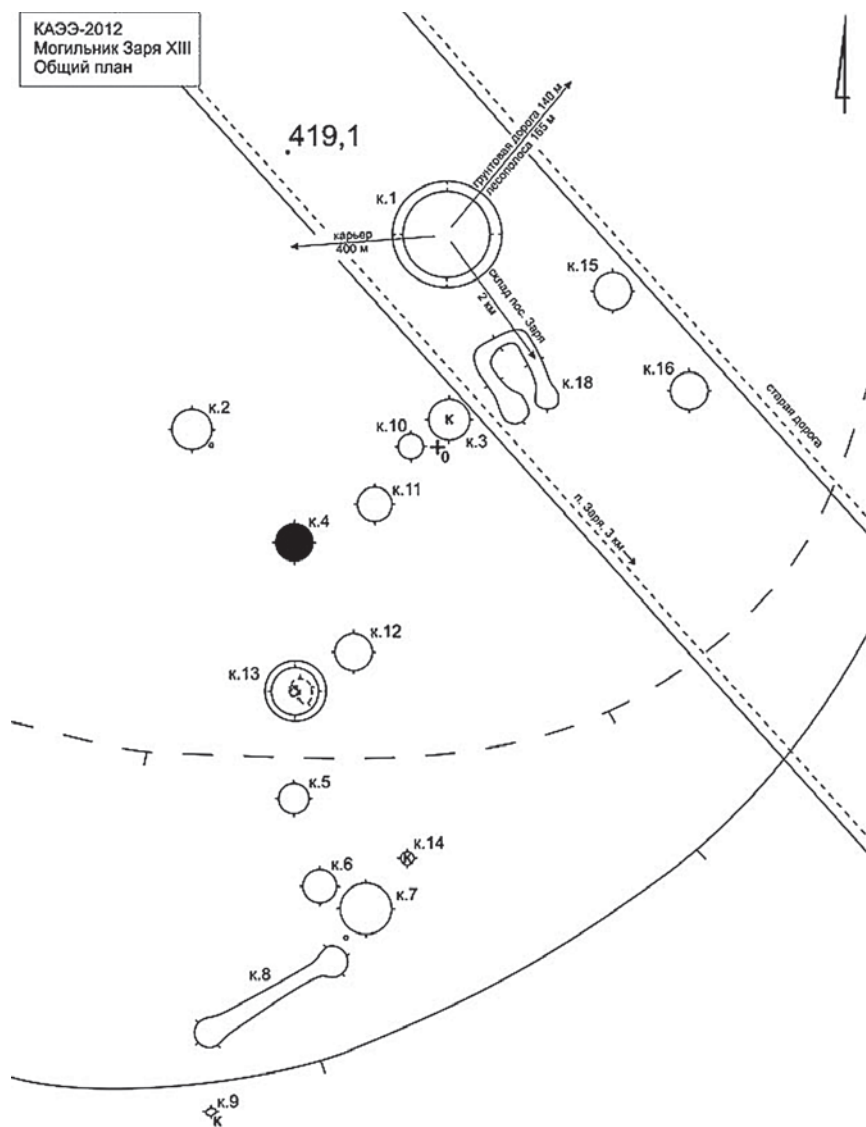
В юго-западном секторе раскопа в 3,10 м к ЮЮЗ от центрального репера насыпи кургана (отметка (-5)) на глубине 0,15 м от дневной поверхности, под слоем дерна (отметка (-20)) в теле насыпи был обнаружен небольшой ножик. Нож изготовлен из железа, однолезвийный с прямой спинкой. Черешок соединяясь с лезвием формирует два плеча, которые образуют тупой угол по отношению к оси клинка ножа. Размеры ножа составили в длину 12,7 см, ширина клинка в зоне перехода черешка составляет 1,7 см, в нижней части – 0,8 см. Острие ножа обломано. Лезвие ножа в сечении треугольное. Ширина спинки ножа составляет 3 мм (Рис. 2, 2).

Исследование кургана № 4 не дало практически никакого датирующего погребального материала. Поэтому датировка кургана и соответственно, погребения остается весьма условной. Однако, по косвенным данным (конфигурация ямы, ориентировка, положение погребенного, деформация черепа, обнаружение ножа в насыпи) может свидетельствовать о том, что курган № 4, возможно, можно датировать временем не ранее III в. н.э. и относить к группе южно-уральских кочевников эпохи «поздней» древности.

Что касается всего могильника Заря XIII, то по своим архитектурным особенностям он входит в группу II могильников «поздней» древности, в которой присутствуют в обязательном порядке большой курган, обрамленный рвом, округлые насыпи средних размеров, сооружение-«святилище» и «гентелевидная» насыпь. В эту группу было включено восемь могильников (мог. Солёный Дол, Мандесарка, Атпа II, Атпа III, Кульминский, мог. У балки 23, Амамбайка I, Амамбайка II). Самым крупным могильником этой группы является могильник Солёный Дол, который частично исследовался в 2006–2010 годах (Любчанский, 2016. С. 158). Собственно архитектурное сходство между могильниками группы, а также полученными археологическими материалами из их раскопок позволяют предложить предварительную датировку могильника Заря XIII в пределах III века н.э.



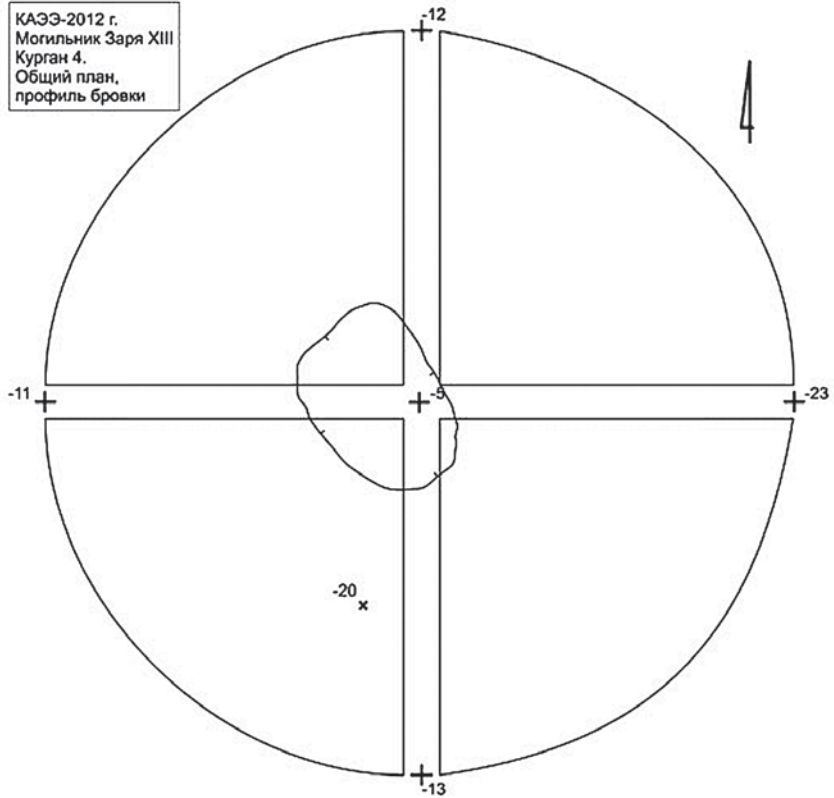
КАЭЭ-2012
Могильник Заря XIII
Общий план



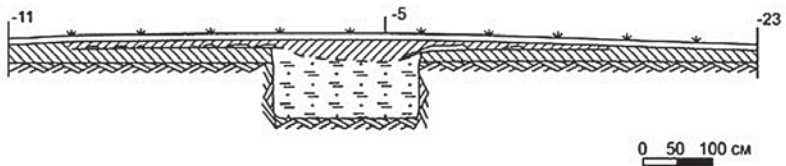
1

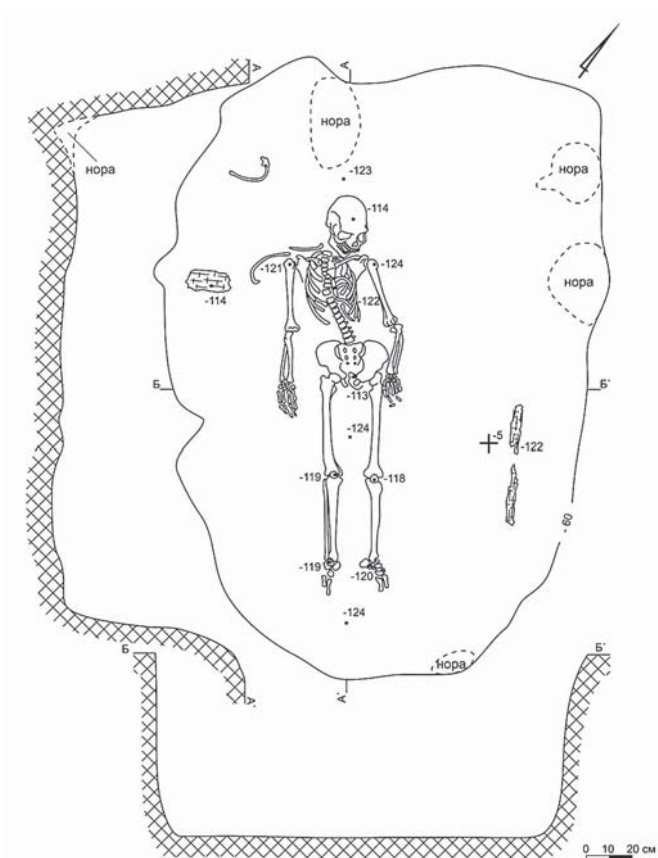
38

КАЭЭ-2012 г.
Могильник Заря XIII
Курган 4.
Общий план,
профиль бровки

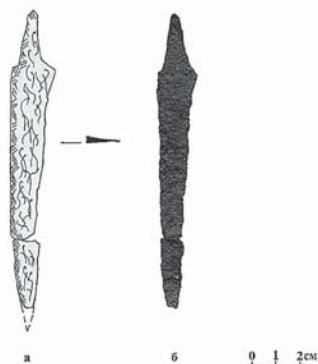


Бровка 3-В, южный фас.





1





Список использованной литературы

1. Батанина И. М., Левит Н. В., Зданович Г. Б. Отчет «Археологическое обследование Кизильского района Челябинской области. Материалы к «Атласу археологических памятников степной и лесостепной зоны Южного Урала» – Челябинск. Фонды ЛАИ ЧелГУ.

2. Зданович Г. Б., Батанина И. М., Левит Н. В., Батанин С. А. Археологический атлас Челябинской области. – Вып. 1. Степь – лесостепь. Кизильский район. Челябинск, ЮУКИ, 2003.

3. Любчанский И. Э. Архитектоника могильников «поздней древности» Южного Зауралья// К. Ф. Смирнов и современные проблемы сарматской археологии. Материалы IX Международной науч. конф. «Проблемы сарматской археологии и истории». – Оренбург: Изд-во ОГПУ, 2016. – 324 с.: ил.





А. И. Нечвалода
(Институт истории, языка и литературы УНЦ РАН, г. Уфа)

ЛЮДИ ПОЗДНЕСАРМАТСКОЙ КУЛЬТУРЫ ЮЖНОГО УРАЛА И ЗАПАДНОГО КАЗАХСТАНА ПО ДАННЫМ КРАНИОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ ЛИЦА ПО ЧЕРЕПУ

Введение. Краниологические материалы из некрополей позднесарматского времени с территории Южного Урала и Западного Казахстана вызывают пристальный интерес в связи с целым кругом вопросов, затрагивающих, в частности, проблему генезиса позднесарматского населения этого обширного степного региона. В последнее время появились работы обзорного характера, которые вводят в научный оборот, весьма разрозненные, краниологические источники поздесарматской эпохи с данных территорий (Китов Г. П., Хохлов А. А., 2010; Китов Г. П., 2013).

Автором, в свое время, были выполнены скульптурные антропологические реконструкции по черепам из погребальных комплексов позднесарматской археологической культуры Южного Урала – Мандесарка-6 (раскопки М. Р. Макуровой), Соленый Дол (раскопки И. Э. Любчанского), Каменный Амбар V (раскопки В. П. Костюкова)¹, и Западного Казахстана – Танаберген II (раскопки С. Ю. Гуцалова, В. В. Ткачева), Сары-Тау II (раскопки А. А. Бисембаева) (Нечвалода А. И., 2015).

Работа по восстановлению внешнего облика людей позднесарматской культуры выполнялась в основном для тематических исторических экспозиций музеев – музея «Природы и человека»

¹ В данной публикации антропологические материалы, выполненные автором по краниологическим материалам из Каменного Амбара V не рассматриваются. Они датируются более поздним хронологическим этапом существования позднесарматской культуры –V–VI вв. Публикацию см. на С. 70 в статье – Боталов С. Г. О гуннах европейских и гуннах азиатских // Гуннский форум. Проблемы происхождения и идентификации культуры евразийских гуннов. Челябинск: Издат. Центр ЮУрГУ, 2013. С. 32–83.



заповедника «Аркаим», музея «Народы и технологии Урала» ЮУрГУ², Челябинского областного историко-краеведческого музея, Актюбинского областного историко-краеведческого музея (Казахстан).

Антропологическая реконструкция внешнего облика человека по черепу (краниофациальное восстановление) это раздел физической антропологии, научный фундамент которого был разработан М. М. Герасимовым. По мнению ученого: «череп несет в себе огромный запас информации, который не может быть прочитан в рамках классических краниологических исследований, а метод восстановления лица по черепу способствует прочтению этой информации» (Герасимова М. М., 1973, с. 10).

Материалы и методы. Два черепа, – из курганного могильника Мандесарка-6 (III в. н.э., Челябинская область) и погребального комплекса Сары-Тау II недалеко от аула Табантал Хромтауского района Актюбинской области (II в. н.э., Западный Казахстан) принадлежали женщинам. Оба черепа несли на себе выраженные следы искусственной лобно-затылочной деформации кольцевого типа с хорошо различимыми депрессиями от давящих повязок в области лобной и теменной костей.

Череп из могильника Солёный Дол (Челябинская область) Та-наберген II (Западный Казахстан) принадлежали мужчинам также с выразительными признаками искусственного воздействия на черепную капсулу.

Краниологический материал имел хорошую сохранность и комплектность, что позволило проводить работу по восстановлению внешнего облика непосредственно на черепах, не прибегая к изготовлению копии из пластика или гипса. Единственным исключением стала работа над реконструкцией по черепу из могильника Мандесарка-6. Для экспозиции музея «Природы и человека» заповедника «Аркаим» была изготовлена копия черепа из пластика и работа над воспроизведением облика сарматки выполнялась по копии, что позволило вернуть аутентичный череп в выкладку погребения, являющуюся частью экспозиции.

Исследование краниологического материала проводилось по методике предложенной Р. Мартином (Martin R., 1928), принятой

² Южно-Уральский государственный университет.



в отечественной антропологии в модификации В. П. Алексеева и Г. Ф. Дебеца (Алексеев В. П., Дебец Г. Ф., 1964).

Возраст устанавливался по степени облитерации швов черепа эктокрана и стертости жевательной поверхности зубов (Алексеев В. П., Дебец Г. Ф., 1964; Mendl R. S., Lovejoi C. O., 1985).

Выраженность (экспрессия) признаков полового диморфизма на черепе оценивалась с помощью балловых характеристик (Nemeskéri J., Harsányi L., Acsádi Gy, 1960).

Метод реконструкции головы человека по черепу.

Основополагающие принципы восстановления лица по черепу, используемые нами в данной работе разработаны в трудах Кольмана и Бёхли (Kollann J., Buchly W., 1898), М. М Герасимова (Герасимов М. М., 1949; 1955), а также его учеников и последователей в России (Лебединская Г. В., 1998; Никитин С. А., 2009). Для расчета толщины мягких тканей в определенных точках на черепе мы использовали таблицу измерений толщины мягких тканей в зависимости от выраженности и развития рельефа на черепе – см. табл. 1. (Rohrer-Ertl O., Helmer R., 1984).

Могильник Мандесарка-6. Археологический контекст. Могильник был обнаружен в 1986 г. В 2004 г. была проведена предварительная археологическая разведка на территории данного могильника, где было выявлено полтора десятка насыпей. В течение полевого сезона 2015 г. экспедицией музея-заповедника «Аркаим» были вскрыты три курганных насыпи. В могильной яме кургана 6 был исследован безынвентарный погребальный комплекс позднесарматского времени. Женский череп был предан автору для выполнения скульптурной антропологической реконструкции. Два черепа, принадлежавших молодым мужчинам, находившиеся в сильно фрагментированном состоянии, также были переданы для проведения реставрации³. Автор раскопок М. Р. Макурова датирует исследованные погребальные комплексы II–III вв. н.э.

Мандесарка-6 | Курган 6 | Могильная яма 1. Выраженность признаков полового диморфизма. Область глабеллы и надбровье

³ В настоящей момент, черепа отреставрированы и входят в состав экспозиции тематической выставки в музее-заповеднике «Аркаим». По одному из черепов выполнена графическая реконструкция в двух нормах (анфас, профиль).



на черепае женщины (возраст на момент смерти 30–35 лет) можно охарактеризовать как весьма слабо выраженные и в своем развитии достигающие – глабелла – 3 балла, надбровье – 1 балл (рис. 1. См. фотоприложение). Сосцевидный отросток довольно крупный с закругленной вершиной, что контрастирует со слабо выраженным рельефом затылочной кости (область верхних и нижних выйных линий, затылочный бугор).

Нижняя челюсть грацильная, обладает небольшой высотой тела и своих восходящих ветвей. Макрорельеф в области углов нижней челюсти выражен слабо. Подбородок выступает хорошо и имеет треугольную форму.

Краниометрическая характеристика черепа. Череп хорошей сохранности, что позволило взять на нем все необходимые краниометрические измерения по стандартной краниометрической программе – см. табл. 2 (Алексеев В. П., Дебец Г. Ф., 1964). Для параметрической характеристики степени искусственной деформации черепа мы использовали в работе размер «наибольшей высоты черепа» (Гинзбург В. В., Жиров В. П., 1949. с. 217). В табл. 2. Данный размер фигурирует под названием «высота черепа I». Соотношение размера базион-антибазион к продольному диаметру, измеренному до точки инион они назвали указателем деформации. Таким образом, различают слабдеформированные черепа (гипомакрорантные – х-89.0), сильно деформированные (макрокрантные – с указателем 90.0-99.0) и в сильной степени деформированные (гипермакрокрантные 100.0-х) (Гинзбург В. В., Жиров Е. В., 1949. с. 216).

Мозговая капсула имеет сильную степень деформации (рис. 1) По указателю деформации – 91.7 характеризуется как макрокранная. По соотношению большого продольного и малого поперечного диаметров мозговая капсула удлиненной формы (долихокrania), высокая (хамекrania). Лоб широкий (эуриметопия), наклонный. Лицо широкое и высокое. По верхне-лицевому указателю – лептен. По углам горизонтальной профилировки – клиногнатное, и мезогнатное по углу выступания лица. Орбиты по своим пропорциям высокие (гипсиконхия). Нос узкий (лепториния) и умеренно выступающий. Переносье, судя по величине дакриального угла, хорошо профилированное. Носовые косточки демонстрируют некоторую уплощенность.

Индивидуальный краниологический комплекс – долихокранный, широко- и высоколицый, клиногнатный европеоидный с умеренно выступающим носом.



Учитывая указанные особенности строения костного носа, можно предположить, что данный индивидуальный краниологический комплекс весьма близок к т. н. приуральскому. По мнению Л. Т. Яблонского данный комплекс может являться одним из антропологических компонентов в составе позднесарматского населения Южного Урала (Яблонский Л. Т., 2005. с. 53).

Мандесарка-6 | Курган 2 | Могильная яма 1. Выраженность признаков полового диморфизма. Череп молодого мужчины (судя по одонтологическому статусу, состоянию швов эктокрана возраст смерти погребенного в кургане 2 – 20–25 лет). Череп был раздавлен землей обрушившейся могильной камеры и представлял собой скопление мелких и средних фрагментов костей лицевого и мозгового отделов. В результате реставрации удалось восстановить череп, за исключением его базальной части. Это позволило провести ряд краниометрических измерений (см. табл. 2). Данный череп также имеет следы искусственной деформации мозговой коробки, но более слабой в сравнении с черепом женщины из кургана 6. Визуально ее можно оценить как весьма слабую. Следы деформирующего воздействия особенно заметны в лобной области – лоб скошен и плосковат. Из признаков полового диморфизма можно отметить предельное развитие сосцевидного отростка, мощную челюсть с высоким симфизом и телом. Область глабеллы имеет среднее развитие, также как и гониальный макрорельеф.

Краниометрическая характеристика черепа. Измерить основные размеры мозгового черепа не удалось. Лицевой скелет характеризуются высоким лицом с резкой профилировкой, как на орбитальном, так и на среднем уровнях. Переносье, также хорошо профилировано. Носовые косточки высокие и узкие. Нос резко выступает из плоскости лица. Тело нижней челюсти высокое. Восходящая ветви нижней челюсти широкие, их постановка приближается к прямому углу. Подбородок широкий, хорошо выступающий в профиль. Индивидуальный краниологический комплекс – мезо – долихокранный (?), широко- и высоколицый, клиногнатный европеоидный с сильно выступающим носом, типологически сближающийся с южными краниологическими вариантами европеоидной расы.

Мандесарка-6 | Курган 4 | Могильная яма 1. Выраженность признаков полового диморфизма. Череп также принадлежал юноше (возраст смерти – 20–25 лет). Краниологический материал



находился в крайне фрагментированном состоянии. В результате реставрации удалось собрать лишь лицевой скелет. Носовые косточки посмертно утрачены. Для музейной экспозиции была выполнена т. н. «выставочная» реставрация. Были смоделированы утраченные части черепа – мозговая коробка, носовые косточки. Череп имеет следы посмертного деформирования. Поэтому немногочисленные краниометрические измерения, которые удалось взять, имеют только ориентировочное значение. Судя по состоянию лобной кости череп, также был искусственно деформирован, но, вероятно, в весьма слабой степени. Череп, несомненно, европеоидный по своей морфологии.

Сары-Тау II. Археологический контекст. Автор раскопок А. А. Бисембаев погребальный комплекс, обнаруженный близ аула Табантал Хромтаусского района Актюбинской области интерпретирует как «гуннский» – «исследованный объект на основании характерных черт в погребальном обряде и инвентаре относится к памятникам гуннского типа и датируется II–IV вв. н.э.» (Бисембаев А. А., Дуйсенгали М. Н., 2008. с. 101).

Череп был передан автору для выполнения скульптурной реконструкции лица для обновляющейся историко-археологической экспозиции Актюбинского областного историко-краеведческого музея.

Краниометрическая характеристика черепа. Череп с нижней челюстью хорошей сохранности (см. рис. 2). Краниометрические данные по этому черепу в табл. 2. Мозговая коробка молодой женщины (возраст смерти которой по комплексу диагностических признаков мы определили в диапазоне 18–20 лет) подверглась сильной искусственной деформации (см. рис.). Указатель деформации – 94,0 – макрокrania. По основным размерам мозговой коробки женский из Сары-Тау II сближается с черепом из Мандесарки-6. Правда, он несколько более длинноголовый за счет большего продольного диаметра. Он выделяется более высоким лицевым скелетом. По лицевому указателю рассматриваемый череп также относится к высоколицым вариантам. Как по абсолютным показателям, так и по пропорциональному соотношению череп характеризуется высокими орбитами. Симотический и дакриальный углы меньше 100 градусов, что характеризует область переноса и носовые косточки как хорошо профилированные. Нос узкий и резко выступающий из плоскости лица.



Индивидуальный краниологический комплекс – долихокраний, широко- и высоколицый, клиногнатный европеоидный с резко выступающим носом и хорошо профилированным переносьем. Нижняя челюсть с высоким симфизом и высоким телом. Описанное сочетание признаков позволяет нам говорить в данном случае о средиземноморском краниологическом варианте европеоидной расы.

Соленый Дол. Археологический контекст. Автором раскопок И. Э. Любчанским материалы, полученные в результате исследования могильника Соленый Дол, датируются II–IV вв. н.э. (Любчанский И. Э., 2013).

Краниометрическая характеристика черепа. Один из черепов полученный в результате раскопок кургана 4 был предан автору для работы над воссозданием облика «гунна» для Музея «Народы и технологии Урала» при ЮУрГУ. Череп мужчины хорошей сохранности, с выразительными признаками искусственной деформации. Судя по состоянию швов черепа и степени изношенности зубов, мужчина достиг биологического возраста 45–55 лет.

По комплексу краниологических особенностей описанных авторами краниологического исследования: «Черепной указатель мезокраний. Макрорельеф значительный. Лоб широкий, сильно наклонный. Лицевой отдел широкий и высокий, по указателю мезен. Горизонтальная профилировка весьма умеренная на верхнем уровне. В вертикальной норме фиксируется ортогнатия по углу выступления и по указателю. Орбиты низкие абсолютно и относительно. Нос широкий, платиринный. Носовые косточки высокие в симотичекой части, сильно выступают в профиль. Клыковая ямка глубокая. Нижняя челюсть очень широкая по мышечковой и угловой ширине, средняя по высоте симфиза. Весьма резко выступает подбородочный выступ» (Китов Г. П., Хохлов А. А., 2010. с. 127) – его можно отнести, к так называемому «среднеазиатско-казахстанскому» варианту, описанному Л. Т. Яблонским на материалах могильника Покровка 10 в Оренбургской области.

Напомним, что ученый находил данному комплексу аналогии «в синхронных материалах, происходящих с территории Казахстана и Средней Азии» (Яблонский Л. Т., 2005. с. 53).

Палеопатологический статус. На черепе мужчины фиксируются признаки перелома носа «дистальной части левой носовой косточки, вследствие удара сбоку, вероятно – как предполагают авторы, –



в результате рукопашного боя. Перелом давний, его следы прослеживаются весьма слабо» (Китов Г. П., Хохлов А. А., 2010. с. 127).

На черепе в области точки вертекс зафиксирован надруб «полученный при жизни (длина 55 мм), произведенный несколько скользящим ударом, вероятно, клинкового оружия. Отмечаются признаки заживления, то есть поражение не привело к летальному исходу». Также на лобной кости «фиксируется несквозная, прижизненная травма овальной формы, нанесенная тупым предметом» (Китов Г. П., Хохлов А. А., 2010. с. 127).

В случае с травмами, выявляемыми на черепе, делается вполне обоснованное предположение, «что они могут служить индикаторами отношений внутри социума. Возникая случайно, например, во время детских игр, или в результате межличностных отношений» (Ortner D.J., Putschar W.G.J., 1981).

Танаберген II. Археологический контекст. Курганный могильник находящийся на левом берегу р. Илек в Актюбинском районе Актюбинской области Казахстана был исследован экспедицией Актюбинского государственного педагогического университета под руководством С. Ю. Гуцалова и В. В. Ткачева. Некрополь оставлен племенами синташтинской культуры. Один из погребальных комплексов был датирован позднесарматским временем.

Краниометрическая характеристика черепа. Череп хорошей сохранности с признаками кольцевой деформации лобно-затылочного типа. Он демонстрирует яркий европеоидный краниологический комплекс – «черепная коробка узкая, высокая, по указателю мезокранная. Лоб узкий, наклонный. Лицевой отдел высокий, среднеширокий. По указателю лептен. Лицо среднепрофилировано на верхнем и среднем горизонтальном уровнях. Вертикальная профилировка ортогнатная. Орбиты среднеширокие, по указателю мезоконхные. Нос узкий, лепторинный, имеет высокие, хорошо выступающие в профиль носовые кости. Клыковая ямка среднеглубокая. Нижняя челюсть среднеширокая, высокая по высоте симфиза. Угол выступания подбородка большой» (Китов Г. П., 2013, с. 530).

Пластическая реконструкция головы по черепу. Реконструкция лица – это своеобразный завершающий этап антрополого-краниологического исследования черепа.

Достоверное воспроизведение общих размеров и формы головы, лицевого отдела, а также его профилировки, лба, надбровья, носа, разреза глаз, ротовой области, нижней части лица, общей



асимметрии перечисленных структур, достигается строгим следованием краниологической основе в процессе реконструкции. Мы использовали в процессе работы стандарты толщины мягких тканей в зависимости от степени развития макрорельефа черепа (см. табл. 1).

В своей работе мы руководствовались методическими разработками, положенными в основу советской/российской школы антропологической реконструкции (Герасимов М. М., 1955; Лебединская Г. В., 1998; Никитин С. А., 2009).

Этапы работы над реконструкцией облика по черепу женщины из могильника Мандесарка-6 представлены на рис. 3. На фото можно видеть ключевые моменты работы по восстановлению облика женщины – моделирование мышечного «скелета» лица, а также лицо без волосяного покрова анфас и профиль. Выполненная реконструкция представляет собой лицо женщины средних лет с покатым, сильно выступающим лбом (результат воздействия искусственной деформации черепа), с широким, хорошо профилированным лицом, тонким умеренно выступающим носом и грацильной нижней челюстью.

Завершающий этап – на рис. 4. Скульптура была отлита из пластика и тонирована с использованием акриловых красок под цвет кожных покровов человека. В данном случае тонирование скульптурной реконструкции явилось важным завершающим этапом работы над образом женщины позднесарматского времени.

В последнее время молекулярная генетика предоставляет все больше возможностей реконструкции фенотипа по результатам исследования древней ДНК. Это так называемое ДНК-фенотипирование. Появляется возможность узнать – каков был цвет радужной оболочки глаза, цвет волос и отразить это в пластической антропологической реконструкции или реконструкции выполненной с использованием 3Dсофта.

На рис. 5 отражен окончательный вариант реконструкции по черепу из Сарытау II. Данная работа выполнена в традиционной для российской школы антропологической реконструкции манере. Статичная постановка головы позволяет рассмотреть антропологические особенности женщины «гуннского» времени из Западного Казахстана – хорошо профилированный нос с тонко очерченным переносьем, несколько тяжеловатую нижнюю челюсть с округлым подбородком, что, впрочем, не делает ее менее



привлекательной. В мочке левого уха можно видеть массивную «золотую» серьгу (т. н. калачиковидную), репродуцированной по образцу, что была найдена в могильной яме.

На рис. 6 можно видеть два варианта выполненных автором реконструкций по черепу мужчины-«гунна» из могильника Солёный Дол. Работа над реконструкцией предполагает не только точное и пластически наиболее верное воспроизведение по черепу морфологических особенностей лица на краниологической основе, но и воссоздание «духа времени» с использованием исторически достоверной атрибутики, отраженной в дошедших до нашего времени иконографических источниках и археологических артефактах.

Вторая реконструкция по мужскому черепу позднесарматской культуры была выполнена по черепу из могильника Танаберген II – см. рис. 7. Она демонстрирует тип европеоида с сильно профилированным лицом и резко выступающим носом. В антропологическом отношении данная реконструкция еще раз документирует очевидный факт, что население гуннского или позднесарматского времени (II–III вв. н.э.) Южного Урала и Западного Казахстана характеризуется отсутствием монголоидной примеси.

Таким образом, предлагаемые реконструкции дают наглядное представление о весьма смешанном антропологическом составе позднесарматского населения. Это были, в основном, разные варианты европеоидного расового ствола. Монголоидная примесь начинает фиксироваться на краниологическом материале более поздних хронологических этапов.

Табл. 1 Распределение толщины мягких тканей на черепе по краниометрическим точкам в *mm* (по Rohrer-Ertl, Helmer; 1984)

	<i>Точки на черепе</i>	1	2	3	4
1	Bregma	4	5	6	8
2	Metopion	4	5	6	8
3	Glabella	5	6	8	10
4	Nasion	4	5	6	8
5	Rhinion	2	3	3	4



Окончание таблицы

	<i>Точки на черепе</i>	1	2	3	4
6	Philtrum	7	8	9	10
7	Labiomentale	7	9	10	12
8	Pogonion	8	10	11	13
9	Gnathion	7	8	9	12
10	Arc. sup. med.	6	7	9	11
11	Arc. sup. lat.	4	5	7	9
12	Orbita lat.	3	3	3	4
13	Orbitale	3	4	4	5
14	Proc. fr. max.	2	3	4	5
15	Crista lacr. ant.	2	3	3	4
16	Lat. Apertura pir.	2	3	3	4
17	Alare	3	3	3	3
18	Lat. Spina nas.	9	10	12	15
19	Caput mand.	3	4	5	7
20	Gonion	3	4	6	8
21	Sut. zyg.-temp. f	2	3	7	8
22	Os zygomaticum	4	5	7	8
23	Zgion	3	4	5	6
24	Behind the ear	3	3	4	4
25	Sut. lambd.	4	5	6	7
26	Opiscthocranion	4	5	8	10
27	Thickness of lip	10	11	12	15
28	Height of lip	4			14
29	Ang. lower mand.	8			25

Градации толщины мягких тканей в зависимости от степени развития макрорельефа костей черепа

1. Очень слабо выраженный рельеф; грацильность всего черепа
2. Более выраженный рельеф; менее грацильный череп (средняя для ♀)
3. Хорошо выраженный рельеф (средняя для ♂)
4. Сильно выраженный рельеф; матуризованность всего черепа



Табл. 2. Некоторые краниометрические показатели черепов из могильников Мандесарка-6 (Челябинская обл.) и Сарытау II (Западный Казахстан)

No Martin	Признак	Значение признака			
		Мандесарка-6			Сары- тау II ♀
		κ/2 / ♂	κ/4 / ♂	κ/6 / ♀	
1	Продольный диаметр g-ор	-	-	179.0	182.0
2	Продольный диаметр g-i	-	-	169.0	167.0
5	Длина основания черепа	-	-	103.0	110.0
8	Поперечный диаметр	-	-	132.0	132.0
9	Наименьшая ширина лба	97.0	-	102.0	97.0
10	Наибольшая ширина лба	113.0	-	117.0	108.0
11	Ширина основания черепа	-	-	120.0	124.0
12	Ширина затылка	-	-	103.0	106.0
17	Высотный диаметр ba-b	-	-	141.0	149.0
I	Высотный диаметр I ba-antibasion	-	-	155.0	157.0
38	Емкость черепа/см ³	-	-	1331.0	1357.0
40	Длина основания лица	-	-	96.0	109.0
43	Средняя ширина лица	105.0	103.0	97.0	108.0
45	Скуловой диаметр	-	145.0 ?	128.0	129.0
48	Верхняя высота лица	77.0	77.6	71.0	80.0



Окончание таблицы

No Martin	Признак	Значение признака			
		Мандесарка-6			Сары- тау II ♀
		κ/2/ ♂	κ/4/ ♂	κ/6/ ♀	
51	Ширина орбиты от <i>mf</i>	41.2	44.0	43.5	44.6
52	Высота орбиты	41.0	41.6	39.0	39.0
54	Ширина носа	24.4	29.5	27.0	24.2
55	Высота носа	55.2	56.7	59.3	53.4
65	Мышелковая ширина <i>mandibula</i>	118.0	-	114.0	110.0
66	Угловая ширина <i>mandibula</i>	104.0	-	94.0	97.0
69	Высота симфиза <i>mandibula</i>	38.0	41.0	26.0	37.0
75(1)	Угол выступания носа	35.0°	32.0°	25.0°	29.0°
77	Назомаллярный угол	132.3°	-	133.6°	134.2°
<Zm	Зигомаксиллярный угол	126.6°	131.7° ?	120.3°	126.8°
SS	Симотическая высота	4.3	4.3	3.8	6.2
SC	Симотическая ширина	6.7	13.4 ?	10.0	12.0
<S	Симотический угол	75.8°	114.6° ?	105.5°	88.1°
DS	Дакриальная высота	15.2	-	18.0	12.1
DC	Дакриальная ширина	24.3	-	28.5	27.2
<D	Дакриальный угол	77.3°	-	76.7°	96.6°
FC	Глубина клыковой ямки	-	-	6.3	4.3
	Указатель деформации	-	-	91.7	94.0



Список литературы

1. Алексеев В. П., Дебеч Г. Ф. Краниометрия. Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1964. 128 с.
2. Биёмбаев А. А., Дуйсенгали М. Н. Новые материалы гуннского времени с территории Актюбинской области // Уфимский археологический вестник. Вып. 8. 2008. С. 99–101.
3. Герасимов М. М. Основы восстановления лица по черепу. М.: Советская наука, 1949. 187 с.
4. Герасимов М. М. Восстановление лица по черепу (современный и ископаемый человек). Труды Института этнографии им. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 28. М.: Изд-во АН СССР, 1955. 585 с.
5. Герасимова М. М. Михаил Михайлович Герасимов. Портрет женщины из Долних Вестониц. (последняя работа М. М. Герасимова) // Антропологическая реконструкция и проблемы палеоэтнографии. Сборник памяти М. М. Герасимова. М.: Наука. 1973. С. 38–55.
6. Гинзбург В. В., Жиров Е. В. Антропологические материалы из Кенкольского могильника в долине р. Талас Киргизской ССР // СМАЭ. Том X. Л. 1949. С. 213–265.
7. Китов Г. П. Население позднесарматского периода Южного Урала и Западного Казахстана (по данным антропологии) // Гуннский форум. Проблемы происхождения и идентификации культуры евразийских гуннов. Челябинск: Издат. Центр ЮУрГУ, 2013. С. 519–544.
8. Китов Г. П., Хохлов А. А. Краниология могильника Солёный Дол позднесарматского времени в Южном Зауралье // Уфимский археологический вестник. Вып. 10. 2010. С. 127–131.
9. Лебединская Г. В. Реконструкция лица по черепу. М.: Старый Сад, 1998. 125 с.
10. Любчанский И. Э. Могильник Солёный Дол и его место в культуре кочевников Южного Урала // Гуннский форум. Проблемы происхождения и идентификации культуры евразийских гуннов. Челябинск: Издат. Центр ЮУрГУ, 2013. С. 280–298.
11. Нечвалода А. И. Лицом к лицу. Альбом скульптурных и графических антропологических реконструкций. М.: Старый Сад, 2015. 107 с.
12. Никитин С. А. Пластическая реконструкция портрета по черепу // Некрополь русских великих княгинь и цариц в Вознесенском монастыре Московского Кремля. В 4 томах. Том 1. История



усыпальницы и методика исследования захоронений / отв. ред.-сост. Т. Д. Панова. М.: Изд-во: Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», 2009. С. 137-168.

13. Яблонский Л. Т. К антропологической характеристике населения Южного Приуралья позднесарматского времени (по материалам могильника Покровка-10) // Вестник антропологии. Вып. 12. 2005. С. 45-55.

14. Martin R. Lehrbuch der Anthropologie in sistematischer Darstellung. 2 Aulage. Bd 1-3, Jena, 1928.

15. Meindl R. S., Lovejoy C. O. Ectocranial suture closure: a revised method for the determination of skeletal age at death based on the lateral-anterior sutures. American Journal of Physical Anthropology 68: 57-66. 1985.

16. Kollann J., Buchly W. Die Persistenz der Rassen und die Rekonstruktion der Physiognomieprahistorischer Schadel. Arch. Anthropol. 25. 1898.

17. Nemeskéri J., Harsányi L., Acsádi Gy., Methodenzur Diagnose des Lebensalters von Skelettfunden. Anthropologischer Anzeiger 24, 1960: 103-115.

18. Ortner D. J., Putschar W. G. J., Identification of Pathological Conditions in Human Skeletal Remains Washington: Smithsonian Institution Press, 1981. 479 pp.

19. Rohrer-Ertl O., Helmer R., Zu Stand und Möglichkeiten der erneut-modifizierten Kollmann-Methode (Gesichtsrekonstruktion Aufgrund des Schadeis). Gegenbaursmorph. Jahrb. Leipzig. 1984.





Ю. С. Макуров
(Заповедник «Аркаим», г. Челябинск)

МУСУЛЬМАНСКИЕ КЛАДБИЩА ЮГА ЧЕЛЯБИНСКОЙ ОБЛАСТИ (ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ИТОГИ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ 2013–2016 ГГ.)

Погребальные памятники нового и новейшего времени на территории Челябинской области крайне редко становились предметом специальных научных изысканий. Верхний хронологический рубеж археологических исследований в степной полосе области оканчивается эпохой средневековья, а этнографические исследования редко связаны с погребальной культурой.

В 2013 году при поддержке руководства Заповедника «Аркаим» был сформирован экспедиционный отряд по поиску и полевым исследованиям мусульманских кладбищ юга и центра Челябинской области. Отряд был создан на базе существующей экспедиционной группы по мониторингу памятников «Страны городов», который осуществляется ежегодно в рамках плана учреждения. Таким образом, полевые выезды решали две задачи: изучение кладбищ и обследование «Страны городов».

Район исследований с востока и юго-востока совпадал с границей республики Казахстан, на юге – с границей Оренбургской области. В западной части исследуемая территория была ограничена рекой Урал, в северной – рекой Уй. Таким образом, район исследований был определен как современными административными рубежами, так и границами Оренбургской укрепленной линии. Строительство последней было окончено в 1743 г.; обозначенные реки, на которых находилась линия, служили границей между землями казахов и землями башкир (Рыбалко А. А., Новикова О. В., 2004. С. 262). Реки Урал и Уй ограничили территорию исследований, поскольку научный интерес автора статьи связан, в первую очередь, с погребальными памятниками казахов. Однако, в силу того, что большая часть обследованных кладбищ являются полиэтничными, в объекты исследований вошли татарские и башкирские памятники (необходимо отметить, что чем ближе к современности



кладбище, тем больше вероятность присутствия татарских и башкирских погребений). При этом определить этническую принадлежность погребенных далеко не всегда представляется возможным.

Полевым исследованиям предшествовал значительный объем подготовительных работ. В первую очередь был обозначен круг объектов, которые могли являться мусульманскими кладбищами. Для этого в приложении Google Earth была создана интерактивная карта кладбищ обозначенного района исследований. Для составления карты использовались сведения общедоступной карты Челябинской области масштаба 1:100000, а также сведения электронных карт «Дороги России. РФ. Топо. Версия 6.181281» для навигаторов Garmin и материалы авторского дешифрирования снимков Google.

Около 95 % кладбищ было нанесено на карту благодаря сведениям обычной сотысячной топографической карты. Что касается космоснимков, то, в случаях, когда снимок относительно «свежий», на кладбищах можно прекрасно рассмотреть более-менее крупные объекты и с точностью около 90 % определить изначально, является кладбище христианским или мусульманским. На старых низкоскоростных снимках такие выводы сделать невозможно, более того, иногда даже само местоположение кладбища установить затруднительно.

Высококачественные снимки, кроме того, служат важным источником по планиграфии кладбищ. Их детализация позволяет идентифицировать относительно крупные и выдающиеся в рельефе объекты (мазары, оградки, каменные выкладки) и понять общую структуру исследуемого объекта. В полевых же условиях на снятие детального плана более-менее крупного кладбища потребуется не один день.

Всего на карте было обозначено около 460 кладбищ. Ежегодно, перед каждым выездом составлялся маршрут полевых работ, включавший в себя от 70 до 100 кладбищ. В первый сезон были осмотрены кладбища в окрестностях пос. Аркаим и вблизи участков заповедника (памятников «Страны городов»: поселения Журумбай, Исеней, Каменный Амбар, Синташта, Родники, Устье, Степное, Черноречье, Сарым-Саклы, Куйсак, Кизильское и сопутствующие поселения погильники). С каждым годом осматриваемые объекты находились все дальше от Аркаима и от участков заповедника. В 2016 г. отдельным маршрутом по разрешению пограничного



управления были осмотрены кладбища в пятикилометровой пограничной зоне в Брединском, Варненском, Троицком, Картилинском районах.

Общая длина маршрута в один сезон составляла от 1500 до 2500 километров. Всего за четыре года было пройдено расстояние около 7500 километров. За период 2013–2016 гг. было осмотрено 298 кладбищ, в том числе 184 христианских и 114 мусульманских. Христианские кладбища посещались даже в том случае, когда было заранее известно, что то или иное кладбище является именно христианским. Это делалось для того, чтобы, во-первых, полностью исключить возможность пропустить какое-либо мусульманское кладбище, во-вторых, иметь полное представление о кладбищах выбранной территории и количественном соотношении мусульманских и христианских погостов. Кроме того, некоторые старые христианские кладбища также представляют научный интерес и данные об их местоположении и фотоснимки могут быть полезны для других исследователей. Например, большой интерес представляет кладбище у с. Великопетровка, где похоронены войсковой старшина Герасим Яковлевич Казанцев (ум. 1867 г.), жена мирового судьи Шестоперова Ирина Васильевна (ум. 1889 г.) и др. Эти надгробия выполнены очень искусно и изящно украшены; они представляют большой интерес как предмет высокого камнерезного искусства. Памятник Шестоперовой, например, украшает высеченный в камне образ Богоматери с младенцем. До недавнего времени (видимо, до 2015 г.) вход на кладбище был обозначен старыми кирпичными воротами, окрашенными белой и синей краской. В настоящее время старинные ворота демонтированы, на их месте установлены новые.

Во время обследования кладбищ основная работа заключалась в фотофиксации. За четыре года работ на кладбищах сделано около 10 000 снимков общим объемом около 110 гигабайт. Объектами съемки являлись общие панорамы кладбищ, отдельные надмогильные сооружения или комплексы сооружений. Особое внимание уделялось съемкам надмогильных стел и надгробий, как выполненных в традиционном стиле казахских кулшыгасов, так и современных, изготовленных в специализированных мастерских. Современные надгробия, сами по себе, не представляют для нас большого научного интереса, однако они важны для изучения расселения казахских родов на территории Челябинской области. Дело в том, что у казахов до сих пор важно представление о родоплеменной идентификации,



в связи этим на современных надгробиях часто указывается род/племя («ру», «руы», «руэ» и прочие вариации), к которому принадлежал погребенный. Чуть реже встречается сочетание «род» и «родовое подразделение» («тайпасы»).

Обследование всех кладбищ начиналось с анализа топографии и планиграфии того или иного объекта. Установлено, что большая часть мусульманских кладбищ находится на возвышенностях (сопках, холмах) или на водоразделах. Особенно это заключение касается относительно старых кладбищ, расположенных вдали от населенных пунктов. Значительная доля таких объектов находятся на площадках археологических памятников – курганов эпохи раннего железного века и средневековья. Объяснение этой тенденции связано, вероятно, с потребностью хоронить мертвых на возвышенных, хорошо обозреваемых площадках, словом, там, где часто располагаются курганы раннего железного века (Макуров Ю. С., 2015. С. 342). При этом на самих курганах, за редкими исключениями, погребения не совершаются.

Географически мусульманские кладбища можно условно разделить на две категории: кладбища вблизи населенных пунктов; кладбища вдали от населенных пунктов. Первые, чаще всего (но не всегда), формируются вместе с тем или иным поселком, деревней или железнодорожной станцией. Большинство таких кладбищ действующие. Наибольший интерес представляет именно вторая категория, поскольку она представлена, по большей части, небольшими старыми семейно-родовыми кладбищами, не привязанными к тому или иному населенному пункту. Именно на таких кладбищах часто встречаются надгробия конца XIX – начала XX века. Такие кладбища бывают как действующими, так и заброшенными.

Часто кладбища бывают обнесены металлическим или иным забором. Причем обычно площадь ограды существенно превышает площадь самого кладбища (таким образом, видимо, резервируется площадь для будущих захоронений). Вход (в случае наличия ограждения) делается либо в виде небольшой калитки, либо оформляется в виде полноценных железных ворот, как правило, увенчанными полумесяцами. Помимо ограждения вокруг многих кладбищ есть ров и вал. По всей видимости, они сооружены для защиты кладбища от степных пожаров. Иногда ограждения и рвы наносят повреждения расположенным рядом курганам, как это произошло, например, на могильнике Солнце-2 в Карталинском районе.



На многих действующих кладбищах рядом с входными воротами располагается небольшой дом или вагончик, предназначенные, по всей видимости, для хранения инвентаря (лопат, носилок, краски и прочего), чего ни разу не встречено на христианских погостах.

Уход за могилами, особенно на относительно свежих погребениях, в большинстве случаев, осуществляется регулярно. Видны следы посещения могил в виде искусственных цветов и набросанных монет. Положение пищи на могилу, как часто встречается на христианских кладбищах, не фиксируется. На детских могилах иногда положены игрушки. Старые же погребения часто выглядят абсолютно заброшенными. Некоторые кладбища полностью или частично заросли чилигой.

Анализ результатов полевых работ позволил предварительно выделить основные типы надмогильных сооружений на исследованных кладбищах. В представленной ниже краткой характеристике отсутствуют надмогильные стелы, поскольку они являются самостоятельной частью надмогильного комплекса и могут встречаться с любым из перечисленных ниже сооружений.

Одним из наиболее массовых типов сооружений являются **надмогильные каменные набросы**. Камни в них уложены, как правило, в один-два слоя. Размер камней может варьироваться от совсем небольших до, реже, крупных валунов размером до метра. Чаще всего такие сооружения не отличаются значительной высотой (до 0,2–0,4 м, при условии отсутствия крупных валунов). Наброски, в основном, имеют округлую или овальную форму, часто вытянуты по линии, близкой к азимуту запад-восток. Размер набросов варьируется от 1,5 до 3 м по длинной оси, реже встречаются более крупные объекты, но, как правило, все они не превышают 5 м. В разных случаях набросы отличаются разной степенью задернованности; ее характер косвенно указывает на примерное время создания сооружения. Часто в центре наброса присутствует западина глубиной от нескольких сантиметров до полуметра и более, образовавшиеся вследствие разрушения внутримогильной конструкции и просадкой грунта над ней.

Близки к вышеописанному типу **каменные кольцевые или прямоугольные выкладки**. Камни на таких объектах выкладывались узким кольцом, так, что центральная часть оставалась без камня. Для их сооружения использовались камни аналогичного размера, что и в набросках, уложенные в один – три слоя. Размеры кольцевых



выкладок близки к размерам набросок, однако встречаются крупные объекты размером 4–6 м. В центре выкладок также встречаются могильные западины. Часто выкладки стыкуются друг с другом, образуя замысловатый комплекс из нескольких сооружений (иногда до 10 и более конструкций). При этом отдельные кольца имеют общие участки выкладки. В некоторых случаях в кольце камней встречается выделяющийся значительно более крупными размерами камень. Вероятно, такие камни играли роль простейшей надмогильной стелы без какой-либо предварительной обработки, текста и орнамента.

Земляные насыпи встречаются значительно реже, чем каменные сооружения. Небольшие насыпи имеют размер около 2 м при высоте 0,1–0,3 м. В отдельных случаях крупные насыпи могут показаться небольшими курганами. Наиболее крупные из встреченных нами насыпей имеют диаметр до 6–8 метров при высоте до 0,6 м. Определить, что данные объекты являются мусульманскими могилами, помогли установленные на краях насыпей стелы с арабской эпиграфикой.

Каменные ограды по архитектурному замыслу близки к кольцевым выкладкам, однако все они имеют четкую прямоугольную (реже – квадратную) форму. По сравнению с набросками и кольцевыми выкладками ограды представляют собой гораздо более основательное сооружение. Размеры оград, в среднем, составляют 2–4 м по ширине, 4–8 м по длине. Ширина кладки оград, как правило, варьируется от полуметра до метра. Высота наиболее крупных объектов составляет около метра. Редко несколько оград образуют комплекс сооружений, имеющих общие стенки (как правило, объединены 3–5 объекта). Для сооружения оград использовался как обычный камень неправильной формы, так и плоский плитняк. В кладку некоторых оград вмонтированы стелы, памятники или каменные таблички со сведениями о погребенном.

Монументальные ограды из кирпича, или других относительно современных материалов представляют собой четырехугольную конструкцию квадратной или прямоугольной формы без крыши. Длина оград составляет в среднем 2–6 м, ширина 3–8 м, высота 1,5–2,5 м. Название «монументальные ограды» весьма условно; иногда исследователи называют подобные сооружения (как и вышеописанные каменные ограды) мазарами, однако это не совсем верно, поскольку термин «мазар» относится к любым могилам и сооруже-



ям, имеющим статус местной религиозной святыни. По своему виду такие ограды напоминают существовавшие в западном Казахстане в XVIII – начале XX вв. ограды типа «торткулак», сооружавшиеся из камня или сырцового кирпича (Ажигали С. Е., 2002. С. 280–292). Реконструкция саманного торткулака представлена в историческом парке Заповедника «Аркаим». Чаще всего такого типа ограды имеют в одной из стен входной проем небольшого размера (существенно ниже человеческого роста). Иногда вместо проема сделана арка, в которой установлен памятник. Углы как правило украшены башенками. Материал для их строительства разнообразен: красный или серый кирпич, бетонные блоки, пеноблоки и прочее. Строительный материал при этом скрепляется цементным раствором. Информация о погребенном находится либо на установленном рядом надгробном памятнике, либо на табличке, вмонтированной в ограду. Внутри оград, как правило, находятся небольшие надмогильные холмики. Часто наблюдаются случаи, когда несколько практически одинаковых оград (как правило, 3–5) с погребенными внутри них родственниками выстроены в один ряд.

Металлические ограды на исследованных кладбищах – это большой комплекс металлоконструкций разного облика, из разного материала, с воротами и без ворот. Металлические ограды в общей массе не отличаются от современных оград на христианских кладбищах, за исключением того, что на углах или над воротами оградки часто устанавливался полумесяц.

Мавзолеи являются наиболее монументальными сооружениями на исследованных мусульманских кладбищах. По отношению к термину «мавзолей» мы будем придерживаться той трактовки, которую предложил крупнейший исследователь мемориальной архитектуры Западного Казахстана С. Е. Ажигали. Под мавзолеем подразумевается наиболее монументальный вид сооружений специфически замкнутой структуры (камера, интерьер), образуемой, обычно, остовом стен и перекрытием, как правило, в форме купола (Ажигали С. Е., 2002. С. 220). На осмотренных кладбищах к такому типу построек можно отнести около двух десятков надмогильных объектов. Мавзолеи являются редким, относительно других сооружений, объектом. Безусловно, это «элитарные» постройки; для их сооружения требуется немало дорогостоящих строительных материалов и трудозатрат. Осмотренные мавзолеи имеют разнообразные формы. Чаще всего такие сооружения состоят из двух



основных частей: кирпичного или блочного основания (в виде квадратной или прямоугольной конструкции с порталом или простым входом) и шатровой (купольной) конструкции из того же материала что и основание, либо из металлических листов. Иногда встречаются совершенно необычные сооружения: например на мусульманском кладбище у пос. Первомайка (Агаповский район) мавзолей представляет собой кирпичную полусферу диаметром около 3 м, при высоте около 2 м. На некоторых мавзолеях входные двери были открытыми, что позволило осмотреть внутреннее помещение. Стены сооружений внутри не отделаны, полы отсутствуют. В центре залов находятся надмогильные холмы, рядом с которыми, иногда, установлены надгробные памятники. Иногда внутри в беспорядочном положении находится разнообразный необходимый для погребения и уходом за могилами инвентарь (носилки, грабли, лопаты и прочее), строительные материалы (цемент, кирпич).

Единственным объективным источником по хронологии перечисленных типов сооружений служит эпиграфика на памятниках, стелах и табличках установленных рядом с объектом или на нем. Однако далеко не все надмогильные сооружения снабжены такими. Количество точно датированных объектов увеличивается по мере приближения к современности в геометрической прогрессии. По нашим выводам, наиболее архаичными объектами являются надмогильные набросы, кольцевые выкладки, земляные насыпи и каменные ограды. Вместе с тем, такие типы надмогильных конструкций демонстрируют длительность своего существования. Например, можно обнаружить идентичные по облику выкладки на разных кладбищах, одна из которых датируется 1880 годом (по данным эпиграфики), а другая 1980 г. Учитывая то, что среди таких объектов снабжены стелами или памятниками лишь немногие, мы предполагаем, что основная масса архаичных грубых сооружений относится ко времени ранее второй четверти XX века. Точные доказательства этого предположения, к сожалению, предоставить, пока, не представляется возможным. Точно также, на данный момент, невозможно установить нижнюю хронологическую границу существования такого рода сооружений. Гораздо проще ситуация обстоит с железными и монументальными оградами, появление которых на обследованной территории, опять же по эпиграфике, относится к 1950–1960 гг. (за крайне редкими ранними исключениями). Наибо-



лее поздними из изученных надмогильных конструкций являются мавзолеи, построенные в 1970–2000 гг.

Характерно, что такие типы сооружений как монументальные ограды и мавзолеи возводились в Западном Казахстане в гораздо более раннее время. Монументальные ограды («торткулак») имели широкое распространение в XIX – начале XX вв. Вероятно, что и до XIX в. такого рода постройки также возводились над могилами, но они не дошли до наших дней. Мавзолеи активно распространяются в Киргизской степи начиная с золотоордынского времени (Ажигали С. Е., 2002. С. 283). А на территории юга Челябинской области такого рода надмогильные сооружения (за редкими исключениями, типа мавзолея Кесене) относятся только ко второй половине XX века. Конечно, технологии строительства и материалы претерпели с тех давних пор существенные изменения. Но общая форма и архитектурный смысл оград и мавзолеев остался прежним.

Еще один тип надмогильных объектов – это стелы. Они могут сочетаться с любым из перечисленных выше сооружений. В широком смысле под понятием стела (греч. στήλη, stēlē) подразумевается каменный либо деревянный столб, с высеченными на нем текстами или изображениями, устанавливаемый в качестве погребального или памятного знака. В контексте данного исследования это понятие приобретает более узкий смысл. Под термином стела мы понимаем каменный «столб» или «плита» (обработанные или необработанные), устанавливаемые над могилой и служащие ее маркером, содержащие в подавляющем большинстве случаев, эпиграфику, рисунки, орнамент. Стелы характерны для многих мусульманских народов Евразии, в том числе, проживающих на территории Урала. Для казахских стел часто употребляется их традиционное название – «кулпытас». В научно-исследовательском плане С. Е. Ажигали различал два смысла в этом понятии: в широком смысле кулпытас – это надмогильная стела, в узком – художественные стела с характерными особенностями: правильность художественных форм, вторичная (камнерезная) обработка блока памятника, четырехгранность сечения ствола (Ажигали С. Е., 2002, с. 320).

По мере приближения к современности (с 1950–1960 гг.) стелы уступают место надгробиям (памятникам современного облика). В оба вида объектов заложен похожий смысл: обозначить место захоронения, передать с помощью текста информацию о погребенном, отразить религиозную принадлежность усопшего с помощью



набора символов. Принципиальное различие стел и надгробий заключается в том, что стела, как правило, это продукт кустарного производства, современные же надгробия изготавливаются на специализированных предприятиях. Стела обладала чертами уникальными для тюркского мира; надгробия по своей общей морфологии универсальны для всех религий. Памятники наших дней на мусульманском и христианском кладбище будут отличаться лишь деталями: наличием изображений религиозных символов (креста или полумесяца), эпитафиями, шрифтом (стилизация кириллицы под арабский шрифт) и, в случае с казахами, указанием родовой принадлежности.

В ходе лабораторных работ с фотоматериалами нами создана выборка стел с обследованных кладбищ. К настоящему моменту в нее включено около 1000 экземпляров, датированных от 1871 до 2009 года. В процессе создания выборки возникли трудности с критериями отличия стелы от современного памятника. Надгробный памятник, например, 1900 г., из камня, с арабской эпиграфикой, волютами, орнаментом мы четко идентифицируем как мусульманскую стелу. Качественное серийное надгробие 2016 г. из мрамора таковой, естественно, являться уже не будет. Но проблема в том, что существует масса переходных типов, обладающими признаками и стелы и надгробия современного облика. В связи с этим возникает проблема, связанная с включением того или иного объекта в выборку стел. На данный момент в качестве основного критерия стелы мы определили «кустарность» ее производства. То есть, если памятник изготовлен, например, родственниками погребенного самостоятельно, то он переходил в категорию стел. Понятно, что это весьма условный и ненадежный критерий, но, по крайней мере, признаки самостоятельного изготовления надгробия всегда очевидны (например, неровно написанный текст, использование некачественного бетона или камня в качестве основы и прочее).

Созданная нами выборка позволяет продемонстрировать как изменился облик стелы за последние 150 лет, и показать, как происходил упадок камнерезного искусства на конкретно взятой территории. Наиболее ранняя из обнаруженных нами стел датирована 1871 годом. Несколько десятков (около 70-ти) зафиксированных стел, датированы в пределах 1880–1920 гг. Они отличаются высоким качеством обработки каменной плиты, правильной огранкой, ровно прописанным текстом. Большая часть таких памятников пред-



ставляют собой плоскостные эпиграфические стелы. В примерно половине случаев текст помещен в рамку. Часто вверху стелы изображался полумесяц или символическое изображение одного или трех минаретов. Реже встречаются стелы, торцы которых также заполнены текстом, иногда помещенным в рамку. Начиная с 1920-х гг. наблюдается ухудшение качества подготовки плиты. Грани камня становятся неровными, не уделяется внимание качеству завершения стелы (верхней части). Текст становится более грубым, укрупненным. Начиная с 1940-х гг. появляются стелы, изготовленные из бетона (на базе железобетонных строительных материалов и на специально подготовленных бетонных плитах). К 1950-м гг. они начинают превалировать над стелами из камня, и составляют более 75 % от общего числа памятников. Примерно в это же время на смену арабскому написанию текста на стелах приходит кириллица. Начиная с 1960-х гг. бетонные стелы абсолютно превалируют над каменными (менее 5 %) и составляют более 95 %.

Несмотря на появление стел из бетона, существование каменных памятников продолжается вплоть до наших дней. Однако, утрата облика классического объемного кулпытаса с навершием, волютами (завитками в виде бараньих рогов) и объемным членением окончательно происходит в 1950-х гг.

Изготовленные из бетона стелы быстро разрушаются в силу недолговечности материала. Через несколько десятков лет от стел, изготавливаемых начиная с 1950-х гг. останется лишь около 5 % надгробий (сделанных из камня). Целый пласт надмогильных памятников окажется утраченным.

Любопытно, что массовое появление каменных стел в исследуемом регионе начинается с 1880-х гг. До 1880 года нами обнаружена лишь одна стела. Памятников 1880-х гг. – около 25-ти. При этом в западном Казахстане расцвет кулпытасов приходится на 1850-е гг.

Исследованные стелы могут дать важную информацию о расселении казахских родов на территории Челябинской области в течение полутора веков. Стелы и надгробия с текстом на кириллице позволяют утверждать, что основным казахским населением (после 1930-х гг.) были представители следующих родов и родовых подразделений младшего жуза: жагалбайлы, жапшас, аккожа, алимбет, аргын, балгожа, бескрек (бескурек), каратпан и др. Среди среднего жуза доминировали представитель рода кичтак. Перевод арабских текстов на стелах позволит дать сведения о расселении казахов



до 1930-х гг. Соотнесение этих данных со сведениями о расселении родов, составленными отечественными исследователями XVIII – начала XX гг., позволит составить сводную карту-схему о казахах Челябинской области.

Настоящая статья демонстрирует лишь самые предварительные выводы о проведенных исследованиях. В 2017–2019 гг. мы планируем полностью завершить полевые работы (на карте осталось около 150 не осмотренных объектов) и перейти к полноценному анализу полученных данных. Определенные трудности возникнут с переводом стел с текстом, выполненным арабским шрифтом. В финале всей работы, может быть создан каталог мусульманских кладбищ, снабженный картой, качественными фотографиями, переводами текстов, и, конечно, научно достоверными выводами.

В завершении хотелось бы обратить внимание на то, что многие кладбища в скором времени окажутся полностью утраченными. На старых заброшенных кладбищах ограды зарастают травой и кустарником, куплыгасы ломаются и уходят под землю. Многие объекты находятся под угрозой разрушения в результате хозяйственной деятельности человека. При отсутствии внимания к этим памятникам они окажутся совершенно забытыми и для современников и для науки. По нашему мнению, многие кладбища достойны быть объектами культурного наследия и должны охраняться государством.

Библиографический список

1. Рыбалко А. А., Новикова О. В. Этнокультурная и политическая история Южного Урала в эпоху средневековья и в новое время (материалы к экскурсии) // Аркаим. По страницам древней истории Южного Урала / Науч. ред. Г. Б. Зданович; Ред.-сост. Н. О. Иванова. – Челябинск: Изд-во Крокос, 2004. С. 253–284.

2. Ажигали С. Е. Архитектура кочевников – феномен истории и культуры Евразии (памятники Арало-Каспийского региона). Алматы: Ғылым, 2002. – 654 с.

3. Ю. С. Макуров. Восприятие и использование курганов казахов в XIX – начале XX века: объекты почитания или разграбления? Этнические взаимодействия на Южном Урале : материалы VI Всерос. науч. конф. / ред. кол.: В. И. Богдановский (предс.) и др.; отв. ред. А. Д. Таиров. – Челябинск, 2015. 338–343.



Ю. С. Макуров
(Заповедник «Аркаим», г. Челябинск)

МАГИЯ И ТАБУ В ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ И МЕДИЦИНСКИХ ПРАКТИКАХ КАЗАХОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ ТРУДОВ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ И ПУТЕШЕСТВЕННИКОВ XVIII – НАЧАЛА XX ВВ.)

Обычаи повседневной жизни, или элементы медицинских практик казахов, которые могут интерпретироваться как магические, вычленив достаточно сложно. Связано это, в том числе, с тем, что в трудах отечественных авторов XVIII – начала XX вв. магия никогда не являлась специальным предметом исследования, более того, о ней, как таковой, почти не упоминается. Исследователи указанного периода сообщали о действиях или бездействиях, которые могут быть интерпретированы как магические. Чаще всего такие упоминания занимают лишь несколько строк, однако встречаются нередко, и, в общем, позволяют сформировать представление о роли магии в жизни казаха.

В историографии существует огромное количество точек зрения по вопросу «что такое магия?». Мы будем придерживаться той трактовки этого термина, которую предложил Д. Д. Фрезер. Под магией он понимал обряды, не содержащие в себе представлений о сверхъестественных существах, от вмешательства которых зависит ход событий, и которые являются непосредственным объектом воздействия (с помощью молитв, жертвоприношений и так далее). Магические обряды направлены непосредственно на тот или иной материальный объект (Токарев С. А., 1990. С. 413). Магия предполагает (в тех случаях, где она выступает в чистом виде, без сплава с религией), что одно природное явление следует за другим без вмешательства духовного или личного агента (божества, духа и т. д.). У мага нет сомнений в том, что одни и те же причины всегда будут порождать одни и те же следствия (Фрезер Д. Д., 1980. С. 61). Однако, магия далеко не всегда встречается в чистом виде. Например, ношение амулетов можно трактовать не только как способ непосредственного воздействия, например, на ход каких-либо

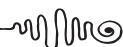


событий, но и как средство влияния (отпугивания, предостережения) на сверхъестественные существа.

Российские письменные источники XVIII – начала XX вв. позволяют сделать вывод о том, что основной областью практического применения магии у казахов являлась медицина. Применение магии не связано непосредственно с шаманизмом; магические методы практикуют не только баксы (по сути – шаманы), но и «повивальные бабки» и прочие лекари низшего порядка. Такие способы лечения не требуют вхождения в экстатическое состояние и по своему характеру могут интерпретироваться, по терминологии Д. Д. Фрезера, как симпатическая магия (Фрезер Д. Д., 1980. С. 20). В ее основе лежит два принципа, первый из которых гласит, что «подобное производит подобное и следствие похоже на свою причину». Исходя из этого принципа (закона подобия) маг производит желаемое действие путем простого подражания ему (гомеопатическая магия по Фрезеру Д. Д., имитативная – по Токареву С. А.). Согласно второму принципу «вещи, которые раз пришли в соприкосновение друг с другом, продолжают взаимодействовать на расстоянии после прекращения прямого контакта» (Фрезер Д. Д., 1980. С. 20). Таким образом, все, что маг проделывает с неким предметом, бывшем в контакте с пациентом, окажет на больного воздействие (контагиозная магия по Д. Д. Фрезеру, парциальная – по С. А. Токареву и др.).

Примером имитативной магии в казахской медицине служит лечение лихорадки с помощью щуки, которую убивали над головой больного. С прекращением судорог рыбы должна прекратиться и тряска больного. Или, например, при укусе змеи рекомендовалось три раза кусать длинный шест для ловли лошадей, который выступал символическим воплощением змеи (Гонопольский М. Х. и др., 1978. С. 20–33). Ф. Лобысевич описал способ лечения лихорадки, также связанный с имитативной магией: больному на голову пускали кровь живой щуки, или пугали мертвой змеей, или живой рыбой (Лобысевич Ф., 1891. С. 37).

В качестве примера парциальной магии приведем лечение способом «көшіру». Больной брал кость верблюжьей ноги и трижды погружается с ней в холодную воду. После последнего погружения кость оставалась в воде, и, вместе с ней, болезнь пациента. Находящийся, таким образом, в контакте с больным магический предмет с помощью ритуала перенял на себя болезнь (Гонопольский М. Х. и др., 1978. С. 22–23). Вероятно, на этой же идее основываются спо-



события лечения, описанные Э. С. Вульфсон и Ч. Ч. Валихановым. В описании Э. С. Вульфсон, баксы бил пациента еще неостывшими легкими только что умерщвленного барана, а затем бросал их собакам (Вульфсон Э. С., 1901. С. 38-42). По сообщению Ч. Ч. Валиханова пойманную птицу трижды окружали вокруг головы пациента и отпускали (Валиханов Ч. Ч., 1984. С. 211). Парциальная магия использовалась и для защиты от болезней. Например, для того чтобы уберечь младенца от заболеваний, следовало по прошествии сорока дней от рождения снять с ребенка рубашку (которая не снималась с момента рождения) и одеть на шею собаки. Собака, съедая жирную, засаленную рубашку, таким образом принимала на себя все будущие болезни ребенка (Народы России. Киргизы. 1879. С. 44).

По сообщению О. Ольжанова приемы парциальной магии использовались для борьбы с эпизоотиями. Например, для лечения топалана (сибирской язвы) у овец было необходимо завернуть в тряпку кусок павшего от болезни барана с семью камешками и этот узелок подбросить на место стоянки одного из соседних аулов. Если же язва повторялась и на следующий год, следовало выбрать молодого ягненка, провести его вокруг стада, помазать слюной больных овец, а затем оставить его у водоема. В случае с лошадьми, в соседний аул, на место, где привязывают жеребят и доят маток, подбрасывали уздечки и потник больного животного (Алекторов А. Е., 1900. С. 107). Все три примера демонстрируют логику, согласно которой при совершении определенных манипуляций с объектами, контактировавшими с зараженными овцами или лошадьми, болезнь должна перейти на других животных (либо на соседнее стадо, либо на специально выбранную для этого особь).

Необходимо отметить, что для лечения животных применялись и другие методы, в которых смешались магия, ислам, вера в духов-покровителей и злых духов (описанные ниже способы касаются также лечения топалана). С мусульманской верой связаны способы, когда мертвого барана хоронили как человека: клали на спину, головой обращая в сторону Мекки, засыпая туловище землей, но при этом, оставляя не засыпанными ноги и голову; или золу от сожженных костей больного барана бросали по направлению к Мекке со словами молитвы. С верой в аруахов и злых духов связан следующий способ: на могиле святого или праведного человека резали барана, затем, около этой же могилы имитировали нападение на пригнанное стадо с больными овцами. Крики нападающих,

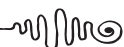


выстрелы холостыми патронами и т. д. должны были напугать и изгнать из животных болезнь, так как по представлениям казахов заболевание есть не что иное, как вселившийся в скот джин или шайтан (Алекторов А. Е., 1900. С. 184–185).

Магия могла применяться не только для лечения болезней. У Палласа П. С., например, есть замечательный рассказ о том, как ярунчи (гадатель по бараньей лопатке) сумел с помощью магической процедуры обмануть врагов-калмыков. Последние, ограбив казахов, слушали советы своего чародея, о том, что нужно удалиться, поскольку он уведомил грабителей-калмыков о гонящихся за ними казахами. Казахский колдун, зная о силе калмыцкого чародея, велел своим сородичам продолжить погоню, сев на лошадей задом – наперед. Калмыцкий прорицатель, видел на своей кости для гадания, что казахи возвращаются назад и посоветовал калмыкам остановиться, совершив роковую для своих сородичей ошибку (Паллас П. С., 1773. С. 576–577). Этот рассказ является ярким примером широких возможностей применения имитативной магии в сознании казаха-кочевника.

Еще один пример имитативной магии, описанный тем же автором, связан с колдуньями джаадугар. Им приписывается способность околдовывать невольников от побега: рабы или обязательно заблудятся и попадут в руки к своему господину, или, хоть и уйдут, но скоро снова попадут казахам в неволю. Для этого колдунья совершала достаточно сложный ритуал: вырывала у пленника несколько волос, заставляла назвать свое имя, приказывала трижды выбегать из юрты и возвращаться вновь, плюя при этом на свои пятки, сыпала на язык золу из очага (Паллас П. С., 1773. С. 576–578). Эти манипуляции представляли собой некую сценку неудачного побега и были призваны сделать реальный побег невозможным согласно принципу «подобное производит подобное». Тут же П. С. Паллас замечал, что яицкие казаки верили в силу этого колдовства, при условии, что пленный называл свое настоящее имя.

В силу последнего замечания, стоит отметить, что казахские представления о сверхъестественном иногда выходили за пределы этноса и имели распространение у русских. Один из таких примеров привел С. Г. Рыбаков в этнографическом журнале «Живая старина» за 1897 г.: «Однажды в присутствии киргизского уездного начальника баксы воткнул себе в рот нож, так, что конец его был виден с другой стороны, на шее; полилась в небольшом количестве кровь,



народ (русские), особенно женщины, в страхе разбежались; уездный начальник, давши 15 руб., приказал ему прекратить зрелище; тогда баксы вынул нож обратно» (Рыбаков С. Г., 1897. С. 206). Интересно, что лица (в том числе и русские, среди которых был уездный начальник), рассказывающие автору о баксы, решительно уверяли С. Г. Рыбакова в правдивости своих сведений. Описанный феномен С. Г. Рыбаков связывал с малоисследованными способами психического воздействия, применяемых казахскими шаманами.

Ряд источников (хотя и немногочисленный) свидетельствует о том, что некоторые казахи верили в определенные магические свойства русских людей. А. Харузин описывал у казахов Букеевской орды следующее поверье: «лучше украсть у киргиза, чем у русского, потому что после смерти пострадавший будет тревожить вора и требовать свою вещь обратно, причем киргиз киргизу простит, но русский киргизу никогда» (Харузин А., 1889. С. 104). П. П. Ходырев, описывая поверье казахов о том, что остриженные волосы имеют магическую силу и используются при тяжелых родах, уточнял, что особенно помогают волосы от русских людей. В подтверждение этого факта П. П. Ходырев писал о том, как казахи одного аула выпрашивали у него волосы, и «обезволосили» его так, что он «на себя перестал походить» (Ходырев П. П., 1917. С. 197). Об употреблении волос русского человека в качестве средства для изгнания болезни писал и Ч. Ч. Валиханов (Валиханов Ч. Ч., 1985. С. 64). Доктор Саава Большой, находившийся при разграбленном караване Я. П. Гавердовского, и впоследствии попавший в плен к казахам, утверждал, что казахи верят в то, что «не только лекари, но и вообще всякий русский в состоянии произвести сверхъестественные деяния, как то: учинить безвременную стужу, сделать теплым день, возбудить ветер, пролить дождь и прочее». Им же был описан случай, когда его призвали лечить от простуды больного. В качестве лекарства были предложены кусок сургуча, обломок винной пробки и половина сырого кофейного зерна, за которые был отдан целый баран (Большой С., 2007. С. 263–264). А. Аниховский, проводивший археологические раскопки кургана в Актюбинском уезде в 1903 г. сообщал, что, по мнению одного казаха, наблюдавшего за раскопками, «только одни русские могут безнаказанно разрывать курганы, ибо они не только не боятся никаких шайтанов, но даже сами шайтаны боятся русских» (Аниховский А., 1905. С. 71–72).



На наш взгляд, достаточно проблематично дать какое-либо развернутое объяснение этому явлению без приведения этнографических параллелей с другими (в первую очередь тюркскими) народами. Однако, вероятнее всего, в основе предрассудка о магической силе русских людей лежит архетипическая бинарная оппозиция «свой – чужой». Как отмечал Квакин А. В., «в мифологическом пространстве существует сакральный центр и потенциально враждебная периферия — это достаточно универсальный психофизический механизм». С этой точки зрения, русские представляются находящимися на периферии «чужими», обладающими некими особенными, характерными только для них, магическими способностями (Квакин А., 2001. С. 102–108).

При изучении магии у казахов, необходимо помнить о том, что, несмотря на значительную составляющую домусульманских языческих верований в синкретичной религиозно-мировоззренческой системе казахов, огромную роль в ней играл ислам. Поэтому, важно понимать, что некоторые детали представлений или практик являлись архаичными, а некоторые были привнесены исламом. Особенно это проявляется в системе негативных предписаний, запретов, ограничений, табу. Понятие табу более широкое, чем понятие магии. И не всякое табу может иметь магический характер (Токарев С. А., 1990. С. 271). Запреты, бытовавшие у казахов в XVIII – начале XX вв., объединялись в две ключевые группы: во-первых, это табу, связанные с магией или какими-либо анимистическими представлениями; во-вторых, мусульманские табу (например, не употреблять в пищу свинину или не пить алкоголь). Поскольку запреты Шариата не связаны с магией, мы остановимся только на магических табу.

Группа запретов, связанных с магией и анимизмом охватывала разнообразные сферы жизни казахов. Однако, наибольшее количество негативных предписаний было связано со скотоводством, как основой хозяйства и благосостояния любого казаха того времени. Например, П. П. Ходырев обращал внимание на суеверие казахов Актюбинского уезда, связанное с тем, что никогда не ломались кости убитых животных, «перелом или нечаянное пересечение их у большинства, по крайней мере, богатых киргиз, ведет к тому, что всю пищу выбрасывают собакам» (Ходырев П. П., 1917. С. 196). Как следствие почитания скота, существовал запрет наступать на кости животных; если проливалось молоко было необходимо



все тщательно очистить, чтобы не осквернить этот продукт (Валиханов Ч. Ч., 1985 С. 61).

Определенная группа запретов была связана с медициной, а точнее с негативными предписаниями, призванными защитить от болезни или травмы. Например, Ч. Ч. Валиханов отмечал, что казахи избегали полного круга при осмотре кого-либо или чего-либо; обойти человека – значит перенять на себя все его болезни (Валиханов Ч. Ч., 1985 С. 61). К предписаниям подобного рода также относится обычай закапывать послед после родов, чтобы его не съели звери. Смысл этого предписания заключался в запрете просто так выкидывать послед, так как от этого рожденный ребенок будет нездоров или преждевременно умрет (Барданес Х., 2007. С. 181). Во время беременности женщина не должна есть верблюжьего мяса, иначе она будет вынашивать ребенка 12 месяцев (по аналогии со сроком беременности у верблюда). Кроме того, беременной запрещалось переступать через аркан, иначе при рождении ребенка пуповина может обмотать его шею (Альжанов А. Г. и др., 1978. С. 13). Последние два примера ярко иллюстрируют характерные причинно-следственные связи, присущие магии.

Вероятно, что на этом же причинно-следственном принципе построен ряд других запретов. Например, по сообщению Валиханова Ч. Ч., казахи не переступали через укрюк, топор и бакан (столб, подпирающий шанырак), считая, что это приведет к бедности (Валиханов Ч. Ч., 1985 С. 61).

У казахов в XVIII – начале XX веков фиксируется ряд магических обрядов и запретов, связанных с почитанием огня. Очаг, вокруг которого сидят казахи не только за едой, но и за разговором, назывался «отбасы» (с казахского – «семья»), с ним было связано представление о благополучии (Россия. Полное географическое описание..., 1903. С. 208). Нельзя было наступать или плевать в очаг, который считался вместилищем духов предков (Валиханов Ч. Ч., 1984 С. 208, 210). Огонь применялся при обрядах очищения: например, во время начала весенней перекочевки караван проводили между двух костров; то же самое должен был сделать человек, дающий публичную клятву; невесту, вступающую в новое семейство, очищали огнем, проводя по ее лицу руками, нагретыми над костром. Огню приносили жертвы, используя для этого жир, например, клали ложку масла в очаг во время свадебного ритуала (Валиханов Ч. Ч., 1985 С. 54–55). Молодая жена, впервые вступающая в юрту свекра, должна

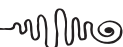


была поклониться и вылить масло в очаг (Россия. Полное географическое описание..., 1903. С. 208). Я. П. Гавердовский писал, что во время избрания Абулхайра ханом, старейшины во время присяги для упрочнения клятвы точили кровью из вен на пылающий костер (Гавердовский Я. П., 2007. С. 394). Многие болезни считались гневом огня, и, согласно принципу «подобное производит подобное», лечились огнем. Огнем, например, лечился ревматизм, который, по мнению казахов, происходит от неосторожного хождения по местам старых стоянок (Валиханов Ч. Ч., 1985 С. 54–55).

Ряд табу у казахов был связан с верой в существование духов и одушевленность природы. Так, Х. Барданес в «главе о пище казахов» упоминал, что они считали за грех убийство кукушек, скворцов и жаворонков (Барданес Х., 2007. С. 185). Не стреляли лебедя, называя его царем птиц, сову, филина, дятла, кукушку, синюю ворону (Валиханов Ч. Ч., 1985. С. 61). С верой в то, что в золе брошенного очага живет всевозможная нечисть, был связан обычай не останавливаться на месте прежней стоянки или там, где остались очаги другого аула (Альжанов А. Г. и др., 1978. С. 14).

К имитативной магии и, одновременно, табу, определенное отношение имел «рым» – комплекс обычаев (описанный Ч. Ч. Валихановым), соблюдение которых избавляет от несчастий, а нарушение приводит к бедствию. Рым, по сути своей, являлся разнообразными приметами, связанными с какими-либо практическими действиями. Например, отдавая кому-нибудь платье, оставляли себе пуговицу, при продаже собаки не отдавали ошейника, при отчуждении из табуна лошади, брали клочок волос от гривы и т. д. (Валиханов Ч. Ч., 1985. С. 62). Суть этих манипуляций, вероятно, сводилась к тому, что при отчуждении от себя чего-либо, нужно всегда оставлять символическую часть предмета, иначе создается риск не обладать этим предметом в будущем. То есть, не оставить клочок лошадиной гривы – значит в будущем остаться без лошадей, продать собаку с ошейником – значит остаться без собак и так далее.

Существовали и другие многочисленные приметы (рым), также восходящие к принципу «подобное производит подобное». Например, нельзя было входить в юрту жуя, а выходить, жуя – наоборот, хорошо (Валиханов Ч. Ч., 1985. С. 62). Войти, жуя, возможно, означало показать бедность хозяина и навлечь на него нужду; выходить с полным ртом – значило демонстрировать и привлекать достаток хозяина юрты, вдоволь накормившего гостя. В контексте этой приме-



ты важное замечание сделано М. Красовским: «будучи убежденным в том, что отпущенный из аула без еды и должного гостеприимства путешественник уносит с собой плодовитость стад обидевшего его отказом хозяина, степняк не только поделится имеющимся у него столом, но иной раз даже готов заколоть для странника лучшего барана» (Красовский М., 1868. С. 392).

Важную роль в магических представлениях казахов играли различные амулеты. В этой связи П. П. Ходырев сообщал о том, что, несмотря на все старания татарских мулл, киргизская степь до сих пор являлась царством амулетов и связанных с ними всевозможных суеверий (Ходырев П. П., 1917. С. 195). В. П. Семенов и его соавторы, упоминали о широком распространении амулетов, которые навешивались как на любимых животных, так и на детей: у мальчиков на груди, у девочек, иногда, в косах (Россия. Полное географическое описание..., 1903. С. 222). Вместе с тем, источники позволяют говорить о том, что амулеты в равной степени были распространены и у взрослых казахов. П. П. Ходырев описывал использование в качестве амулетов от дурного глаза мелкие кости ступней животных («бабки») и кусочки войлока, которые давали подержать в руках мулле. В данном случае представлен пример парциальных свойств магического предмета: амулет, побывавший в руках у муллы, сохранял свою силу после прекращения контакта с духовной особой. По словам того же автора, для предохранения детей от болезни использовали в качестве амулетов лопатку овцы, рыбы зубы, черепаший щит. Отправляясь в дорогу, казахи привязывали к задней луке седла мешок с костями, которые охраняли путника; в юрте те же кости охраняли имущество от злонамеренных людей (Ходырев П. П., 1917. С. 196–197). Использование костей и частей животных в качестве амулетов описывал Ч. Ч. Валиханов. В частности, локтевая кость, по мнению казахов, защищала от волков и воров; волчья коленная чашечка предохраняла от ревматизма в пояснице и от сглаза; голова, ноги перья филина, или ежовые иглы привязанные к колыбели ребенка, защищали от злых духов (Валиханов Ч. Ч., 1985. С. 63). И. А. Чеканинский отмечал, что казахские баксы прикрепляли на гриф кобыза перья ног филина – «уку», которые должны были предохранять от возможных несчастий во время баксылыка. «Уку» по представлениям ряда тюркских народов, в том числе казахов, прогоняли злых духов; перья часто подвешивали к люльке ребенка, к головному убору невесты, к гриве любимой лошади и т. д. (Чеканинский А. И., 1929. С. 81).



А. И. Левшин обращал внимание на то, что отправляясь в какое-нибудь путешествие, казахи навешивали на верхнюю одежду сумочки с молитвами, которые, по их словам, делали их храбрыми, предохраняли от болезней и ран (Левшин А. И., 1996. С. 308). По словам Н. Рычкова, на одежду навешивались два мешочка: в одном лежала молитва, защищающая от болезни и от неприятельского оружия, в другом – молитвы, делающие казаха храбрым и неустрашимым в день сражения (Рычков Н. П., 1772. С. 23). Подобные амулеты, в виде «в ремешках зашитых бумажек, на которых бывают написаны разные стихи из Алкорана», описывал Х. Барданес (Барданес Х., 2007. С. 106). Согласно другому описанию, похожие амулеты использовались для облегчения родов, при этом было необходимо проглотить бумажку с молитвой вместе с водой (Народы России. Киргизы., 1879. С. 43).

На наш взгляд, амулеты воплотили в себе весь комплекс религиозных представлений казахов. Помимо магии, в них видны влияния ислама (ношение молитв из Корана), шаманизма (использование амулетов при камлании) и разнообразных анимистических представлений (применение в качестве амулетов особых частей определенных животных).

Изложенный материал о применении магии казахами позволяет сформулировать ряд выводов о ее роли в повседневной жизни и медицинских практиках в XVIII – начале XX вв. Во-первых, основной сферой применения имитативной и парциальной магии являлась медицина, что, однако, не исключало ее использование в ветеринарии и повседневной жизни. Для лечения или профилактики болезней с помощью магических средств использовались животные или рыбы, или кости животных. Во-вторых, существовало большое разнообразие магических табу, ключевыми из которых были запреты, призванные защитить от болезни, запреты, связанные с обращением с продуктами скотоводства, и запреты на добычу тех или иных животных. В-третьих, наряду с табу, существовал «рым» – комплекс обычаев, соблюдение которых избавляло от несчастий, а нарушение приводило к бедствию. В-четвертых, важную роль в магических представлениях играли амулеты, защищающие от болезни или сглаза, придающие силу и храбрость. В качестве амулетов использовались разнообразные предметы, такие как кости животных, перья филина, сумочки с молитвами и так далее.



В завершении рассмотрения вопроса о роли магии в структуре верований казахов, отметим, что она практически не встречалась в чистом виде. Магия и табу были тесно переплетены с исламом и разнообразными религиозными представлениями, что нашло отражение в синкретичности приведенных магических манипуляций.

Библиографический список

1. Алекторов А. Е. Указатель книг, журнальных и газетных статей и заметок о киргизах. Казань. Типо-литография Императорского Университета. 1900. 969 с.

2. Альжанов А. Г., Оспанов Ж. Ш. Приемы «защиты» от болезней // Очерки по истории народной медицины Казахстана (сборник трудов) / под ред. Шармановой Т. Ш, Атчабарова Б. А. – Алма-Ата: 1978. С. 12–17.

3. Аниховский А. Раскопка древних курганов – могильников в Тургайской области, в Актюбинском уезде// Труды оренбургской ученой архивной комиссии. Выпуск XIV. Оренбург: Типо-литография И. И. Ефимовскаго-Мировицкаго, 1905. С. 66–79.

4. Барданес Христофор. Киргизская, или казацкая, хорография // История Казахстана в русских источниках XVI–XX веков. Том IV. Первые историко-этнографические описания казахских земель. XVIII век. / Сост. И. В. Ерофеева, Б. Т. Жанаев – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. С. 93–194.

5. Большой С. Прибавление к дневным запискам доктора 7-го класса Большого// История Казахстана в русских источниках XVI–XX веков. Том V. Первые историко-этнографические описания казахских земель. Первая половина XIX века / Сост. И. В. Ерофеева, Б. Т. Жанаев – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. С. 257–284.

6. Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов // Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений в пяти томах. Том 4. – Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985. С. 48–70.

7. Валиханов Ч. Ч. Тенкри (бог) // Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений в пяти томах. Том 1. – Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1984. С. 208–215.

8. Вульфсон Э. С. Киргизы. Москва: Издание книжного магазина торгового дома С. Курнин и К°, 1901. 79 с.

9. Гавердовский Я. П. Обзорение Киргиз-кайсацкой степи (часть 2-я), или Описание страны и народа киргиз-кайсацкого // История



Казахстана в русских источниках XVI–XX веков. Том V. Первые историко-этнографические описания казахских земель. Первая половина XIX века / Сост. И. В. Ерофеева, Б. Т. Жанаев – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. С. 285–495.

10. Гонопольский М. Х., Алимханов Ж. А., Оспанов Ж. Ш. Лечебная магия // Очерки по истории народной медицины Казахстана. Алма-Ата, 1978. С. 20–33.

11. Квакин А. В. Архетип, ментальность и оппозиция «свой-чужой» в контексте истории / А. В. Квакин // «Наши» и «чужие» в российском историческом сознании: материалы научной конференции. – СПб.: Нестор, 2001. С. 102–108.

12. Красовский М. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба. Области сибирских киргизов. Часть I. Санкт-Петербург. Печатанов типографиях: Траншеля, Ретгера и Шнейдера, 1868. 429 с.

13. Левшин А. И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких орд и степей (под общей редакцией академика М. К. Козыбаева). – Алматы: «Санат», 1996. 656 с.

14. Лобысевич Ф. Киргизская степь Оренбургского ведомства (Очерк). Москва. Типо-литогр. Высочайше утвержд. Т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1891. 41 с.

15. Народы России. Киргизы. С.-Петербург. Типография товарищества «Общественная польза», 1879. 58 с.

16. Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российской Империи. Часть первая. Санкт-Петербург: при Императорской Академии Наук, 1773. 476 с.

17. Россия. Полное географическое описание нашего Отечества. Настольная и дорожная книга для русских людей. Под редакцией В. П. Семенова и под общим руководством П. П. Семенова и акад. В. И. Ламанского. Том восемнадцатый. Киргизский край. С.-Петербург. Издание А. Ф. Дервиена. 1903. 478 с.

18. Рычков Н. П. Дневные записки путешествия Капитана Николая Рычкова в киргиз-кайсацкой степи, 1771 году. Санкт-Петербург: Императорская Академия Наук, 1772. 104 с.

19. Токарев С. А. Ранние формы религии М.: Политиздат, 1990. 622 с.

20. Фрезер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1980. 831 с.

21. Харузин А. Киргизы Букеевской орды (Антрополого-Этнологический очерк). Выпуск первый // Известия Императорского



общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Том LXIII. Труды Антропологического отдела. Том X. Москва, Типография А. Левинсон и К°, 1889. 256 с.

22. Ходырев П. П. Из киргизских поверий // Труды оренбургской ученой архивной комиссии. Выпуск XXXV. Оренбург: Типография Тург. Обл. Управы, 1917. С. 187–203.

23. Чеканинский А. И. «Баксылык» (следы древних верований казаков) // Записки Семипалатинского отдела общества изучения Казахстана. Вып. XVIII, том 1. Семипалатинск, 1929. С. 75–87.





О. Ю. Мальцева
(ЧелГУ, Заповедник «Аркаим», г. Челябинск)

АГРАРНАЯ МАГИЯ РУССКОГО ТРАДИЦИОННОГО КАЛЕНДАРЯ

Основной функцией любого календаря является такое воздействие на ход времени, которое позволит превратить время в помощника крестьянского труда. Жизнь русских людей проходила в соответствии с народным календарем, который представлял собой систему членения, счета и регламентации годового цикла. Календарь организовывал хозяйственную и бытовую деятельность, определял чередование будней и праздников. В связи с тем, что на протяжении многих столетий основным занятием русских было земледелие, мы можем говорить о том, что народный календарь отражал мировоззрение земледельца, поэтому в целом традиционная культура русских и соответственно большая часть обрядов и праздников носили земледельческий характер.

Уклад жизни земледельца определяется, в первую очередь естественной сменой времен года, где главными ориентирами были летний и зимний солнцеворот, весеннее и осеннее равноденствие, то есть моменты, когда происходили качественные изменения в природе. Переход от одного этапа к другому отмечался календарными праздниками: Святки, Масленица, Троицкие празднества, Иван Купала. Между значительными датами в каждом цикле имелся ряд мелких земледельческих праздников.

Отметим особенности календарных праздников: они были «не просто эмоциональной разрядкой» от трудовых будней, а своеобразным итогом прожитого отрезка времени и одновременно «подготовкой» к следующему. Как «итог», так и «подготовка» осуществлялись через определенные обряды и ритуальные действия... В центре календарных праздников – «мотивы продолжения человеческого рода, плодородия земли, плодовитости скота, птиц». (Русские., 1997. С. 616)

Украшаясь цветами и листьями, земледелец надеялся тем самым помочь обнаженной земле покрыться зеленью; катаясь зимой



на санках, а весной раскачиваясь на качелях, он предполагал, что чем дальше прокатится и чем выше раскачается, тем выше поднимется летом лен и гуще взойдут хлеба. (Некрылова, 1989. С. 4).

Земледелец считал, что на зиму земля засыпала, а в начале лета была беременна урожаем, страдала (отсюда, возможно, «страда»), рожала хлеб, лен (отсюда и «урожай»).

Выпекая печенье в форме домашних животных, и съедая его, люди верили, что так будет обеспечен приплод скота. Яйца, зерна символизировали новую жизнь, пробуждение природы, земли. Поэтому обряд поедания яиц в поле перед началом сева или первом выгоне скота, катание яиц с горки призваны были вызвать плодородие земли, обеспечить сохранение скота. Также обряд сжигания чучел на Масленицу символизировал смерть и одновременно возрождение жизни, что постоянно происходило в природе.

В календарной обрядности, пожалуй, наиболее полно «отразились представления о необходимости ежегодного круговорота сил жизни и плодородия, объединяющее в единое целое землю, растительность и людей». (Власова, 1998. С. 583). В связи с этим можно говорить о ярко выраженной аграрной доминанте календарных обычаев и обрядов и вытекающей из этого идеи продуцирования жизни, как в человеческом плане, так и в природном. Здесь можно говорить о двустороннем взаимовлиянии: с одной стороны женская репродуцирующая функция оказывает воздействие на плодovitость земли, а с другой стороны человек использует силы земли посредством растений для рождаемости. Такие представления генетически восходят к магическому мышлению, который основывается на двух принципах: «первый гласит, подобное производит подобное, или следствие похоже на свою причину. Согласно второму принципу вещи, которые раз пришли в соприкосновение друг с другом, продолжают взаимодействовать на расстоянии после прекращения прямого контакта» (Фрэзер Дж., 2006, С. 20).

Земледелец был уверен, что особой силой воздействия на природу обладает слово. Поэтому мы находим в обрядовых текстах много повелительных обращений: «Покров-батюшка, покрой землю снежком, а меня женишком!», «Жаворонки, летите, весну-красну принесите!». Соединенное с музыкой и пением, слово приобретало еще большую силу. Отсюда в обрядовых действиях так много песен, музыки, ритмических плясок.



С магией слова были связаны и обрядовые песни; описывая изобилие, довольство, они призывали их в реальную жизнь. В песнях-пожеланиях, величаниях воспевались неправдоподобное благополучие, идеальные семейные отношения. С такими пожеланиями обходили двory артели колядовщиков на Святки, во время Масленицы, первого выгона скота. Участники такого обхода, выступали не скромными просителями, а коллективом людей, магический обряд которых должен был вызывать желаемое в будущем. Поэтому ватага колядовщиков просила не смиренно и покорно, а требовала угощение. Все земледельческие праздники давали ощущение полного слияния с природой.

Аспекты календарной обрядности разнообразны: это и игры, и трапеза, и фольклор, и частушки, и поверья о нечистой силе, эротика и пр.

В традиционном календаре эротические обряды и сопровождающий их фольклор являются принадлежностью сферы анти-поведения, магического, по сути, и связанного по происхождению с языческими представлениями о потустороннем мире. Анти-поведение «соотнеслось с календарным циклом и, соответственно в определенные временные периоды (например, на святки, на масленицу, в купальские дни) ...признавалось уместным и даже оправданным (или почти неизбежным)» (Успенский, 1996, С. 165). По мнению Б. А. Успенского, эротика в этих народных обрядах коррелировала с иными формами анти-поведения, в частности с ритуальным ряженьем. А также эротика соотносится с темой смеха. Смех воспринимался как жизнеутверждающее начало и ему предписывается жизнеутверждающая сила. Поэтому эротика и смех, выступая своеобразным тандемом, являлись оберегами, защищавшими от сил и существ потустороннего мира.

Эротика в традиционном календаре русских представляет собой специфическое праздничное поведение, в основе которого, лежит взаимный интерес полов друг к другу, и целью которого является преодоление повседневной будничной жизни через смену деятельности и чувствований.

Итак, рассмотрим три позиции для трактовки семантики календарной обрядности:

1. аграрная магия, идея взаимосвязи человеческой плодовитости и плодородия земли.



2. часть сферы анти-поведения, противостоящая проникновению мира «чужого» в «свой» и соотносящаяся с обрядовым смехом в силе жизнеутверждения.

3. эротика как специфическое праздничное поведение, в основе которого лежит противопоставление будничной жизни и взаимный интерес друг к другу представителей противоположных полов.

На наш взгляд обряды весенне-летнего календарного цикла наиболее полно иллюстрируют заявленные тезисы.

Троица – один из важнейших праздников православного календаря, отмечаемый в пятидесятый день после Пасхи. В народной традиции Троица включается в комплекс нескольких праздничных дней. У русских он начинался с Семика, т. е. четверга седьмой послепасхальной недели; следующая заметная дата этого цикла – суббота накануне Троицы «родительская суббота». Вслед за Троицким воскресеньем начиналась так называемая «русальная неделя». В ее составе выделялись две главные даты: Духов день и четверг. (Славянская мифология, 2002. С. 465–466).

Комплекс троико-семицких обрядов состоит из следующих элементов:

- украшение домов, дворов, церквей и улиц зеленью, березами;
- завивание березок и венков;
- кумление под березами;
- украшение березки, хождение с ней и потопление;
- бросание венков в воду.

У русских основой Троицко-семицких обрядов было завивание (заламывание) березки и заплетание венков. Обряд этот был распространен почти повсеместно, кроме северных русских областей. Опрашиваемые в большинстве северных мест отвечали, что березками на троицу только украшали дома. Венки же плели и гадали по ним иногда на Купалу (Соколова В. К., 1979. С. 190).

Завивание березки обычно связывалось с Семиком. В Нижегородской губернии на середину XIX века народная память сохранила «за 7 дней до Троицы девки (до замужества) завивают березки, украшают их лентами, ходят по улицам, водят под березками хороводы и поют песни. Вскладчину делают яичницы, пекут блины, драчены, и где украшают березку, садятся под ней в кружок и обедают. При редких случаях бывает водка (потихоньку от старших)» (Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы., 2006, Т.4, С. 279). Но, как утверждает В. К. Соколова, в связи с тем, что Семик переставали праздновать,



березку стали завивать под троицу или на троицу, а развивать на Духов День. Указанная тенденция смещения обряда с Семика на Троицу хорошо прослеживается на материале, собранном на Южном Урале. «На Троицу венки завивали» (Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала, 2003, С. 175); «На Троицу ходят венки завивать. Венки вьют на счастье мамы, отца, сестры». (Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала, 2003. С. 169).

Отправляясь завивать березку и венки, девушки пели песню:

Пошли девки в лес гулять,
Березоньку развивать
(или соответственно «завивать»),
Вью, вью, ай-лю-лю,
Березоньку разовью.

(Соколова В.К., 1979, С. 208)

Завивать березку ходили девушки, а в некоторых местах и молодые женщины. Мужчинам при этом обряде раньше присутствовать было нельзя. В Нижегородской губернии по данным В. Н. Тенишева это правило ещё сохранялось в народной памяти: «за 7 дней до Троицы девки (до замужества) завивают березки, украшают их лентами, ходят по улицам, водят под березками хороводы и поют песни. Мужчины не участвуют» (Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы, 2006. Т. 4. С. 279). Но, есть свидетельства, что в некоторых местах завивать березки ходили уже парни и молодые мужчины. По сведениям В. Н. Тенишева в Калужской губернии «вся молодежь...отправляется завивать венки. На этот раз в игры допускаются парни» (Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы, 2005. Т. 3. С. 106).

Эротический подтекст носил обычай, распространенный на Верхней Волге, делать в Семик два чучела: Семика и Семичиху, относить их в поле и оставлять на ночь. Наутро вернувшись на прежнее место, у них спрашивали: «Как вы ночку провели, молодница с молодцом?», после чего чучела разоряли (Русский эротический фольклор, 1995. С. 255). Дело в том, что в народном сознании Троицко-семицкие праздники являлись рубежом между весной и летом, значит, выше описанный обряд вписывается в канву магии плодородия. Весна – период созревания, а лето – период зрелости, соответственно в этот период времени проявляется пик сексуальной жизнеутверждающей активности, связанной с продолжением жизни, как в рамках природного мира, так и в рамках человеческого кол-



лектива. Причем, в архивных материалах, относящихся к Нижегородской и Владимирской губерниям, есть указания на травестийное переряживание молодежи в Семика и Семичиху (Бернштам Т. А., 1988. С. 177). Примеры травестизма, носящие яркую эротическую подоплеку, также известны в рамках обычая Петровского заговенья: владимирский обычай «проводить весну», изгоняя в рожь девушку, переодетую парнем и парня, переодетого девушкой (Русский эротический фольклор, 1995. С. 255). Как видно из описания обычая, он был напрямую связан с передачей детородной функции от человека к природе. Травестизм здесь можно трактовать как символ универсальности детородного начала, не зависимо от половой принадлежности.

В архивных материалах содержатся, записанные на Смоленщине указание на духовское гуляние женщин, совершаемое ежегодно в роще под березками и сопровождаемое обязательным кумлением, яичницей и исполнением «срамных» песен, в частности такой:

Пошли девочки в лужочку,
Нашли хуй в бороздочку...
Поделили по кусочку,
Одна одну за косу:
Давай мою колбасу!

По замечанию собирателя, мужчины не принимали непосредственного участия в этом обряде, однако, как часто и бывает, находились где-нибудь поблизости, подслушивали, подсматривали, смеялись и отпускали в адрес женщин малопрстойные шутки (Русский эротический фольклор, 1995. С. 256). Чтобы полностью понять смысловую нагрузку приведенной в качестве примера песни, необходимо рассмотреть обряд кумления.

«Кумятся» же таким образом. После крещения кукушки, возвратившись на старое место, сплетают между собой две молодые березки дугой, посередине вешают крест, и затем уже начинают кумиться. Девушки и бабы между собой, а парни между них между собой, иногда порядок этот нарушается: парни кумятся с девками. С разных сторон заплетенной дугой березы подходят по одному человеку и, проходя одновременно чрез заплетенную березу, целуют крест так, что губы целующихся его соприкасаются. Это делается до трех раз. Затем подходит другая пара и делает то, что и первая, и это продолжается до тех пор, пока все



не перекумятся. Во все это время остальные несмолкаемо поется песня:

Вы кумушки-голубушки!
Покумитесь... А после того,
Кумушки не бранитесь!»

(Русские крестьяне.

Жизнь. Быт. Нравы. 2005. Т. 3. С. 276)

Такой обряд кумления был описан в Калужской губернии. И надо заметить, что подобное описание обряда – редко встречается. Большинство информаторов говорит о кумлении только среди девушек. И. М. Снегирев пишет: «К кумовству допускались только женщины» (Снегирев, 1838. С. 276). «В селе Большое Прокошево во время Троицкого хоровода происходит Кумление между собою не отдельных пар, а всех девушек. Плетется один венок из березовых веток, которые по очереди одевает каждая девушка» (Пропп В. Я., 2000. С. 154). Таким образом, этот обряд скреплял не только союз одной женщины с другой, а союз женщин между собой. Кумились обычно на Семик, который считался только женским праздником. И это подтверждается большей частью полевых записей. Кумовство как выражение взаимной солидарности женщин. Ещё одна особенность этого праздника состоит в том, что целуются между собой не просто, а сквозь живые венки берез или под березами, связанными верхушками. Символика семицкого венка заключается в том, что он содержит в себе и задерживает растительную силу земли. Женщины, целуясь сквозь эти венки, приобщаются к этой силе не как индивидуальные существа, а как существа женского пола. Если смысл ритуальной распущенности состоит в том, чтобы рожаящее начало передать земле, то здесь мы имеем обратное соотношение: рожаящая сила земли должна предаться женщинам. Исходя из этого, В. Я. Пропп (Пропп В. Я., 2000. С. 155) делает предположение о том, что обряд кумления подготавливает женщину к будущему материнству. Высказанное предположение нам кажется верным. Дело в том, что С. В. Максимов описывает следующим образом этот обряд: «Девушек-подростков приветствуют обыкновенно так: "еще тебе подрасти, да побольше расцвести", а девице заневестившейся говорят: "до налетья косу тебе расплести надвое, чтобы свахи и сваты не выходили из хаты, чтобы не сидеть тебе по подлабочью", а бабам пожелания высказываются несколько иного характера: "на лето тебе сына родить, на тот год сам третьей тебе быть". Девуш-



ки свои пожелания шепчут друг другу на ухо» (Максимов С. В., 1903. С. 428). Эти материалы подтверждают, что обряд кумления действительно связан с будущим материнством. В этом солидарность между собой женщин. В этот торжественный момент приобщения к рожаящей силе земли мужчины не должны присутствовать. Мужчина вступает в свою роль позже.

После кумления под березками устраивается пир, и теперь допускаются парни. «К яичнице допускают парней, обязанных принести водки, меду, и сладких гостинцев. Когда съедят яичницу; каждая девушка выбирает себе парня и, обнявшись с ним, гуляет у всех на глазах» (Максимов С. В., 1903. С. 429). Что здесь не договаривается до конца, видно из некоторых данных древнерусской учительской литературы. Троица была временем разгула. «Другое игрище о троичном дне: за город на курган ходят. И неподобная творят» (Пропш В. Я., 2000. С. 156). В условиях вседозволенности, разгульности праздника эротика выступает как специфический вид праздничного действия. В калужской губернии в середине XIX века было зафиксировано следующее свидетельство: «В эти дни вся молодежь ходит на луга, т. е. избирает местом гуляния какую-нибудь большую лесную поляну, иногда версты за две, за три от села, от деревни. Здесь водят хороводы, поют песни, причем парни угощают девушек «гостинцами», т. е. незатейливым десертом, как то – подсолнечным семечком, орехами, пряниками, баранками, а также пьют вино красное, пиво и водку. Это весеннее гулянье продолжается с утра до позднего вечера; молодежь держит себя свободно, и парни с девушками расходятся по лесу парочками» (Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. 2005. Т. 3. С. 428). Как видно и здесь информатор опускает ряд важных для нас подробностей. Интересна характеристика народных игрищ, содержащаяся в более раннем источнике, в Стоглаве. В 24 вопросе говорится: «Русали о Иванове дни и навечерии Рождества Христова и Крещения сходятся мужи и жены и девицы на ночное плещевание и на бесчинный говор и на бесовские песни и на пляски и на скакания и на богомерзкие дела, и бывает отроком осквернение и девам растление, и егда мимо ночь ходит тогда отходят к реце с великим кричанием, аки бесни, и умываются водою, и егда начнут заутреню звонити, тогда отходят в дома своя и падают аки мертвые от великого хлопотания» (Пропш В. Я., 2000. С. 156).

Троичная неделя называлась еще «русальной» в связи с тем, что на этой недели проводились проводы русалок. Весенние



праздники пронизаны ярким обрядовым эротизмом. Земля – мать, она рождает, и это необходимо земледельцу. Эротический характер присущ и русалкам. Они представляются прекрасными женскими существами с зелеными глазами и распущенными волосами. Они завлекают и зовут к себе. Однако, эротизм русалок – мнимый и страшный. Они – олицетворение не земной, а водяной стихии. Вода нужна земледельцу, но она не рождает. Сами русалки – мертвецы, и потому не умирают и не воскресают. Их красота не соответствует никаким сексуальным функциям. Так как сексуальная функция есть непременная часть обряда, то там где её нет, она вводится как бы с обратным знаком (Пропп В. Я., 2000. С. 157). Красота русалок – мертвая красота, страшная, что подчеркивает отсутствие в них материнства. Они будто бы завлекают и увлекают мужчин, но любовного соединения не происходит, а они «щекочут до тех пор, пока тот не умрет от судорожного смеха» (Пропп В. Я., 2000. С. 158).

Необходимо отметить эротизм обряда похорон Костромы и Ярилы. Им придается недвусмысленное супружеское обличие. В таких случаях они оплакиваются женщинами, как супругами. «Женщины и казаки гуляли у шинка до вечера, потом по заходе солнца, выносили на улицу мужское соломенное чучело со всеми его естественными частями и клали в гроб. Развеселившиеся от спиртуозных паров, женщины ходили к нему и рыдали: «Помер он! Помер!! Мужчины при этом говорили: «Эге, баба, не бреше! Вона знает, что ей солодче меду». Женщины смотрели на него любовострастно. Чучело уносили и хоронили, после чего попойка продолжалась» (Терещенко А., 1848. С. 101). Похороны Ярилы сопровождалась вольностями. «Во время ярилиного разгула дозволялись обнимания, целования, совершавшиеся под ветвистыми деревьями, которые прикрывали таинственные ощущения» (Терещенко А., 1848. С. 102).

Следующий праздник – день Ивана Купалы. В ранних источниках содержится наиболее старое и полное описание купальских игр, сопровождаемых свободой сексуального общения. В послании игумена Елизарова монастыря Панфила наместнику Пскова кн. Дмитрию Ростовскому, датированном 1505 годом: «Егда бо придет самый праздник Рожество Предотечево, тогда во святую ту ночь мало не весь град возьмется, и в селах возбесятца в бубны и в сопели и гудением струнным, и всякими неподобными играми сотонинскими, плесканием и плясанием, женам же и девам и главами киванием и устами их неприязнен клич, вся скверные бесовские песни,



и храптом их вихляния, и ногам их скакание и топтания; тут же есть мужем и отроком великое падение, тут же есть на женское и девичье шетание блудное им воззрение, тако же есть и женам мужатым осквернение и девам растления» (Русский эротический фольклор, 1995. С. 248). Как видно из источника, эротизм обряда – это особая форма праздника, сопровождаемая вольностями разного рода, раскрепощением моральным и телесным. Конечно, необходимо учитывать, что сам праздник Ивана Купалы «в народной традиции соотносится с днем летнего солнцеворота. Иванов день считается временем откровения тайн природы, когда растворяются небеса и земля, "играет" или останавливается солнце, начинают говорить растения и животные, вода становится чудодейственной и целебной либо превращается в вино» (Славянская мифология, 2002. С. 194). Соответственно эротические элементы в обрядности здесь соотносятся со сферой анти-поведения, когда опять на первый план в обыденном мировосприятии выходит идея о размывании границ между миром «своим» и потусторонним. И если смотреть на эротические мотивы в празднике Ивана Купалы с этой позиции, то получается, что они выражают, наряду со смехом, сопровождавшим все эти действия, жизнеутверждающую идею.

В источниках более позднего времени, относящихся к середине XIX – середине XX вв., мы не находим такого подробного описания. Это можно объяснить следующим. Во-первых, этнографам информаторы сообщали далеко не все. Во-вторых, такой разгул противоречил морали общества, которое уже переставало верить в магию, соответственно обряды эти становились ненужными и их преставали соблюдать. В-третьих, сам праздник Ивана Купалы, как уже говорилось выше, был не так распространен, как празднование Троицы.

Прекрасной иллюстрацией описанным выше обрядовым действиям с эротической окраской служат купальские песни. Песня, записанная в Новгороде:

Еще что кому до нас,
Когда праздничек у нас!
Завтра праздничек у нас –
Иванов день!
Уж как все люди капустку
Заламывали.
Уж как я ли, молода,
В огороде не была.



Уж как я ли за кочан,
А кочан закричал,
Уж как я кочан ломить,
А кочан в борозду валить:
«Хоть бороздушка узенька –
Уляжемся!
Хоть и ночушка маленька –
Понабаемся!»

(Русский эротический фольклор, 1995. С. 249).

Или песня, записанная в Смоленской области:

Я поеду, я поеду, я за речку пахать,
Я поеду, я поеду, я за речку пахать,

Я надену, я надену хомуток на хуек,
Я надену, я надену хомуток на хуек,

А лямчики да на яйчики,
А лямчики да на яйчики,

Сяделочку на пизделочку,
Сяделочку на пизделочку!

(Русский эротический фольклор, 1995. С. 264).

Итак, троичко-купальские обряды пронизаны ярким эротизмом. С одной стороны, эротика является формой празднества, когда будничные нормы поведения нивелируются и заменяются противоположными. С другой стороны, все обряды были тесно связаны с аграрной магией, когда репродуцирующая функция передается от земли женщине, как в обряде кумления. И именно аграрная магия представляется нам, одной из трактовок эротического аспекта календарной обрядности.

Библиографический список

1. Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – н. XX в. – Л., 1988. 280 с.
2. Власова М. Н. Русские суеверия: энциклопедический словарь. – СПб., 1998. 383 с.



3. Календарно обрядовый фольклор Южного Урала. – Магнитогорск: МаГУ, 2003. 307 с.
4. Круглый год: Русский земледельческий календарь. Сост. А. Ф. Некрылова. – М., 1989. 496 с.
5. Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. – СПб., 1903. 530 с.
6. Некрылова А. Ф. Русский традиционный календарь на каждый день и для каждого дома. – СПб, 2007. 552 с.
7. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования. – М., 2000. 176 с.
8. Русские. (Отв. ред. В. А. Александров, М. В. Власов, Н. С. Полищук) – М., 1997.
9. Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 3. Калужская губерния. – СПб, 2005. 648 с.
10. Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 4. Нижегородская губерния. – СПб, 2006. 412 с.
11. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 2002. – 512 с.
12. Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев, белорусов. – М., 1979. – 272 с.
13. Терещенко А. Быт русского народа. – СПб, 1848. Ч 1–7. 2413 с.
14. Успенский Б. А. Избранные труды. В 2-х.тт. Т. 1. Семиотика истории. 432 с. Т. 2. Язык и культура. М., 1994. – 688 с.
15. Успенский Б. А. «Заветные сказки» А. Н. Афанасьева // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. 2. Язык и культура. М.: «Языки русской культуры», 1996. С. 165.
16. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии религии. М., 2006. 706 с.





Е. Е. Нечвалода
(Институт этнологических исследований УНЦ РАН, г. Уфа)

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА РУССКИХ БАШКОРТОСТАНА В ПРОЦЕССАХ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ

Башкортостан представляет собой модель полиэтничного Волго-Уральского региона. Русское население Южного Урала и Приуралья формировалось в течение трех веков несколькими миграционными потоками, оно было неоднородным по составу и этнографическим характеристикам: крестьяне (государственные, помещичьи, удельные), казаки, горнозаводское население, старообрядцы, горожане. Находясь в многонациональном регионе, русские включались в процессы межэтнических взаимодействий.

У русских переселенцев адаптация (хозяйственная) к климатическим и природно-географическим условиям и адаптация культурная к иноэтничному окружению – были процессами во многих случаях сопряженными и взаимосвязанными, т. к. коренное население территорий, проживая в течение веков в определенной экологической нише уже нашло многие оптимальные формы и способы использования ее ресурсов. В большинстве случаев взаимодействие переселенцев и коренных жителей – процесс обоюдных заимствований, обмена знаниями и традициями. Доминирование тех или иных, их соотношение зависело от множества факторов – численности взаимодействующих групп, эффективности форм хозяйствования каждой из них и других.

Основой взаимодействий русских крестьян с башкирами (при всех различиях двух народов в языке, религии, хозяйственном и бытовом укладе) была хозяйственная деятельность. Русские арендовали земли и водные источники у башкир, приглашали башкир на работы «в наём», продавали свою продукцию, покупали, нередко работали на одних заводах. Наиболее интенсивно влияние башкирской культуры на русское население прослеживается в юго-восточных и горных районах РБ.

Бытовая тюркская лексика, названия предметов быта нередко заимствовались русскими вместе с самими объектами. В качестве



примера приведем упоминаемые Д. К. Зелениным в описании быта усень-ивановских староверов своеобразные загородки для скота – «шкарды», которые «плетутся из древесных прутьев, наподобие короба. Это – заимствование от башкир, в чем сознаются и сами усеньчане: сами-де плести не умеем, а нанимаем башкир» (Зеленин Д. К., 1905. С. 218). Наиболее яркий пример подобных заимствований – сабан (башк. һабан) тяжелый плуг, которым русские Южного Урала вспахивали целинные и залежные земли (Зеленин Д. К., 1905. С. 210; Бусыгин Е. П., 1967. С. 110). Источник заимствованной традиции объясняет и ее локализацию в хозяйствах русского населения: «Бытование сабанов было отмечено лишь в южной части территории» (Бусыгин Е. П., 1967. С. 110).

Элементы, заимствованные русскими у народов Южного Урала, отмечаются в различных сферах их материальной культуры: в хозяйстве, постройках, одежде. В качестве примера заимствований в планировке жилищ и устройства печи, приведем свидетельство Е. П. Бусыгина: «В районах, где русские живут в преимущественном окружении татаро-башкирского населения, обычными являются вмазанные котлы. Так, в с. Крещенка 65 % печей с вмазанными котлами, в Николаевке – 78 %, Васильевке – 95 % <...> характерным для этих деревень является постройка печи, отступая от всех стен и устройство глухой перегородки, как обычно принято у татар» (Бусыгин Е. П., 1967. С. 116).

Влияние соседних тюркских народов ощущалось и в одежде. Тюркские влияния проявились преимущественно в мужском костюме. Наиболее заметны они были в среде оренбургского казачества. А. Кривошеков, описывая одежду оренбургских казаков, отмечал: «вся верхняя мужская одежда была преимущественно киргизского¹ покроя» (Кривошеков А., 1914. С. 172, 173). Он же упоминает о ношении казаками бухарских халатов, зимой – сапог с войлочными чулками «как ныне носят киргизы» (Там же). Казаки в ряде станиц носили «башкирские сарыки, которые считаются очень удобными для полевых работ» (Старииков Т. М., 1891. С. 209). Тюркские заимствования проявлялись и в одежде горнозаводского населения. Священник Миасского завода В. Аманацкий в середине XIX в. отмечал, что «некоторые мастеровые носили халаты бухарского

¹ Имеется в виду казахская одежда.



покроя» (Мударисов Р. З., 2000. С. 374). Бытовали у них также малахай с «длинными наушниками».

В одежде крестьян тюркские влияния выражены слабее, и, тем не менее, они тоже присутствуют. В западных районах Башкирии как мужчины, так и женщины могли носить лапти татарского плетения (Бусьгин Е. П., 1967. С. 125, 126). В качестве мужских головных уборов, среди прочих, бытовали «шапки, напоминающие татарские с узким меховым околышком и составным матерчатým верхом [...]. В начале XX в. стала распространяться зимняя шапка с ушами – малахай» (Там же).

Даже в среде консервативного в одежде старообрядческого населения отмечаются тюркские заимствования. Е. С. Данилко фиксирует их в мужском костюме – это войлочные шляпы, носимые «на чувашский манер» и бараньи шапки, подобные башкирским малахайам.» (Данилко Е. С., 2002. С. 244, 245). Некоторые элементы тюркского происхождения (например, шапка-башлык, суконные чулки, сафьяновые сапоги ичиги, «киргизские армяки»), встречались на Южном Урале в XIX в. в одежде русских горожан (Новикова О. В., Самигулов Г. М., 2006. С. 81, 85–86, 95).

Обратное влияние русской одежды на одежду тюркских народов Башкортостана также существовало, хотя, вероятно, было не столь значительным. Прослеживается оно также на материалах мужской одежды. В первую очередь следует отметить распространение в конце XIX – начале XX в. среди чувашей, татар башкир мужских рубах с воротом-стойкой (Руденко С. И., 2006. С. 145; Николаев В. В., Иванов-Орков Г. Н., Иванов В. П., 2002. С. 203, 209, 210). Для татар и башкир изначально были характерны рубахи с отложным воротником и центральным разрезом. Чувашские мужские рубахи традиционно шились без ворота с правосторонним грудным разрезом. Башкирские рубахи с воротом-стойкой бытовали в северо-восточных районах республики и в восточном Зауралье. Их шили как с центральным нагрудным разрезом, так и косоворотками, располагая, на русский манер, разрез слева. На подобных татарских рубахах преобладал центральный разрез. На рубахах с воротом-стойкой приуральских чувашей разрез мог располагаться как по традиции с правой стороны, так и по русскому образцу – слева. В чувашском мужском костюме русское влияние проявилось в распространении фуражки в качестве головного убора.



С русским влиянием следует также связать распространение в башкирском искусстве вышивки «цветной перевитью». В такой технике могли украшаться концовки женских головных полотенец тастар, фартуки, мужские и женские рубахи. Узоры башкирской и русской перевити нередко практически идентичны (Никонорова Е. Е., 2002. С. 108–114). По мнению Н. В. Бикбулатова, «техника и орнамент строчевых вышивок башкир, несомненно, русского происхождения» (Авижанская С. А, Бикбулатов Н. В., Кузеев Р. Г., 1964. С. 113). Цветная перевить у башкир получила развитие в северо-восточных районах Башкортостана и в восточном Зауралье – в зоне контакта со значительным массивом русского населения. Русское влияние на башкирский костюм наиболее ощутимо в северо-восточных районах РБ – зоне сравнительно длительного взаимодействия.

На территории Башкирии культурное взаимодействие русского и финно-угорского населения не было активным. Объясняется это, вероятно, теми историческими условиями, на фоне которых происходили контакты. Марийское и удмуртское население Башкортостана в подавляющей массе оставалось приверженцами традиционных верований, их предки двигались на восток, уходя от насильственной христианизации. В. И. Филоненко так описал причины прочного сохранения марийцами Бирского уезда традиционной одежды: «По их верованию, сам бог через разные знамения указал на их костюм, как на одежду ему угодную. Вот почему в былые времена заимствование чужестранного костюма считалось за отступление от дедовской веры. Ревнителю старины и блюстителю чистоты веры отцов нередко воздвигали гонения на цветочные фабричные ткани, ситцевые рубахи, тюбетейки, сапоги» (Филоненко В. И., 1914. С. 24). И. Н. Смирнов видел причину преобладания тюркского влияния на костюм марийцев в состоянии самого русского традиционного костюма в конце XIX в.: «Русское влияние проявляется пока заметно слабее тюркского. [...] Старый сарафан еще держится, но уже заметно начинает уступать свое место городскому костюму: кофте с ситцевой юбкой. В виду бесхарактерности, которую если можно так выразиться, обнаруживает костюм современной русской женщины, он не может импонировать на инородок так, как импонирует костюм тюркских женщин» (Смирнов И. Н., 1889. С. 99–101). Похожая ситуация была и в соседних территориях: «В деревне Юва, где живут Черемисы язычники, Вотяки, Башкиры и Русские, – писал проф.



Соммье, описавший марийцев и удмуртов Красноуфимского уезда Пермской губернии – мне говорили, что никогда не бывает браков между Русскими и Черемисами. Многие из Черемисов, в особенности женщины не говорят по-русски, но все знают по башкирски» (Соммье, 1896. С. 106).

Слабое влияние русского костюма на одежду марийцев и удмуртов в Башкирии, при том, что тюркское влияние было на них очень сильным, объясняется, видимо, не только различием религий, относительной непродолжительность взаимодействия, «бесхарактерностью» русской одежды в конце XIX в., но, вероятно, и тем обстоятельством, что русский костюм на территории взаимодействия не был однороден, т. к. переселенцы принесли различные костюмные традиции на новые земли (только в Уфимском уезде проживали русские переселенцы из более чем 30 губерний (Здобнова З. П., 2001. С. 9)). Если учесть, что русский традиционный костюм порою сильно отличался не только по губерниям, но и по уездам, то, очевидно, одежда русского населения Южного Урала и Приуралья представляла в начале XIX в. довольно пеструю, мозаичную картину и отличалась порою не только по районам, но и по деревням (Бусыгин Е. П., 1967. С. 122).

К тому же русские селились в значительной степени обособленно: 96,2 % (а в Стерлитамакском уезде этот показатель доходил до 99,9 %) населения сел проживали в мононациональных населенных пунктах (Населенные пункты Башкортостана..., 2002. С. 102). При этом «русские зачастую селятся среди инородцев в количестве одного – двух семейств или для отправления каких-нибудь должностей (писаря, фельдшера и проч.) или для торговых целей.» (Там же, с. 103).

Среди заимствований русскими из костюма финно-угорских народов следует отметить верхнюю одежду *шабур* с густо соборенной спинкой и цельными полочками (Черемшанский В. М., 1859. С. 223; Соснина Н., Шангина И., 1998), которая близко напоминает подобную одежду коми-пермяков *шабур* и кафтан *шовыр* восточных марийцев. Но заимствование произошло, вероятно, на территории Пермской губернии от коми-пермяков, т. к., русские севера Башкирии были выходцами из Пермской губ.

Совершенно иная ситуация сложилась в русско-мордовских культурных контактах. Они были столь глубокими, что мордва в Башкортостане в сер. XX в. утратила свой традиционный ко-



стюм (хотя, в начале XX в. традиционная эрзянская одежда еще сохранялась в качестве свадебной); его сменил срафан (кругляк) с рубахой и кофта с юбкой.

Кроме тюркских и финно-угорских влияний в костюме русских Башкортостана прослеживается и украинское. Д. Зеленин предполагал украинское влияние в манере оренбургских казаков носить рубаху, заправляя в шаровары, и завязывая сверху широкий пояс (Зеленин Д., 1906). Е. П. Бусыгин отметил, что в ряде населенных пунктов среди русских крестьян бытовали соломенные шляпы, которые широко распространены во всех украинских селениях (Бусыгин Е. П., 1967. С. 126). Обратное влияние русской одежды на украинскую проявилось в распространении сарафана на лямках (сарахан) и мужских рубах-косовороток (Бабенко В. Я., 2002. С. 281, 282).

Завершая анализ межэтнических взаимодействий в области традиционного костюма, следует отметить, что наиболее интенсивно эти процессы протекали в среде оренбургского казачества, неоднородного по этническому составу. Как отметила О. В. Новикова, «наряду с включением в традиционный костюм оренбургских казаков иноэтнических элементов одежды, шло нивелирующее русское влияние на костюм тех этнических групп, которые входили в состав оренбургского казачьего войска (особенно, если эти группы были христианскими по вероисповеданию). В результате этого к концу XIX – началу XX веков полностью утратили свою специфику в одежде украинцы, мордва, отчасти калмыки (мужская одежда)» (Новикова О. В., 1996. С. 227). Фактором сближения в этой группе стал единый сословный статус. Подытоживая сказанное, можно отметить: 1) в одежде различных групп русского населения Южного Урала отмечаются местные тюркские заимствования. Местных финских элементов в одежде русских не прослеживается. Отмечаются единичные заимствования из украинского костюма; 2) наибольшее влияние одежда русских оказала на мордовский и украинский костюм. Решающим факторами в процессе сближения культур стали конфессиональный и языковой, а в среде казачества таковым являлся еще и единый сословный статус; 3) в большей межэтническое взаимодействие проявилось в мужском костюме.

Происходящим в культуре русских крестьян на Южном Урале изменениям, способствовали контакты с народами края. Е. П. Бусыгин, резюмируя отмеченные в ходе его исследования русских Приуралья



процессы межэтнических взаимодействий, заметил: «Русские люди, живя длительное время по соседству с нерусскими народами <...> воспринимали все ценное и полезное, что накоплено тем или иным народом за длительный путь своего исторического развития» (Бусыгин Е. П., 1967. С. 127).

Библиографический список

1. Авижанская С. А., Бикбулатов Н. В., Кузеев Р. Г. Декоративно-прикладное искусство башкир. – Уфа. 1964.
2. Бабенко В. Я. Украинцы // Народы Башкортостана. – Уфа, 2002.
3. Бусыгин Е. П. Материальная культура русского населения западных районов Башкирской АССР // Географический сборник, Вып 2. – Казань, 1967.
4. Данилко Е. С. Старообрядчество на Южном Урале: Очерки истории и традиционной культуры.– Уфа: Гилем, 2002.
5. Здобнова З. П. Судьба русских переселенческих говоров в Башкирии. – Уфа, 2001.
6. Зеленин Д. К. У оренбургских казаков. Отд. отт. из вып. LXVII «Этнографического Обозрения». М., 1906. – М, 1906.
7. Зеленин Д. К. Черты быта Усть-Ивановских староверов // Известия общества истории, археологии и этнографии при Казанском Университете. Т. 21, вып. 3. – 1905.
8. Кривошеков А. На оренбургской пограничной линии // Вестник оренбургского учебного округа, № 4. – 1914.
9. Мударисов Р. З. Материальная культура и быт русского горнозаводского населения в рукописном сочинении Владимира Аманацкого // Этнос культуры на стыке Азии и Европы. – Уфа, 2000.
10. Николаев В. В., Иванов-Орков Г. Н., Иванов В. П. Чувашский костюм от древности до современности. – М.; Чебоксары; Оренбург, 2002.
11. Никонорова Е. Е. Орнамент счетной вышивки башкир. – Уфа, 2002.
12. Новикова О. В. Традиционная одежда оренбургского казачества в конце XIX начале XX веков // Материалы по археологии и этнографии Южного Урала: Труды музея-заповедника АРКА-ИМ. – Челябинск, 1996.
13. Новикова О. В., Самигулов Г. М. Некоторые сведения о городской одежде Зауралья первой половины XIX в. // Национальные



культуры Урала. Народная одежда и текстиль. Материалы конференции. – Екатеринбург, 2006.

14. Руденко С. И. Башкиры: Историко-этнографические очерки. – Уфа, 2006.

15. Соммье С. О башкирах // Записки УОЛЕ. Екатеринбург, 1891–1892. Т. 13, вып. 1.

16. Смирнов И. Н. Черемисы: Историко-этнографический очерк. – Казань, 1889.

17. Соснина Н., Шангина И. Русский традиционный костюм. Иллюстрированная энциклопедия. – СПб, 1998.

18. Стариков Т. М. Историко-статистический очерк Оренбургского казачьего войска. – Оренбург, 1891.

19. Сулова С. В. К вопросу о тюрко-татарских заимствованиях в русской народной одежде // Проблемы культурогенеза народов Волго-Уральского региона. Материалы конференции к 25-летию Музея археологии и этнографии ЦЭИ УНЦ РАН. – Уфа, 2001.

20. Филоненко В. И. Отчет о командировке в Бирский уезд к язычникам-инородцам // Адрес-календарь Уфимской губернии. – Уфа, 1914.

21. Черемшанский В. М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. – Уфа, 1859.





Л. Г. Ованесян
(ЮГГПУ, г. Челябинск)

ХОРОВОДНЫЕ И ИГРОВЫЕ ПЕСНИ «КУРЯКОВ» ИЗ СЕЛА ПЕТРОВСКОЕ УВЕЛЬСКОГО РАЙОНА

Сельское поселение Петровское или, как его называют местные жители, Петровка, расположено в восточной лесостепной части Увельского района Челябинской области. В округе села раскинулись два озера – Петровское и Соленое, районный центр – поселок Увельский находится в 38 километрах (Энци. Челяб. обл. chel-portal.ru/?o=34&site=encyclopedia).

Заложили поселение в 1828 году (по некоторым данным в 1831 г.) однодворцы из Курской губернии. Своему рождению это сословие обязано императору Петру I, который создал условия для военных служивых людей образовывать поместья и заниматься крестьянским трудом на выделенных землях. Так, дворяне и боярские дети уходя в отставку, становились фермерами (Дети боярские ... pereformat.ru/2013/12/deti-boyarski...).

К концу XVIII – началу XIX века свободной земли в Курском крае оказалось недостаточно для растущей численности крестьянских семей, население губернии стало сокращаться вследствие массового исхода малоземельных крестьян в Сибирь (**Курск дореволюционный. Курский край. Гл.4.2.** oldkursk.ru/book/kk/kk012.html). Так на землях Кочердыкской (позднее Андреевской) волости Челябинского уезда появились «куряки».

В истории Петровки известны и страницы традиционной крестьянской жизни, и времена советского периода XX столетия, когда шли активные поиски нового устройства государства и преобразования земледельческой жизни развивались вовсе не прогрессивную сторону.

По всероссийской переписи 1897 года в Петровке имелось 291 крестьянского хозяйства с числом душ обоего пола 2534. В селе было 40 ветряных мельниц по одному поставу в каждой. По четвергам проходили базары, ежегодно устраивались ярмарки: с 3 по 8 ноября и с 28 декабря по 1 января. Действовали двухклассная церковно-приходская и четырехклассная светская деревянные школы, в кото-



рых обучалось 80 детей из крестьян. Особое место в духовной жизни крестьян занимала Первопрестольная церковь в Петровке, служба в которой продолжалась с 1879 по 1929 годы в течение 50 лет. Совершались в ней венчальные обряды, крещения новорожденных и отпевания умерших (Тренин М., 2004).

В сельском жизненном укладе петровские крестьяне придерживались общинных законов, друг другу помогали переживать невзгоды, все злободневные вопросы по строительству, благоустройству села и благополучию его жителей решали сообща на сходах. Семьи были большие, детей имели от 6 до 12 человек. Женихов и невест на стороне не искали, только в близлежащих населенных пунктах, потому до сих пор популярными фамилиями остались курские – Баландины, Лавровы, Бредихины, Ларионовы, Мезенцевы, Родионовы, Шумаковы. Жизнь кипела в трудовых буднях, календарных и семейных праздниках (ФЭ 2014 г.)

Почти столетие у «куряков» формировался крестьянский уклад и традиции в уральских условиях. Трагические перемены пришли в Петровку после революции 1917 года, в 1929 году. Основные разрушительные удары по традиционной культуре нанесли, во-первых, сплошная коллективизация, пришедшая на смену привычному личному хозяйству; во-вторых, насильственное раскулачивание и выселение на окраины страны, как правило, наиболее работоспособных селян; в-третьих, политические репрессии со стороны власти на основании постановления ЦИК СНК СССР от 1 февраля 1930 года. Нельзя не вспомнить и о тяжелых последствиях неурожайных 1921, 1932, 1933 годов, что вызвало голод, увеличило смертность селян и потоки переселенцев на земли Сибири (Тренин М., 1997, С. 43–44). В результате, население Петровки сократилось с 1776 человек в 1926 году до 832 – к 1970 году. В 2014 году жителей насчитывалось уже 806. (Увельский район <https://ru.wikipedia.org/wiki>; ФЭ 2014)

Казалось бы, что глобальное уничтожение культурных традиций затронуло все, что касается творческой инициативы, оптимизма, способности к воссозданию, но старожилы крепко держат в памяти и реконструируют сохранившиеся экземпляры песенного, литературного, театрализованного, игрового, танцевального фольклора. К их числу относится ансамбль ветеранов Петровского Дома культуры, с которым мы познакомились в фольклорной экспедиции 2014 года благодаря главе администрации сельского поселения



Ольге Ивановне Коровиной. Будучи потомственной курячкой, Ольга Ивановна живо интересуется историей своего рода и знает немало интересных фактов о быте прародителей.

Всего в коллективе 13 человек от 62-х до 83-х лет. Лидером является, старожил села Петровского, заслуженный учитель РФ Валентина Никифоровна Босякова (1940 г.р.). В составе ансамбля большая часть – это потомки курских «ходовков» с коренными фамилиями, два бывших учителя, приехавших «по путевке» в 1950-е годы и создавшие в селе семью; одна участница из смоленских переселенцев, коих в Увельском районе немало, и наконец, дачница – жительница Челябинска.

Песни, которые исполнили сельские певуны, перешли к ним от родителей и считаются дорогим наследием для потомков. В их ряду хороводно-игровые, обрядовые календарные, скоморошины, духовные стихи.

Остановимся на хороводно-игровых, которые исполняли на вечерках. Самыми запоминающими были зимние святочные вечерки, где царил молодежное буйство в песнях, плясках, играх, гаданиях и всевозможных забавах. По словам старожилков нельзя было «не стирать, ни ткать, ни прясть, только гулять». Одним из самых разгульных дней был «день творения» 14 января. По существу это был день ритуального воровства, когда надо было изловчиться и тайком утащить у хозяев какую-то хозяйственную вещь, предмет, вплоть до транспортного средства. Все они оказывались на дороге, в чужом дворе, у озера, где-то за селом, что создавало путаницу, сеяло панику и суету. Этого и добивались затейники из местной молодежи.

На вечерки молодежь сходилась в одном из сельских домов по договоренности с хозяевами. В. Н. Босякова рассказывает, что молодые люди ходили к женщине-вдове и откупали хату. Парни приносили дрова, девчата – еду. Варила угощение только сама хозяйка. За откуп расплачивались или песнями (частушками), или деньгами. Тогда получали разрешение придти на вечерки. Замужних там не было. Песней, которую пели девушки для вдовы, была «Синтитюреха» (произношение диалектное). Ей и хаяли, и хвалили, могли переделать название в «Стародубскую», если хозяйку так звали. Центральная персона песни «Синтитюреха» – баба-плясунья, с возмущением рассказывающая о мире необычном и перевернутом: *«А где ж это виданое, Во котором месте слыханное, Чтобы курочка бычка принесла,*



Журавель-та ребенка родил...» Песня довольно широко распространена на Урале и в России, но в каждом отдельном локусе бытует под своим названием – «Скоморошина», «Небывальщина», «Камаринская», «Сидоровна», а также вариантами поэтического и музыкального текста. В стихах сочетается необычное (фантазийное) и реалистичное содержание. В петровском варианте внесены свои герои, например, «Николашка молоденький», развлекающий главную героиню. Построена «Синтитюриха» на повторяющейся двухстрочной строфе, распетой последовательно в мажорной и параллельной минорной четырехступенных попевах. Двухголосие в основном терцовое. Относительно диалектных особенностей местных сельчан – акающий говор, мягкое «щ» вместо «ч» с якающим окончанием (*бычка – быщкя, курячка – курящкя*), огласовки (*молоден(и)кий, горен(ы)ка*) аследы народного сказового стиха (*наигривати, наплясывати*), замена в окончаниях слов «тс» на «ц» и «е» на «и» (*таропится – таропица, ругается – ругаица*). Произношение и словарь, свойственный курыкам постепенно уходит вместе с его носителями, в речь и пение все чаще входят черты современного языка, что объясняется присутствием учителей в ансамбле, придерживающихся литературного языка и влиянием города. Сельские певуны исполняют песню с приплясом, хлопками, едва удерживаясь на стульях, что выдает ее динамичный плясовой характер (все тексты песен приведены с элементами диалекта).

Синтитюриха висока на ногах,
Накопила многа сала на боках,
А сало не топица,
Синтитюриха торопица.
Синтитюриха торопица,
Приведите ей Колен(и)ку.
Приведите ей Колен(и)ку.
Проводите ва горен(ы)ку.
Будит Колен(и)ка наигривати,
Синтитюриха наплясывати.
Синтитюриха наплясывати,
Платком белен(и)ким памахивати.
Платок белый развиваица,
Синтитюриха ругаица:
– А где эта виданое,
И в которам месте слыханое,



Чтобы курачка бычка принесла,
Журавель-та ребенка радил.
Журавель-та ребенка радил,
Цельный день за попом проходил,
А поп-та прочванился,
Журавель прожиманился.

После скоморошины звучали частушки. Так классифицировали эти короткие песенки исполнительницы, хотя в метроритме стиха и напева, форме, мелодике и характере исполнения они ничем не отличались от Синтитюрихи и вполне могли составить ее продолжение. Появлялись только новые герои, иначе развивался сюжет. Приведем пример:

Николашка молоденький,
Зипунишка коротен(и)кий,
Он пьет-то, валяется,
В женихи набивается:
– Кто б, кто б на квартиру пустил,
Я тому бы кроватку смастил,
И двор под метелочку смел,
И хозяев на вечерку свел.
Ну и как тебя чертенка не любить,
По тебе мое сердечко болит,
Оно болит, болит, побаливает,
На вечерочки поманивает.

Шуточная с сатирическим акцентом песня «У Матаньки ночевал» звучала на праздничных вечерах. В ней повествуется о том, как жена лечила мужа после ночевки у Матаньки, где он упал с печи и *проломил буйну головку до самого мозга*. Финал исполняется речитативом: *Ты шатался по ночам, вот лечись теперь и сам!* Подвижный темп, постоянный размер тактов, метроритмичность, симметричная форма из двух строф и органически сливающихся в интонационном тяготении попевок, придают песне плясовой характер, несмотря на минорный лад.

У Матаньки ночевал –
С печки оборвался.
Ну и черт тебя толкал?!
Что ж ты не держался?!
Проломил буйну головку
До самого мозга.



Проболела голова
До самого поста.
- Ой, болит, болит, болит!
Я не знаю, как мне быть.
Я не знаю как мне быть,
Как головушку лечить.
Пойду в поле по лужку,
Сорву траву-травушку.
Сорву траву-травушку
На свою головушку.
Парила, парила,
Ничё не напарила.
Её паром ни берет,
Бог здоровья не дает.
- Ты шатался по ночам,
Вот лечись теперь и сам!

Вечёточный репертуар не обходился без игровых произведений, которые превращались в мини спектакли. Оригинальной является «Все б я по сеньюшкам ходила». Действия разворачивается по ходу событий в песне, меняясь на каждой четырехстрочной строфе (куплете). Все заводит девушка. Вначале она начинает петь и одновременно расхаживает среди сидящей молодежи.

Всё б я по сеньюшкам ходила,
Все б я по новеньким гуляла.
Все б я ходила, все б я гуляла,
Все б я гуляла, все б я ходила.

Подходит к избранному парню и выводит его «на люди» (напоказ).

Все бы я с милым говорила,
Все бы я с милым говорила:
- Друг ты, мой милый, друг ты, мой милый
Друг ты, мой милый, милый, милый, милый.

Обхаживает избранника, танцуют медленно парой.

Друг ты, мой милый, черног(ы)лазый
Друг ты, мой милый, черног(ы)лазый,
Черног(ы)лазый, черноб(ы)ровый,
Черно(гы)лазый, черноб(ы)ровый.

Прогуливается с парнем и оба подходят к его месту.

Не ходи ты ка саседу,
Не ходи ты ка саседу,



Ка саседу на беседу,
Ка саседу на беседу.

Девушка присаживается на место парня и сажает его к себе на колени.

Не садись ты против меня,
Не садись ты против меня,
Против меня на колени,
Против меня на колени.

Далее могло следовать продолжение песни как признание в симпатии, любви или отказе. На предыдущем куплете возможно было и её окончание.

Люди скажут – любишь меня,
Люди скажут – любишь меня,
Если ты любишь, если ты любишь,
Если ты любишь, любишь, любишь, любишь.

Если ты любишь, то скажися,
Если ты любишь, то скажися,
Если не любишь, если не любишь,
Если не любишь – откажися.

Затем те же действия выполняет следующая пара и песня повторяется.

Музыкальное оформление этой молодежной игры фактически является опеванием, аккомпанементом ритуального представления, семантически усиливающим его. Само действие направлено на поиск «суженого» или «суженой», создание семейных пар, что является судьбоносным в жизни человека и куда важнее для исполнителей, чем качество стихов или пение. Такой вывод напрашивается, если более пристально вслушиваешься в текст. Не очень совершенная рифма, часто и даже назойливо повторяются несозвучные слова и словосочетания, что создает впечатление просто набора особо значимых словосмыслов. Нельзя не отметить признаки фольклорные поэзии, такие как постфикс «ся», образующий возвратную форму глагола (*скажися, откажися*), смещение ударения с окончание слова на корень (*меня – меня*), уменьшительная форма терминов старого быта (*сени – сениушки*), эпитетов (*черноглазый, чернобровый*). Формоопределяющее и композиционное значение имеет мелодия и ее ритмическое устройство. Структура песни – семь стройных четырехстрочных строфы, состоящие из двух частей, равных двум сти-



хам (строкам). Относительно напева и стиха построение выглядит как А А В С. Мелодия и ритм в первых строках куплета (как и поэтический текст) повторяются, и довольно схожи с речевой интонацией, распевны и протяжны, что соответствует вальняжности шага. Во второй половине строфы начинается «игра» как словами, так и напевом. Темп становится более подвижным, ритмические единицы дробятся, устанавливается постоянство группы восьмая и две шестнадцатые, что придает песне легкость и танцевальность. Объем напева с кварты (четырёхступенного интервала) увеличивается до септими (семиступенного). Напев то «скачет» по крайним звукам, то постепенно передвигается в нисходящем направлении, но уже с другим эмоциональным оттенком, чем вначале композиции. Исполняется в унисон.

Участницы ансамбля показали целовально-игровое продолжение песни. Парень и девушка становились или садились на стулья спиной друг к другу и на счет «раз, два, три» должны были повернуть головы. Если в одну сторону, то целовались, если в разные стороны – расходились.

Следующая игровая песня «На лавке сижу, посиживаю». Как вариант на Урале встречается под названием «Кумушки-то пьют (шьют)». Все происходящие события являются элементами «домашнего» спектакля, который разыгрывают, перевоплощаясь в героев, «петровские артисты». Участники приносили санки и хомут. Когда наступало время, парень надевал хомут на девку, садился в сани и по-нужал её.

На лавке сижу, посиживаю,
Заплат(ы)ки плачу, заплачиваю.

Заплатки плачу, заплачиваю,
Я мужа браню да побраниваю.

Я мужа браню, побраниваю:
– Какой ты мне муж, какой мужинёк.

Какой ты мне муж, какой мужинёк,
Какой мужинёк, барзой кабелёк.

Продай муж корову са телёначком,
Купи мне фуфайку са лисёначком.



Купи мне фуфайку со лисёначком,
Купи, наряди, гулять проводи.

Купи, наряди, гулять проводи,
Гулянье проходит – мой мужик идёт.

Мой мужик идет, саночки везёт,
Саночки везёт, хомутик несёт.

Саночки везёт, хомутик несёт,
– Запрягайсь-ка жена ва лес по дрова.

Ва лес по дрова подёргивает
Лошадка добра возик повезла.
Лошадка добра возик повезла,
Не то м(ы)не досадно, что я воз везу.

Не то м(ы)не досадно, что я воз везу,
А то мне досадно, что муж на возу.

Что муж на возу аб одном глазу,
Аб одном глазу с чирьям на носу.

Аб одном глазу с чирьям на носу,
На горку въезжает, похлыстывает.

На горку въезжает, похлыстывает.
А с горки съезжает посвистывает.

Особенностями напева в петровском варианте песни является модуляция из одной минорной тональности в другую, где первоначальный устой переходит в окончании на пятую ступень от него: от ноты «ре» первой октавы к ноте «ля» малой. По ритмическому складу и мелодвижению композиция выглядит так: А А А А, что означает наличие одной повторяющейся попевки с разницей лишь по высоте. Ансамбль распевает мелодию на два голоса. Нижний как основной, верхний – втора, т. е. повторяет движение нижнего в терцовом интервале. Во время инсценировки все певцы пускаются в пляс и воцаряется веселое настроение.



Популярен в Петровском игровой хоровод «Сидит Дрема». Есть еще одно его именование – целовальный, т. к. в финале девушка и парень должны поцеловаться. «Целовались и женились, так и пару находили. Кто бывал, в хороводе, каждый пару находит» – объясняли этнофоры. От предыдущих произведений он отличается круговым построением девушек – хороводом, в котором все и происходит. В песне-игре отчетливо просматривается две части, отличные по характеру – хороводная и плясовая. Звучит песня в мажорном ладу, что не свойственно другим фольклорным вариантам Дремы. Они, как правило, верны первоначальному жанру – игровому хороводу и минор является их основным ладом. Действо начинается с того, что парня усаживают на стул, он делает вид, что спит. Вокруг него становятся девушки и умеренно двигаются противосолонь (против солнца), взявшись за руки. Далее играют по содержанию повелевающего стихового текста. Со слов: *Глянь-ка, Дрема, у ворот стоит девок хоровод* – девичий круг приостанавливается, расширяется и превращается в хороводную пляску, в которой каждая стремится себя показать перед Дремой. Главное событие происходит в более сдержанном темпе: под общий восторг Дрема сажает избранницу на колени и целует. Руководил игровым процессом «зательник» – молодой человек лет на пять старший по возрасту присутствующих, более опытный и уважаемый. Он сводил, разводил, избирал пары в игре, наделялся своеобразными полномочиями свата. Бывало и сам показывал как надо играть.

Сидит Дрема, сидит Дрема,
Сам он дремлет, сам он дремлет.

Полна Дремушка дремати,
Полна Дремушка дремати,
Пора Дремушка вставати

Глянь-ка Дрема, у варот,
Стоит(ы) девок хоровод.
Глянь-ка Дрема, у варот
Стоит(ы) девок хоровод

Глянь-ка, Дрема, кто пригож,
Глянь-ка, Дрема, кто пригож,
Глянь-ка, Дрема, кто пригож,



Выбирай кого ты хошь,
Ох, выбирай какую хошь.

Сади Дрема на колени,
Целуй, Дрема, палобуй.

Несмотря на столь неравномерную строфу, текст песни благодаря музыкально-ритмическому началу имеет стройную композицию из двух повторяющихся попевок. Каждая из них соответствует величине поэтической строки (фразы). Певицы складывают эти структурные единицы в том порядке и количестве, какой им удобен для выполнения игровых заданий. Например, предпоследняя строфа состоит из пяти строк: первая повторяется трижды, а пятая вообще выходит за рамки квадратной формы. Поскольку хоровод девушек может быть довольно многочисленным, парень за этот временной период успешно справляется с поставленным в тексте заданием и находит избранницу. Напев хоровода строится на нисходящей малотерцовом обороте четвертой и второй ступеней лада, расширяющейся к концу куплетов до кварты и даже до септимы, приходя к первой ступени – устою (тонике).

Вариативность и импровизационность как признаки фольклора, в хороводе «Дрема» выражаются очень ярко, в результате чего мы видим и слышим не зазубренный текст, а живую традицию. Певицы сохранили умение подстраивать к основному среднему голосу – напеву верхний и нижний, отчего песни звучат двух или трехголосно.

Хороводные и игровые песни куряков – старожилы села Петровское отличаются оптимизмом, гибкостью, своеобразными композиционными, мело-поэтическими особенностями. Они несут на себе отпечаток исторических процессов, которые пережили курские переселенцы. Какие-то произведения были заимствованы в общении с окружающим населением, а какие-то сохранены от прошлых поколений. Все они, так или иначе, отражают черты южноуральской песенной традиции (например, в репертуаре), которая представляет собой некий сословный конгломерат и отдельно взятые культурные очаги.

Приведенные вечерочные песни записаны автором статьи в фольклорной экспедиции 2014 года. Петровские певуны, хотя и люди преклонного возраста, охотно и живо исполняли традиционный репертуар сельской молодежи, разыгрывая и проживая в воспоминаниях свое прошлое в настоящем.



Синтетюриха

Вариант 1

Уж и где э-то ви-да - но ...

Вариант 2

Уж и где э-то слы-ха - но ...

... Ломоточек поросятинки.
Уж я встану на пень высоко,
Погляжу я в чисто поле далеко,
Что не едет ли подводушка?
Не везет ли мне погодушку?
Синьятюриха высока на ногах
Накопила много сала на боках.
За рекой баня топится,
Синьятюриха торопится.
Синьятюриха телегу продала,
На телегу балалайку завела.
Балалаечка наигрывает,
Синьятюриха наплясывает.



Библиографический список

1. Дети боярские или История одного русского рода [Электронный ресурс]. URL: pereformat.ru/2013/12/deti-boyarski...ОДНОДВорцы
2. ФЭ 2014 года под патронажем Областного центра народного творчества и ф-та Народного художественного творчества Южно-уральского государственного гуманитарно-педагогического университета. Рук. Л. Г. Ованесян.
3. URL: <http://www.wikimaria.org/14324698/ru/Петровское;>
4. https://ru.wikipedia.org/wiki/Увельский_район
5. old-kursk.ru/book/kk/kk012.html
6. Курский край в истории Отечества. Под ред. Л. С. Полнера; Курский государственный технический университет. К., 1996.
7. URL: chel.portal.ru/?o=34&site=encyclopedia
8. Тренин, М. А. Край Увельский – Отчизны частица. / М. А. Тренин. – Челябинск: ЧПО «Книга», 1997. Ч.1. – 390 с.
9. Тренин, М. А. Наша малая Родина. / М. А. Тренин // Настроение – 2004 – № 1.





Е. А. Никифорова
(ЮГГПУ, г. Челябинск)

ДИНАМИКА ЖИТИЙНОЙ ТРАДИЦИИ В РАССКАЗАХ ЮЖНОГО УРАЛА

Жанр жития, уходя корнями в глубь веков, имеет долгую историю развития и бытования, является наследием христианской литературы. Пора его расцвета в Византии приходится на 8–11 вв.: именно в этот период житийная традиция сформировалась в полной мере. «Истоки житийного жанра лежат в глубокой древности: с тех самых пор, когда появилась потребность увлекательно рассказать о выдающемся человеке» (Гладкова О. В., 2000. С. 44) Потому по своему происхождению агиография восходит к мифу, античной биографии и надгробной речи.

На Руси жанр жития получил распространение с возникновением письменности. Вплоть до 12 в. все жизнеописания святых переводились с греческого языка, однако в период политической борьбы с Византией за независимость древнерусского государства Ярослав Мудрый добился канонизации первых русских святых – братьев Бориса и Глеба. Так было положено начало оригинальной русской житийной традиции. Развитие агиографического жанра осуществлялось параллельно с историей древнерусского государства. К примеру, изначально героями житий зачастую являлись князья, поскольку это было выгодно в политическом плане: ореол святости окружал образ князя, укрепляя тем самым феодальный строй государства. При этом композиция агиографического жанра, как правило, варьируясь в зависимости от типа жития – житие-мartyрий, апокрифические жития, «жития отцов» и собственно житие – неизменна в одном: жизнеописание святого не заканчивалось его смертью, оно с течением времени могло дополняться службами герою-праведнику, описанием его посмертных чудес или рассказом о переносе его мощей.

Жанр жития развивался в силу определенных исторических событий. Менялось мировоззрение людей, и вследствие этого менялось их отношение к святым. И уже к 17 веку в агиографической традиции произошли существенные изменения.



В числе житий, которые выходят за рамки традиционного канона, находится жизнеописание Юлиании Осорбиной: в нем ощущены перемены, связанные не только с образом святой, но и композицией произведения в целом. Происходит «обывовление» жанра, что является существенным для Юлиании как для героини нового житийного типа. Святая, на протяжении долгого времени не имеющая возможности ходить в церковь, «спасается в миру»: молится дома, помогает нищим и обездоленным, ведет аскетический образ жизни и т. д. То есть вместо традиционной биографии святого, с детства подпадающего под влияние церкви, мы видим обычную девушку, которая доказывает, что вести благочестивую жизнь можно не только в монастыре.

В 20 веке житийный жанр замедляет ход своего развития: канонизация новых святых происходит уже после развала СССР. Например, признание церковью святыми членов царской семьи, в настоящее время почитаемых как «царственные страстотерпцы».

При изучении житийного жанра необходимо учитывать и литературную – только что рассмотренную нами – и фольклорную традиции, так как жития и легенды имеют большую степень взаимопроникновения. Книжные жития, получая распространения в устной среде, могли ложиться в основу апокрифов (произведения, не признанные официальной церковью в связи со своим происхождением и содержанием), являвшихся, в свою очередь, источником легенд. В несказочной прозе, представляющей фольклорное сознание вместе с религиозным, язычество отступает после продолжительного процесса христианизации Руси. Христианские верования постепенно «укореняются в народном сознании и все заметнее проявляются в устной поэзии – особенно после страшных испытаний татаро-монгольского погрома Русской земли и в период тяжкого ордынского владычества» (Азбелев С. Н., 1999. С. 3–20) Под «фольклорным сознанием» мы вслед за И. А. Головановым понимаем «идеальный объект как совокупность представлений, образов, идей, получающих свою репрезентацию в произведениях фольклора». Т. е. в самом общем виде фольклорное сознание – это осмысление человеком мира в формах фольклора: через фольклорные мотивы, образы и сюжеты. Обращение к этим формам происходит подспудно, они хранятся на глубинном уровне сознания и могут быть воспроизведены в различных ситуациях» (Голованов И. А., 2014. С. 30) Так же стоит отметить, что фольклорное сознание имеет образную природу.



Художественный образ не только отражает, но и обобщает действительность, раскрывая в единичном неизменное. Фольклорный образ всегда является результатом идеализации действительности: наряду с реальными чертами, он отражает желаемые характеристики. Характер вымысла в фольклоре – «это не просто преувеличения, это принцип осуществления идеала, когда иного пути к его достижению не имеется» (Лазарев А. И., 1970. С. 28)

На Южном Урале сложилось несколько устных традиций, посвященных неканонизированным местночтимым святым (по материалам фольклорного архива кафедры литературы ЧГПУ). Среди них старец Игнатий (с. Серпиевка Челябинской области), отшельница Вера (о. Тургояк), Дуняша Чудиновская (с. Чудиново Челябинской области) и Славик Чебаркульский (г. Чебаркуль Челябинской области). Для нашего исследования мы остановились на устных рассказах о Славике Чебаркульском (Вячеслав Сергеевич Крашениников, умер в возрасте 11 лет), зародившихся в военном городке, расположенном недалеко от г. Чебаркуль. Свидетельства о помощи мальчика (исцеление, предсказание будущего, случаи чудесного спасения и пр.) давно уже утратили разовый, единичный характер. Возникла фольклорная традиция, и при сопоставлении «биографии» мальчика с канонической композицией житийного жанра мы обнаружили наличие в устных рассказах об отроке многих структурных элементов жития. Для того чтобы в этом убедиться, предлагаем подробно обратиться к фольклорной биографии Славика.

Пространное вступление и рассказ о детстве святого в устных рассказах о Славике Чебаркульском, разумеется, фигурировать не могли. Однако следующий пункт житийной композиции в текстах об отроке присутствует: родители мальчика – благочестивые люди. Особенно мать, родившаяся в глубоко верующей семье и получившая строгое воспитание, и об этом последователями культа упоминается довольно часто: «Валентина Афанасьевна говорила, что вся их семья очень много молилась, несмотря на запрет. Однажды она вспоминала рассказ своей бабушки: коммунисты приехали к ним в скит, и отрезали головы ее родным, и насадили на палку для устрашения. То есть вот они от советской власти пострадали» (*Зап. Никифоровой Е. в 2015 г. в г. Чебаркуль от Людмилы Сергеевны, 1952 г. р.*) Т. е. семья Валентины Афанасьевны пострадала за веру. Она сама часто задавалась вопросом, почему такой необыкновенный ребенок родился именно в их семье: «И я уже не выдержала



и как-то у него спросила: «Славочка, может быть, ошиблись, что ты у нас живешь?» Я так спросила, потому что ничего замечательного в нашей семье не находила, чтобы нам Господь мог дать такое чудо. Славочка улыбнулся и говорит: «Мамочка, мы с тобой из очень хорошего рода. В твоём роду, говорит, было столько хороших людей <...> угодивших Богу» (Крашенинникова В. А., 2015. С. 11) Т. е. Славик родился именно в семье Крашенинниковых в качестве награды за благочестие рода Валентины Афанасьевны.

Далее, многие жития связаны с творением святым пожизненных чудес. В текстах об отроке содержится и этот пункт структуры жития: вся жизнь Славика и окружавших его людей была наполнена чудесами, которые, кстати, начались еще до рождения мальчика: «Однажды под утро, за месяц до его (Славика) рождения, мы с мужем проснулись от какой-то дивной музыки, лившейся как бы с потолка. <...> Я еле дождалась утра и подошла к соседке – православной столетней старушке – спросить: что бы это значило? Она ответила мне, что человек хороший должен родиться» (Крашенинникова В. А., 2015. С. 18) То есть родителей мальчика разбудила необыкновенно красивая мелодия, источник которой им так и не удалось найти. И «православная» соседка растолковала это как знак свыше, некое предзнаменование.

Люди, знавшие Славика, говорят, что это был необычный ребенок, в нем чувствовалась какая-то сила, нечто необыкновенное. Даже имя отрока – Вячеслав – толкуется его последователями как «Вечная Божья слава». Однако в словарях личных имен дается иное значение: имя «Вячеслав» образовано от древнерусского «вяче» («больше, лучше») и «слава», что означает «более славный» (Петровский Н. А., 1966. С. 81). Другими словами, последователи культа принимают во внимание не официальное истолкование имени, а свое собственное, отвечающее их представлениям об отроке Вячеславе. Однако вместе с тем отмечают его жизнерадостность, доброту и ласку, свойственные в общем-то всем детям. Сейчас, уже после смерти отрока, его последователи такую противоречивость объясняют тем, что в нем соединились ангельская и человеческая сущности: «Недавно приехали люди, показали о нем во Псалтири... вот эти строчки: «Низу на земле неизреченного Твоего человеколюбия смирение удивил еси посланием возлюбленного твоего отрока. Его же от безначальных недр Твоея Отческия славы неразлучным божеством отрыгнул еси. Да человеку со ангелы во един состав



устроит» (*Зап. Никифоровой Е. в 2015 г. в г. Чебаркуль от Натальи Ремешёвой прибл. 40–45 лет, профессиональной актрисы*). Эти строки воспринимаются последователями отрока как весть о нем. То есть люди верят, что Славик был первым ангелоподобным человеком, и находят этому подтверждение в Священном Писании. Стоит отметить, что же самое мы наблюдаем в конкретном житии, в «Сказании о Борисе и Глебе»: автор, прославляя святых, находится в недоумении, поскольку не знает, как к ним обращаться: «Нарек бы вас ангелами, ибо без промедления являетесь всем скорбящим, но жили вы на земле среди других людей во плоти человеческой. Если же назову вас людьми, то ведь своими бесчисленными чудесами и помощью немощным превосходите вы разум человеческий» (ПЛДР, 1978. С. 299). То есть к святым у автора неоднозначное отношение: благочестие и праведность братьев ставят их выше обычных людей, они подобны ангелам, которые помогают всем нуждающимся.

Также примечательной является внешность отрока. У Славы были удивительно пронизательные глаза, и при общении с ним у людей создавалось впечатление, будто он видит их насквозь. Некоторые считают, что ребенок мог читать мысли. Более того, на многих производят тот же эффект фотографии Славика: «Глаза у него совершенно живые, особенно вот на этой детской фотографии. Я вообще таких глаз никогда не видела. Я в школе проработала, много детей за 35 лет учила, но чтоб такие были глаза. Вот, а он говорит, он глазами говорит, они у него совершенно живые глаза» (*Зап. Никифоровой Е. в 2015 г. в г. Чебаркуль от Людмилы Сергеевны 1952 г. р.*). То есть взгляд отрока настолько выразителен, что даже его изображение создает как бы эффект присутствия, разговора с ним.

Святые в житиях нередко обладают даром прозорливости. Отрок в этом плане не является исключением. Мальчик часто рассказывал маме о том, что ждет людей в будущем. Его пророчества и сейчас передаются из уст в уста: «У них (в Златоусте) в горе, которая окружает, да? Четыре Байкала. И когда движение начнется, отрок сказал, оно перевернется, как чашка, и собачка не успеет выскочить из города» (*Зап. Никифоровой Е. в 2016 г. в г. Чебаркуль от Крашенинниковой В. А., 1954 г. р., матери Славика*). Предсказание Славиком будущего, как мы видим, касается не только всего мира в целом: здесь информант говорит о судьбе города Златоуст. Помимо этого, у отрока много пророчеств, связанных как с Россией, так и с зарубежными странами: «Мамочка, потом у них взорвут статую Свободы.



Ее взорвут тоже снизу. И во время взрыва получится так, что она словно оживет – она вся задрожит, завибрирует, как живая, сделает как бы шаг, начнет сыпаться кусками и рассыплется на части. И статуи у них не будет» (Крашенинникова В. А., 2015. С. 231).

Как правило, в текстах житийного жанра упоминается борьба святого с бесами: подобное в рассказах об отроке встречается довольно часто: «Иду я с книжкой («Посланный Богом», об отроке) <...> А навстречу то ли это бесы, то ли наркоманы <...> Сын пробежал возле них, они на него не обратили внимания, а на меня вскинули с двух сторон головы, смотрят, не видят, но видят. И я их как будто чувствую. Они почуяли Славу, почуяли, представляете? <...> В общем, они сразу меня обошли вот так» (*Зап. Никифоровой Е. в 2015 г. в г. Чебаркуль от Натальи 1973 г. р., уроженки г. Миасс*) То есть «бесы» как бы почувствовали некое присутствие отрока, именно это представляло для них интерес. И незримая защита Славика уберегла женщину от нечистой силы.

Далее, отрок, как и другие святые во многих житиях, предсказывает собственную кончину: «Когда мне будет 11 лет, я умру <...> Мамочка, люди уж слишком быстро предают Бога, поэтому я, мамочка, должен уйти раньше, а так бы вырос – был бы вначале врачом, а затем монахом» (Крашенинникова В. А., 2015. С. 398). Умер отрок благочестивой смертью: перед самой кончиной ему дано было испытать искушение: «...он обратился к лику Христа и сказал: «А может, моя смерть напрасна? Может, Тебя вовсе и нет?» Через некоторое время ему стало лучше. Он с большим изумлением широко распахнутыми синими глазами посмотрел в иконный уголок и сказал: «И все-таки Ты есть! Слава Богу!» И Славочка начал ему навстречу подниматься... и умер» (Крашенинникова В. А., 2015. С. 168). То есть отрок, хоть и усомнился в минуту слабости в Боге, умер все же с верой в Господа. По официальной версии мальчик умер от рака. Но его последователи уверены: отрок скончался так рано от людского неверия, а также потому, что принес себя в жертву ради спасения будущего государя России: «... по воле Бога появится Последний Правитель <...> Бог будет править через него, и он безошибочно выполнит все повеления Бога и наведет порядок в стране и в церкви <...> Последний православный Царь будет дан России как бы в противовес антихристу» (Крашенинникова В. А., 2015. С. 370). То есть можно говорить о проявлении известного мотива царя-избавителя, скрывающегося в надежном месте до определенного времени.



Однако смертью святого житийный текст не может быть завершён, потому что посмертные чудеса святым совершаются постоянно. Это касается и Славика: «А ещё к нам сюда как-то женщина молодая приезжала и рассказывала, как Славочка ей помог. У нее несколько раз случались выкидыши, и во время очередной беременности она переживала за своего ребеночка, но тут ей явился Славочка и сказал: «Не бойся, на этот раз ты родишь». И она действительно родила здорового ребенка!» (Зап. Никифоровой Е. в 2014 г., в г. Чебаркуль от Мадины Анатольевны, 1951 г. р., бывшего учителя математики). То есть Славик как бы чувствует, кому нужна помощь и поддержка, и всегда откликается на призыв.

В числе посмертных чудес выделяются чудеса на могиле святого. Чудеса на могиле отрока случаются постоянно: «А какое мироточение здесь было на тридцатилетие... Рака сама по себе мироточит, если приглядеться, там есть маслянистые пятна. Камушки отрока Вячеслава все мироточили, из них текло миро. Тут такое благоухание стояло» (Зап. Никифоровой Е. в 2015 г. в г. Чебаркуль от Натальи Ремешёвой прибл. 40–45 лет, профессиональной актрисы). То есть святость отрока подтверждается традиционным способом – мироточением.

Также отдельно стоит отметить принцип подобия как еще один прием житийного жанра. Автор стремится отыскать сходство между героем своего повествования и героем Священного Писания. Как Бориса уподобляют Иосифу Прекрасному, Глеба – Давиду, а Святополка – Каину, так Славика сравнивают с Ноем (на основании того, что Ною не хотели верить, когда он пытался предупредить людей о предстоящем потопе, а отрока не признает местный священник) и с Иисусом Христом, поскольку оба (и Славик, и Христос) отдали свои жизни во имя нашего спасения: «Сказал Господь Ною ковчег строить, а Ной хотел людей спасти, упросил Господа дать еще времени, чтобы помочь им исправиться. Бог предупреждал Ноя, что люди его не послушают, даже если бы он еще 40 лет ходил по земле с такой вестью. Так и вышло. Вот и отрок, пришел на эту землю, чтобы спасти людей, а ему не верит даже наша церковь» (Зап. Никифоровой Е. в 2015 г. в г. Чебаркуль от Натальи Ремешёвой прибл. 40–45 лет, профессиональной актрисы). То есть у Славика на земле была определенная миссия, однако далеко не все верят в святость отрока и в его пророчества.

Однако наряду с традиционными функциями, выполняемыми образом Славика Чебаркульского, приписывается отроку и карательная



функция, причем наказание провинившегося порой достигает крайней меры – смерти: «Я вот вам сейчас про Вениамина Лебедева расскажу. Он написал книгу про то, как лечиться от рака, и его метода действенна. Но сам Вениамин умер, потому что в своей книге процитировал Славочку, однако не указал, что это именно его слова» (Зап. Никифоровой Е. в 2014 г. в г. Чебаркуль от Лидии Георгиевны 1949 г.р., врача). То есть мужчина умер лишь потому, что умолчал об авторстве процитированных им слов. Следует отметить, что смерть как наказание за действия против святого не является характерным явлением ни для житийной традиции, ни для фольклора.

Так же стоит заметить, что некоторые идеи, исповедуемые последователями культа слишком радикальны: «А еще хочу поделиться радостью: я избавилась от паспорта! Как Славочка говорил <...> паспорт я сожгла» (Зап. Никифоровой Е. в 2014 г. от Лидии Георгиевны 1949 г.р., врача)

Таким образом, мы проследили эволюцию агиографической традиции: жанр пришел к нам из Византии, развивался, тесно взаимодействуя с фольклором, на протяжении многих веков. В житиях постепенно менялся образ святого, агиографы выходили за рамки строгого житийного канона, создавая для своих героев новые обстоятельства и ситуации. Происходило «обытовление» жития, демократизация жанра. Также следует отметить, что связь книжной и устной традиций прослеживается и сейчас, и мы можем это увидеть на примере устных рассказов о Славике Чебаркульском. Люди до сих пор проявляет интерес к подобного рода героям, что в большей степени отражено именно в устной традиции.

Библиографический список

1. Азбелев С. Н. История России в народной памяти // Тысяча лет русской истории в преданиях, легендах, песнях / сост., вступ. ст., комментарии С. Н. Азбелева – М. : Русская книга, 1999. – 464 с.

2. Гладкова О. В. Житие // Древнерусская литература. Сост. Демин А. С. – М., 2000. С. 40–45.

3. Голованов И. А. Константы фольклорного сознания в устной прозе Урала (XX–XXI вв.) // И. А. Голованов. – 2-е издание, испр. и дополн. – М.: ФЛИНТА: Наука, 2014. – 296 с.



4. Еремин, И. П. Лекции и статьи по истории древнерусской литературы / И. П. Еремин. – ЛГУ, 1987. – 327 с.

5. Крашенинникова В. А. Посланный Богом. Из воспоминаний об удивительном ребенке – праведном отроке Вячеславе, Пророке и Целителе нашего времени // В. А. Крашенинникова, 2013. – 624 с.

6. Лазарев А. И. Предания рабочих Урала как художественное явление // А. И. Лазарев. – Юж.-Ур книжн. изд-во, 1970 г. – 200 с.

7. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы // Лихачев Д. С. – 3-е изд. – М.: Наука, 1979 – 360 с.

8. Петровский, Н. А. Словарь личных имен // Н. П. Петровский. – М., 1966. – 384 с.

9. Фольклорный архив кафедры литературы (ФАКЛ) коллекция «Чебаркуль – 2014, 2015, 2016»





М. Б. Машковский
(ЮГГПУ, г. Челябинск)

ПРОСТРАНСТВЕННАЯ СТРУКТУРА УСТНЫХ РАССКАЗОВ ОБ ИГНАТИИ И ВЕРЕ (ИГНАТЬЕВСКАЯ ПЕЩЕРА И ОСТРОВ ВЕРЫ)¹

Исследование сознания человека в различных формах его реализации является одной из тенденций современной гуманитарной науки. В этой связи становится актуальным изучение фольклорных текстов, посредством элементов которых репрезентируется фольклорное сознание – коллективное художественное сознание (подробнее о нем см. Голованов 2014).

Среди многообразия в фольклорном архиве ЧГПУ устных текстов, различных по жанру, месту и времени записи, значительное место занимают устные рассказы об Игнатии и Вере, записанные экспедициями университета в разное время в различных районах Челябинской области. Неослабевающий интерес людей к Игнатьевской пещере, расположенной близ с. Серпиевка Катав-Ивановского района, и острову Веры на о. Тургояк и является причиной, побудившей нас к последовательному изучению структуры рассказов об Игнатии и Вере, и, в частности, такого её элемента, как художественное пространство.

Образ Игнатия в устных рассказах обладает многоплановостью: *«По слухам... ходили в эту пещеру. Свечи стояли. Захороненный был святой человек в эту пещеру. Вроде бы ходили вот в эту пещеру – дождей, дождей вот не было раньше непременно для урожая, а надо бы. Ходили старушки, молились Богу, просили дождей. Приходят в деревню назад, а он пойдет»* (зап. Боярской О., Смирновой Ю., Андрушко Ю. в 1999 г. в г. Сим, Ашинского р-на, Челябинской обл., от Калинина В. К., 1926 г. р., корен., охотник), *«Мне мать рассказывала. Игнатия поначалу посчитали святым, бабки на коленях ползали к пещере <...> Туда, на коленях, как к святыне. Но другие говорили, что все это ложь и что он*

¹ Исследование выполнено в рамках базовой части государственного задания Минобрнауки России «Методологическое значение теории ценностей в прикладных социо-гуманитарных исследованиях».



был просто обычным уголовником <...> Правда, существует еще одна легенда, о том, что это якобы была несчастная любовь, девушка его была, по-моему, крепостная, ее куда-то забрали, а он ее не мог забыть и ушел от мира» (зап. Козеловой О. Ю. в 2012 г. в г. Усть-Катав, Челябинской обл.-ти, от Андроповой Н. П., уроженки с. Минка, бывшей работницы библиотеки).

Также в рассказах встречается упоминание о том, что под именем Игнатия в Игнатьевской пещере скрывался не кто иной, как император Александр I: «[Что за Игнатий?] Игнатий – это монах, который раньше там жил... Слепой был <...> Говорили, что под этим монахом скрывается Александр I, но народ не подтверждает. Говорят, что все равно какой-то монах был, священник. Из-за того, что он не выходил из пещеры, он был слепым» (зап. Машковским М. Б. в 2015 г. в г. Челябинске от Грачевой Н., уроженки Усть-Катава, 1993 г. р.). Подобная многоплановость образа Игнатия свидетельствует о его значимости для фольклорного сознания.

Образ Игнатия типологически сближается с образом Веры. Если о причине появления Игнатия в пещере существует несколько версий, то история Веры более определена: «Был богатый купец, очень любил свою супругу, так любил... <...> Она родила девочку, но через месяц она умерла. И возненавидел купец девочку и решил отдалить её от себя, раз она стала причиной смерти жены. Он был очень богатый, он нанял нянек, которые в отдалении воспитывали её, чтобы он даже не видел её <...>. А он с горя загулял с цыганами и за это время промотал все свое состояние в пьянках, гулянках, чтобы заглушить сердечную боль. Он проиграл огромную сумму денег в карты пожилому купцу, с которым пускался в загулы. Он потребовал с него расписку, что он выдаст свою дочку за него. И отец начал готовить дочь к венчанию, но она не соглашалась за старого человека». Вера уходит в монастырь, но отец «сговаривается с монахинями и за большую сумму денег, которую он пообещал пожертвовать в случае свадьбы богатого купца <...>. Он хотел как бы запродавать Веру, а Вера очень чистый, нежный ребенок, и её насильно выдают замуж. В одно прекрасное время, вечером, прошел дождь, ливень, как небо спустилось дождем на этот край. Очень мощный поток был воды, сильный ветер, молния, гром, и она каким-то образом сумела из этой кельи выбраться на озеро Тургояк и, скинув одежду на берегу, она поплыла. И монахи думали, что она погибла в озере. Но через некоторое время – через год или два – наступил такой же шторм на берегу, а там рыбаки плавали. И вот лодку прибило к острову, где они решили переждать дождь, ненастье, и вышла женщина. Она вся



в убранстве, молодая. Она их встретила, приютила, напоила чаем, разожгла огонь. И они об этом случае никому не сказали. Прошло несколько поколений. Когда в этом поселении болели женщины, дети, они ездили на остров. И эта женщина, Вера, они называли её так, исцеляла их, и несколько поколений держала это в тайне. Но вскоре она от старости умерла, и люди её похоронили и поставили крест. И постоянно они молились, передавали из поколения в поколение, что эта святая женщина исцеляла. Это место стало местом силы» (зап. Лебедевой Т. в 2012 г. от Нины Федоровны, 1955 г. р.).

Обратимся к характеристике пространства как элемента структуры устных рассказов об Игнатии и Вере. Носителями фольклорного сознания пространство Игнатьевской пещеры и о. Веры осмысливается как особенное, сакральное. Одним из самых распространенных пространственных образов Игнатьевской пещеры является камень, наделяемый чудесными качествами: *«На первом этаже находится камень, камень расколот на две части: от одной холодно, от другой тепло идет. И вот где расколото, туда монетки кидают – желание загадывают, и оно сбывается <...> А-а, вот у нас женщина из деревни – у неё спина болела. И она ложилась на этот камень каждый день якобы. И вот у неё в течение месяца прошло все»* (зап. Машковским М. Б. в 2015 г. в г. Челябинске от Грачевой Н., уроженки Усть-Катава, 1993 г. р.). Пространство о. Веры менее детализировано, однако также обладает сакральным статусом: *«Вот бабка Груня нам рассказала еще один момент <...> Вера обязательно всем своим гостям предлагала на этом месте <около дольмена, где жила Вера – М. М.> присесть. И она говорила так: «Человек, запомни: вот это место – одно из самых светлых мест на этом острове, что...а...присядь <...> и в тебя войдет божья благодать»... Мне люди говорили, что...а...вот...а... присядут на этом месте – и всё, и человек чувствует себя лучше: давление нормализуется на этом месте...»* (зап. Машковским М. в 2013 г. на острове Веры, Челябинская обл.-ть, от экскурсовода, приibl. 1950 г. р.).

Сакральность исследуемого пространства имеет глубокие мифопоэтические корни: как известно, для мифологического сознания пещера является сакральным местом, сакральным убежищем, местом предания аскезе (Топоров 1988), причем архаической связью культа пещеры с культами горы и камня (Топоров URS) можно объяснить надделение камня в Игнатьевской пещере чудесными свойствами. Примечательно, что причиной сакральности пространства о. Веры в устных рассказах также является связь дольменов, расположенных



на острове, с архетипом пещеры, чему, по-видимому, способствует сходство во внешнем облике: *«Вот это отверстие, самое большое, вот Вера считала это отверстие входом. Вот чтобы туда спуститься, это очень сложно: можно руки, ноги, шею, голову – все можно сломать. А выйти, ну, из пещеры (так её будем называть), очень легко, потому что выход широкий, высокий... Так вот Вера никогда не заходила в свое жилище с того легкого входа. И объясняла она это очень просто, она говорила так: человек в жизни обязательно должен пройти через страдания, через мучения...»* (зап. Машковским М. в 2013 г. на острове Веры, Челябинская обл-ть, от экскурсовода, пригл. 1950 г. р.).

Другой предпосылкой к осмыслению пространства Игнатьевской пещеры и о. Веры как сакрального является то, что оба этих объекта являются археологическими памятниками, что находит отражение в устных рассказах: *«Она <Игнатьевская пещера> двухэтажная. Один хвост идет налево, он идет под землю; и направо когда идешь, здесь приходится ползти – там Игнатьев, он как раз там, в честь кого названа пещера Игнатьевская <...> Ешо о пещере: откопали надписи... там рисунки разные. Ну, звери в основном, медведи, лоси разные...»* (зап. Боярской О., Смирновой Ю., Андрушко Ю. в 1999 г. в г. Сим, Ашинского р-на, Челябинской обл., от Клокова А. Г., 1924 г.р.) – в процитированном рассказе, как мы видим, художественному осмыслению подвергаются наскальные рисунки, подобно тому как в центре следующего рассказа оказывается не только образ Веры, но и образы, соотносимые с другими культурно-историческими слоями: *«Про остров Веры я знаю, что он на Тургояке находится. Там в 19 в. жила старица Вера. На этом острове есть постройки шеститысячелетней давности, полуземлянки. Это культовые сооружения, по всей видимости <...> Ну вот, там в 19 в. жила, Наташа говорит, эта старушка Вера, а еще там жили старообрядцы»* (зап. Машковским М. Б. в 2014 г., в г. Челябинске от Сажиной Е. С., уроженки г. Кыштыма, 1993 г. р.).

Важно отметить, что наличие в устных рассказах об Игнатии получивших художественное воплощение наскальных рисунков, маркирующих принадлежность пещеры к древности, и дольменов, связываемых с доисторической эпохой, старообрядцами, пугачевцами в устных рассказах о Вере, позволяет увидеть общепризнанное в фольклористике единство художественных пространства и времени как двух составляющих целостной пространственно-временной структуры фольклорного произведения.



Наряду с перечисленными, причиной осмысления пространства Игнатьевской пещеры и острова Веры как сакрального также являются образы Игнатия и Веры, которые в устных рассказах наделяются чертами образа святого, характерными для общерусской фольклорной традиции: старческий возраст, отшельничество, характерная внешность (ущербность, красота), помощь людям, а одной из функций святого в фольклоре, как известно, является организация сакрального пространства.

Таким образом, рассмотрев устные рассказы об Игнатии и Вере, мы сделали вывод о том, что специфической чертой их пространственной структуры является сакральный статус Игнатьевской пещеры и о. Веры, а также выявили причины подобного восприятия, заключающиеся в связи этих объектов с архетипом пещеры и другими культурно-историческими слоями, а также с образами Игнатия и Веры, воспринимаемых как святые.

Библиографический список

1. Голованов И. А. Константы фольклорного сознания в устной народной прозе Урала (XX–XXI вв.) / И. А. Голованов. – 2-е изд., испр. и доп. – М., 2014. – 296 с.
2. Топоров В. Н. Пещера // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. Т. 2./ гл. ред. С. А. Токарев. – М., 1988. С. 311–312.
3. Топоров В. Н. Пространство // Мифы народов мира: Энциклопедия. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://philologos.narod.ru/myth/> <http://philologos.narod.ru/myth/space.htm> (дата обращения: 12.02.2016).

