

ISSN 2079-8482

НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ТУВЫ

THE NEW RESEARCH OF TUVA

2019

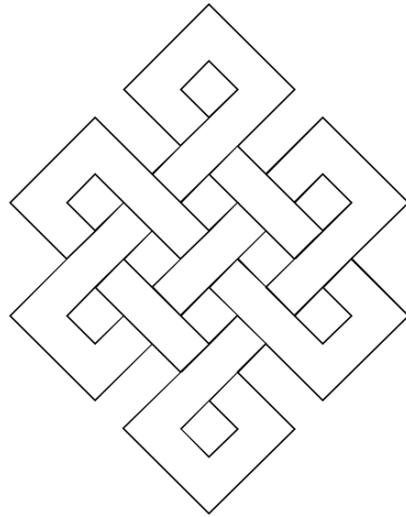
№ 1



НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ТУВЫ

№1
2019

nit.tuva.asia

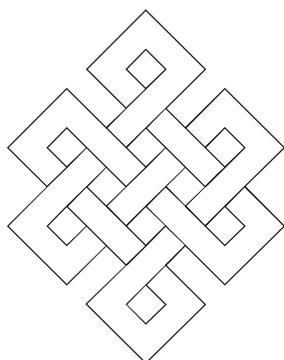


Эл. адрес: article@tuva.asia
<https://nit.tuva.asia>



9 772079 848005

ISSN 2079-8482



НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ТУВЫ

THE NEW RESEARCH OF TUVA

2019

№ 1

nit.tuva.asia



ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Ламажаа Ч. К., Московский гуманитарный университет, Россия

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

СЕКЦИЯ ИСТОРИИ (ИСТОРИЯ, ЭТНОГРАФИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ)

Харитонова В. И., Институт этнологии и антропологии РАН, Россия
Ерекешева Л. Г., Институт востоковедения им. Р. Б. Сулейменова МОН РК, Казахстан
Донахо Б., Институт социальной антропологии Макса Планка, Германия
Монгуш М. В., Российский государственный архив Российской Федерации, Россия
Дацышен В. Г., Сибирский федеральный университет, Россия
Отрошенко И. В., Институт востоковедения имени А. Е. Крымского Национальной академии наук Украины
Чулуун Сампилдондов, Институт истории и археологии Академии наук Монголии
Харунова М. М.-Б., Тувинский институт комплексного освоения природных ресурсов Сибирского отделения РАН, Россия
Бакаева Э. П., Калмыцкий научный центр РАН, Россия

СЕКЦИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК (ФИЛОСОФИЯ, СОЦИОЛОГИЯ, РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ)

Ламажаа Ч. К., Московский гуманитарный университет, Россия
Попков Ю. В., Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, Россия
Федотова В. Г., Институт философии Российской академии наук, Россия
Балакина Г. Ф., Тувинский институт комплексного освоения природных ресурсов Сибирского отделения Российской академии наук
Кара-оол Ш. В., Правительство Республики Тыва, Россия
Хомушку О. М., Тувинский государственный университет, Россия

СЕКЦИЯ КУЛЬТУРОЛОГИИ (КУЛЬТУРОЛОГИЯ, ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ)

Сузукей В. Ю., Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, Россия
Левин Т., Дартмаус колледж, США

СЕКЦИЯ ФИЛОЛОГИИ (ЯЗЫКОЗНАНИЕ, ФОЛЬКЛОРИСТИКА, ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ)

Бичелдей К. А., Национальный музей им. Алдан Маадыр Республики Тыва, Россия
Шамина Л. А., Институт филологии Сибирского отделения Российской академии наук, Россия
Широбоква Н. Н., Институт филологии Сибирского отделения Российской академии наук, Россия
Киндикова Н. М., Горно-Алтайский государственный университет, Россия
Бавуу-Сюрюн М. В., Тувинский госуниверситет, Россия

ТЕХНИЧЕСКАЯ ГРУППА

Папын А. С., редактор, администратор, Россия,
Макаров В. С., Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Россия

Журнал публикует статьи на русском и английском языках.
 Выходит 4 раза в год.

Зарегистрирован в качестве СМИ Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор), свидетельство о регистрации Эл №ФС77-37967 от 5 ноября 2009 г.

Индексация журнала: ERIH PLUS, РИНЦ, КиберЛенинка, PKP Index, Google Scholar, DOAJ, Scopus.
 Включен в Перечень ВАК Минобрнауки РФ.

В оформлении обложки номера использована фотография Валерия Балчы-оола (Россия)

EDITOR-IN-CHIEF

Chimiza K. Lamazhaa, Moscow University for the Humanities, Russia

EDITORIAL BOARD

SECTION OF HISTORY (HISTORY, ETHNOGRAPHY, ANTHROPOLOGY)

Valentina I. Kharitonova, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Russian Federation
Laura G. Yerekesheva, Institute of Oriental Studies (Almaty), Kazakhstan
Brian Donahoe, Max Planck Institute for Social Anthropology, Germany
Marina V. Mongush, State Archives of the Russian Federation
Vladimir G. Datsyshen, Siberian Federal University, Russian Federation
Ivanna V. Otroshchenko, Krymsky Institute of Oriental studies, National Academy of Sciences of Ukraine, Ukraine
Chuluun Sampildondov, Institute of History and Archaeology, Academy of Science Mongolia, Mongolia
Marianna M.-B. Harunova, Tuvinian Institute for Exploration of Natural Resources, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences
Elza P. Bakaeva, Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Science

SECTION OF SOCIAL SCIENCES (PHILOSOPHY, SOCIOLOGY, RELIGIOUS STUDIES)

Chimiza K. Lamazhaa, Moscow University for the Humanities, Russian Federation
Yuri V. Popkov, Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences, Russian Federation
Galina F. Balakina, Tuvinian Institute for Exploration of Natural Resources, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences, Russian Federation
Sholban V. Kara-ool, The Government of the Republic of Tuva, Russia
Olga M. Homushku, Tuvan State University, Russian Federation

SECTION OF CULTUROLOGY (CULTURAL STUDIES, ART HISTORY)

Valentina Yu. Suzukey, Tuvan Institute of Humanities and Applied Social and Economic Research, Russian Federation
Theodore Levin, Dartmouth College, United States

PHILOLOGY SECTION (LINGUISTICS, FOLKLORE, LITERARY STUDIES)

Kaadyr-ool A. Bicheldey, National Museum of the Republic of Tuva, Russian Federation
Lyudmila A. Shamina, Institute of Philology, Siberian branch, Russian Academy of Sciences, Russian Federation
Natalya N. Shirobokova, Institute of Philology, SB RAS, Russian Federation
Nina M. Kindikova, Gorno-Altay State University, Russian Federation
Mira V. Bavuu-Syuryun, Tuvan State University, Russian Federation

TECHNICAL GROUP

Alexander S. Papyn, Editor, Manager, Russian Federation
Vladimir S. Makarov, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Russian Federation

The New Research of Tuva welcomes contributions in Russian and English.
 The journal is published quarterly.

The journal is indexed in ERIH PLUS, RINTs, KiberLeninka, PKP Index, Google Scholar, DOAJ, Scopus.

Cover photo by Valery Balchy-ool (Russian Federation)

ISSN 2079-8482



Это произведение доступно по лицензии Creative Commons «Attribution-NonCommercial» («Атрибуция — Некоммерческое использование») 4.0 Всемирная.
 This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.



Тема выпуска

**Русский мир Тувы и старообрядчество
“енисейского меридиана”**

Ответственный редактор —
кандидат исторических наук

А. А. Стороженко

Тувинский государственный университет,
Российская Федерация

Theme of the issue

**The Russian world of Tuva and the Old Belief
along the ‘Yenisei meridian’**

Guest-edited by

Alena A. Storozhenko

Candidate of History,
Tuvan State University, Russia



DOI: 10.25178/nit.2019.1.1

Старообрядческие монастыри «енисейского меридиана» в XX веке: истоки, традиции и современное состояние*

Алена А. Стороженко

Тувинский государственный университет,
Российская Федерация



В статье анализируется роль старообрядческих монастырей в процессе складывания единого конфессионального пространства современных часовенных Красноярского края и Тувы. Исследуются направления и мотивы их миграционных маршрутов, особенности внутренней конфессиональной жизни и устройства старообрядческих монастырей как конфессиональных и хозяйственных центров. Источниковой базой исследования стали воспоминания очевидцев событий и свидетельства информантов, а также документы из Государственного архива Республики Тыва.

Делается краткий обзор расселения старообрядцев в XX в. на территориях южной Сибири. Рассматриваются традиции устройства енисейских старообрядческих монастырей в XX веке.

Конфессиональное пространство часовенных не знает других границ, кроме сакральных. Собор там, где есть «свои» люди, родственники, единоверцы. Несмотря на кажущуюся разрозненность и удаленность их поселений, связи между ними никогда не разрываются. Дубчесские монастыри не переставали быть духовными центрами не только для округи, но и всего социума часовенных в мире, включая тувинских.

Потребность у часовенных в сохранении общего конфессионального пространства, сохранившееся совместное соборное обсуждение вызовов времени, поддержка чистоты конфессиональных брачных связей и, как следствие, сохранение семьи, общины, заинтересованной в существовании скитов как идеологических и духовных центров — все это позволяет надеяться на дальнейшее развитие скитской традиции и даже, возможно, возрождение ее в Туве в обозримом будущем.

Ключевые слова: Тува; история Тувы; Красноярский край; енисейский меридиан; старообрядчество; история старообрядчества; Дубчес; часовенные; монастырь; скит; конфессиональное пространство

* Выполнено при поддержке РФФИ (проект «Енисейский меридиан» старообрядчества: сохранение и развитие традиции в условиях таёжных скитов и деревень», грант № 18-09-00723).



Для цитирования:

Стороженко А. А. Старообрядческие монастыри «енисейского меридиана» в XX веке: истоки, традиции и современное состояние [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/826> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.1.1



Стороженко Алена Александровна — кандидат исторических наук, доцент кафедры отечественной истории Тувинского государственного университета. Адрес: 667000, Россия, г. Кызыл, ул. Ленина, д. 36, каб. 116а. Тел.: +7 (394) 222-238-38. Эл. адрес: alstorozhenko@yandex.ru ORCID: 0000-0001-9986-8966

Storozhenko Alena Aleksandrovna, Candidate of History, Associate Professor, Department of Russian History, Tuvan State University. Postal address: 36 Lenin St., Kyzyl, 667000 Russia. Tel.: +7 (394) 222-238-38. E-mail: alstorozhenko@yandex.ru ORCID: 0000-0001-9986-8966



Old Belief monasteries of the «Yenisei meridian» in the 20th century: origins, traditions and current state*

Alena A. Storozhenko

Tuvan State University, Russian Federation

The article analyzes the role of Old Belief monasteries in the rise of a universal confessional space of contemporary Chasovennye («chapel-goers» or «chapel people», a non-priestly faction among Old Believers) in the Krasnoyarsk oblast and Tuva. Also explored are the trends and motives of their migration routes, peculiarities of the religious life within their communities and the structure of Old Belief monasteries as religious and economic centers. The source base of the study includes eyewitnesses' recollections and testimonies from other informants, as well as documents from the state archive of the Republic of Tuva.

The article is complemented with a brief review of the settlement of Old Believers throughout southern Siberia in the 20th century. The traditions of spiritual and economic life in Old Belief monasteries along the Yenisei in the 20th century receive special treatment.

The confessional space of the Chasovennye knows no other boundaries than the sacred. The Council (sobor) appears where the community's «own» people are, such as relatives or co-religionists. Despite the seeming fragmentation and remoteness of their settlements, the ties between them never break. Dubches monasteries never ceased to be spiritual centers for both its immediate neighborhood and the whole community of the Chasovennye in the world, including Tuva.

The need for the community to preserve the common confessional space, the still-practiced joint discussion of the challenges of the time, the support for the purity of marriage ties and, as a consequence, the preservation of the family and the community in need of the monasteries as its ideological and spiritual centers — all of these hold out our hope in the future of the skete tradition and even, perhaps, in its revival in Tuva in the foreseeable future.

Keywords: *Tuva; Tuvan history; Krasnoyarsk oblast; «Yenisei meridian»; Old Belief; Old Believers' history; Dubches; Chasovennye; monastery; skete; confessional space*

*Supported by RFBR, project no 18-09-00723 "The Yenisei Meridian" of the old believers: the preservation and development of traditions in taiga monasteries and villages.



For citation:

Storozhenko A. A. Old Belief monasteries of the «Yenisei meridian» in the 20th century: origins, traditions and current state. *The New Research of Tuva*, 2019, no. 1 [on-line] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/826> (accessed: ...). DOI: 10.25178/nit.2019.1.1

Введение

Старообрядцы появились в Сибири практически сразу же после раскола православной церкви в XVII веке и быстро стали явлением повсеместным, распространившись почти по всей территории Сибири, как западной, так и восточной.

Достаточный миграционный потенциал им позволил стать тем маховым механизмом, который продвинул русскую землепроходческую колонизацию в самые отдаленные сибирские окраины. Уже в XVIII в. в зонах первичного освоения формируется система старообрядческих скитов и по мере «обрастания» крестьянскими заимками, постепенно превращающимися в деревни, продвигается в новый очаг колонизации (Мамсик, 1989: 30). Эта тенденция четко прослеживается в Зауралье, на Алтае, в Туве и является преобладающей вплоть до начала



XX века. Старообрядческие скиты и монастыри постепенно продвигаются вместе с крестьянскими поселениями по всей Сибири и за границу России, в частности в Туву, до 1944 г. являвшейся самостоятельным государством.

Целью настоящей статьи является выявление роли старообрядческих монастырей в процессе складывания единого конфессионального пространства современных часовенных в XXI веке. Исследуются направления и мотивы их миграционных маршрутов, особенности внутренней конфессиональной жизни и устройства старообрядческих монастырей как конфессиональных и хозяйственных центров. Территориально «енисейский меридиан», включающий в себя Красноярский край и Туву, определен как достаточная исследовательская площадка, учитывая генетическое единство конфессиональных корней насельников скитов на всей его протяженности.

В основу источниковой базы статьи легли воспоминания очевидцев событий и свидетельства информантов, имеющих достаточный жизненный опыт, чья осведомленность, включенность в конфессиональный социум обладают несомненным эвристическим потенциалом, вызывают доверие. Их подробные воспоминания, записанные автором в ходе полевых сезонов 2016, 2017 и 2018 гг. в Верховьях Малого Енисея, позволяют глубже понять особенности конфессионального поведения старообрядцев, уточнить особенности скитской жизни послушниц и монахинь старообрядческих скитов «енисейского меридиана» и частично восстановить судьбы скитников после разгрома 1951 г. В фонде 123 Государственного архива Республики Тыва отложились «Посемейные списки русского населения Урянхайского края», прошения о заселении, позволившие автору реконструировать поселенческую структуру Тувы во второй половине XIX — начале XX вв., определить сроки и размещение населенных пунктов, основанных старообрядцами, уточнить хронологические рамки процесса заселения.

Обзор научной литературы

Изучение миграционного движения населения есть изучение истории края и всегда было в центре внимания исследователей. Несмотря на превалировавший в советской историографии макроподход к изучению переселения и хозяйственного освоения Сибири, прежде всего как явлению социально-экономического плана, уже в 1989 г. в трудах Т. С. Мамсик было апробировано изучение микропроцессов хозяйственного, социально-экономического, культурно-исторического планов (Мамсик, 1989: 3–4) именно на примере скитской организации старообрядцев.

Благодаря многолетним исследованиям Н. Н. Покровского и Н. Д. Зольниковой заложена методологическая основа изучения и в целом рассмотрены процессы складывания сети старообрядческих скитов и поселений в Красноярском крае и в Туве в середине XX века (Покровский, 1991; Покровский, 1992). На основе анализа Урало-Сибирского патерика¹ восстановлены основные направления миграций уральских часовенных и их скитов в конце XIX века, приведшие их сначала в 1892 году на р. Чулым, а затем в 1917 г. — в Колыванскую тайгу на границу современных Томской и Новосибирской областей (Зольникова, 1998: 176) и одновременно — в Туву, куда переместился осколок скита о. Нифонта, во главе с о. Игнатием (Покровский, Зольникова, 2002: 29).

При этом практически не раскрытыми остались особенности скитской жизни насельниц и монахинь старообрядческих скитов «енисейского меридиана» и совершенно не реконструирована дальнейшая история обитателей дубческих скитов после разгрома 1951 г. Хотя эта «дубчесская выгонка» по масштабам, исторической значимости достойна такого же подробного научного осмысления как знаменитая ветковская выгонка 1764 г.

¹ Урало-Сибирский патерик — обширное историко-агиографическое сочинение, созданное в конце 1940-х — начале 1990-х гг. в крупнейшем на востоке России старообрядческом часовенном согласии. Его основу составили сочинения староверов XVIII–XIX вв. по истории конфессии, записи устных преданий, авторские тексты составителей патерика — крестьянских писателей (Журавель, 2013: 58).



Позитивистская методология изучения переселений, в том числе конфессиональных, ограничивавшаяся анализом факторов и причин переселения, их показателей и условий, на современном этапе не раскрывает историю «человека культурного». Конфессиональная миграция как особый вид пространственного перемещения населения нашла свое отражение в трудах Е. Е. Дутчак. Очевидно, что назрела необходимость смены или как минимум смены уточнения категориального аппарата и создания модели конфессиональной миграции, которая бы системно представляла субъективные предпосылки и объективные условия, позволявшие человеку сначала оставить знакомые и родные места, а потом считать свое переселение состоявшимся и ненапрасным (Дутчак, 2007: 23; 2006: 81–94).

Начатое детальное и подробное изучение истории старообрядчества в Туве в последнее время (Татаринцева, 2006; Татаринцева, Стороженко, 2015; Стороженко, 2015), ряд совершенных комплексных экспедиций, вместе с тем, вызвали к жизни ряд вопросов, связанных с пониманием особенностей его внутренней конфессиональной жизни. Свидетельств или архивных документов, проливающих свет на эту проблему, к настоящему времени не обнаружено, в связи с чем приходится использовать сравнительный метод, совмещенный с методом реконструкции.

Особенно нуждаются в пересмотре и уточнении вопросы, связанные с перемещением конфессиональных центров, населения с ними связанного, формирования сакрального ландшафта. Такими авторитетными центрами стали, и в Туве, и в Сибири в целом старообрядческие скиты часовенного согласия, история которых насчитывает более ста лет (Стороженко, Татаринцева, 2016: 95).

Традиционное конфессиональное поведение старообрядцев часовенных

Исторически конфессиональная жизнь старообрядцев часовенного согласия осуществлялась и в мирском, и в монастырском вариантах. При этом формой монастырской организации были небольшие пустыни, для старообрядческой округи выполнявшие роль идеологических и культурных центров, приютов для вдов, сирот и стариков (Зольникова, 1998: 176).

Территориально в Туве скиты были расположены в долине Малого Енисея, выше по его течению начиная от места впадения в него р. Ужеп. Устья большинства всех мелких речек и ручьев, впадающих в Малый Енисей вплоть до так называемой «стрелки», там, где сливаются Балыктыг-Хем и Кызыл-Хем, стали тем удобным местом, где старообрядцы-часовенные основали еще в первой половине XX века немало пустынь и скитов. Одна из самых знаменитых скитниц — матушка Надежда (Михайлова) с сестрами матушкой Анафролией и матушкой Досифеей жили на Чендрактах. Немало отшельнических поселений было на Янзелях, Окчарах, Унжее, Мае, Мостах (Стороженко, Татаринцева, 2016: 95).

На рубеже 1930–1940-х годов в бассейне реки Дубчес (левого притока Енисея) на территории Красноярского края и соседней Томской области в результате многолетнего переселения уральских и западносибирских крестьян и скитников образовалась сеть мирских поселков и монастырей старообрядцев часовенного согласия. Глухие, таежные места стали удобным местом благодаря малонаселенности (даже коренное население — остяки здесь почти не проживали), отсутствию коллективизации, труднодоступности для представителей власти и вообще любых чужаков. До марта 1951 года здесь появлялись только редкие партии геологов, охотников. Операция по уничтожению дубчесских монастырей была, очевидно, тщательно спланирована, собраны сведения, нашлись и предатели — проводники, согласившиеся провести вооруженный отряд к месту расположения монастырей. Примечательно, что имена предателей известны участникам событий. История разгрома подробно восстановлена в трудах сибирских историков и здесь на ней останавливаться не стоит (Зольникова, 1998; Покровский, Зольникова, 2002).

После разгрома арестованные монахи, монахини и некоторые бельцы были осуждены и отправлены в лагеря ГУЛАГа в 1952 г. Некоторые из уцелевших после заключения и вывозки



на плотах из монастырей не сразу вернулись обратно, а 10 отпущенных в Ворогово послушниц остались в миру. Все вышли замуж, но вырастив детей, некоторые вернулись обратно и «накрылись». Скорее всего, к 1990 г. таких случаев было четыре. «На верхней обложке, находящейся у А. Г. Мурачева рукописи «Истории о Дупческих скитах», школьной тетрадке в «Добавлением», внизу рукой автора приписано: «...Ети были отпущены: Клавдия, Анфиса, Иустина, Алевтина, Евдокия, Манефа, Евстолия, Кира, Федосья, Домна, Ирина, Анфиса, Анна (4 матери накрытые)» (Мурачев, 1999: 287). Оставшиеся в «миру» сумели до конца жизни сохранить связи с монастырями. Испытания, выпавшие на их долю, не только не оттолкнули, но и укрепили в вере, «...только ценное и осталось, что все верующие по сей день» (там же: 287).

Среди отпущенных была ныне живущая в одном из старообрядческих поселков верховьев Малого Енисея в Туве Клавдия Ивановна, ставшая свидетельницей и участницей трагических переломных событий в истории сибирского старообрядчества середины XX столетия. Всю свою сознательную жизнь она прожила в старообрядческом селе в верховьях Малого Енисея, в Туве. Приехала в 1950-е гг. в дер. Бельбей Каа-Хемского района вместе с матерью, мужа нашла почти сразу же. Была снохой старообрядческого наставника в верховье, родила троих детей. На склоне лет попыталась жить в монастыре в Верховье Малого Енисея, но не смогла выдержать монашеского устава и через несколько месяцев вернулась обратно в поселок.

Скиты, будучи колонизационными форпостами, в своем постоянном перемещении не ставили задачу хозяйственного освоения территории, скорее это становилось следствием. Ведь бегство само по себе еще не являлось решающим фактором успешной колонизации (Мамсик, 1989: 26). В массе своей скитники были скорее малоимущими и не могли без помощи крестьян и промысловиков обеспечивать себя в полной мере. В условиях гонений скиты постоянно перемещались и само их существование «было тесно связано с мирской колонизацией, крестьянским побегом» (там же: 176–177).

Именно так возник монастырь матушки Флены, в который ушла малолетняя Клавдия Ивановна и где сформировалось ее конфессиональное сознание. Матушка Флина (по упоминанию в Патерике) или Флена (по упоминанию Клавдии Ивановны), в миру Шабаршина Татьяна Кондратьевна, из верхотурских крестьян. После гибели мужа на фронте и смерти ребенка в 1918 г. уходит в нижнетагильский скит матушки Александры и матушки Елисаветы на р. Лае. После смерти матушки Елисаветы в алтайском Ашпанаке «бысть во обители нестроение, а потом и конечное разорение, разошлись кто куда. ... Мать Флина с матерью Авсиянией уехали на Урал и там получили от некоего отца благословение на управление сестрами» (Урало-Сибирский патерик, 2014: 174). Около 1937 г., переехав в Томскую тайгу на заимку Кустовых, переместилась с ними на Безымянку, где и стала игуменьей примерно в 1938–1939 гг. (там же: 320).

Клавдия Ивановна была в числе тех, кто оказался в скиту матушки Флины в его бытность на Безымянке.

По ее словам, родилась она в Пермской губернии, «в с. Малая Уса, Усинского района, на Урале. Переехали в Томскую область. Мне было примерно 4 года. Начались притеснения, поэтому поехали от безбожной власти. Не давали молиться, креститься» (Полевые материалы автора — далее ПМА, 2016 г.).

Если Клавдия Ивановна родилась в 1926 г., значит, семья ее отца Сальникова и матери Кобелевой Агафьи Александровны переехала в Сибирь примерно в 1930 г., скорее всего спасаясь от коллективизации. Отец умер, когда матери было всего 38 лет. Жили сначала в п. Сушняки Тегульдетского района Томской области, пока не начались аресты. В семье было 9 детей (пятеро умерли, остались четыре дочери) и из них две ушли в монастырь — Клавдия и Иустина.

«В 12 лет я сама ушла в монастырь. К маминим знакомым. В школу неохота было ходить. Одну зиму успела походить в школу. Родители научили читать божественные книжки» (ПМА, 2016 г.).

Основываясь на материалах судебно-следственного дела 1951 г., Н. Д. Зольникова описала аналогичный случай с Елизаветой Глуховой (будущей матушкой Еванфией), племянницей



того самого И. И. Кустова, что пригласил на свою заимку на р. Чарус матушку Флену, приехавшую с Урала искать возможности возвращения к монашеской жизни. Ее мать «не желавшая, чтобы дочь посещала безбожную советскую школу, ходила в кино и проч., предпочла видеть ее монахиней и отправила в монастырь на р. Чарус» (Зольникова, 1998: 181). С малолетства дети жили в скитах, иногда несколько лет. Они «напитывались» духом веры, закрепляли основы полученного в семье конфессионального поведения. Авторитет монахинь, красота богослужения, даже внешнее одеяние — все привлекало молодых: «...как она оденут чин в праздник, тока смотреть на них» (ПМА, 2018 г.).

Вероятнее всего, у Клавдии Ивановны обстоятельства ухода были схожими — и среда, и мотивы, — все располагало к этому. И на Дубчес (духовный центр старообрядцев-беспоповцев часовенного согласия на реке Дубчес) Клавдия Ивановна шла вместе с сестрами и братом Глуховыми — Елизаветой (будущая матушка Еванфия), Татьяной (будущая матушка Трифена) и Макарием (будущий отец Михаил). Также с ними еще был один мирский крестьянин Онисим Катаев.

Мотивация дальнейшего перемещения монастыря на Дубчес проста и в тоже время показательна сила авторитета монахов над послушниками:

«Молодых заберут, надо уходить дальше в тайгу и наши отцы, матушки отправили нас молодых. Это не родители, это из монастыря меня отправили. Тут уж не родители руководили нами» (ПМА, 2018 г.).

Уход в монастырь-скит не был в Верховье явлением чем-то необычным. Напротив, это было заветное желание многих «мирских», хотя далеко не всегда осуществимое. По убеждению старообрядцев, в монахи можно уходить только в том случае, «когда в мирской жизни тебя уже ничего не держит». Как говорят они сами, «в монашки можно пойти только тогда, когда ты свободна от мирских обязанностей, когда тобой никто не нуждается и ты ни о ком не думаешь» (Стороженко, Татаринцева, 2016: 95).

Воспоминания Клавдии Ивановны сходятся с текстом патерика, что скит матушки Флены до 1945 г. был на Безымянке (Урало-Сибирский патерик, 2014: 174). Она подтверждает:

«Сначала я жила в монастыре в Томской области, рядом с Енисейском. Там близко мир. Людей вывозили... Не все сразу на Дубчесе. Здесь по Безымянке мы жили первый год на етих, на свободных местах. Хоть чо где бери. Там я уже забыла, сколь годов мы жили. Ну не больше годов, может 6-7» (ПМА, 2016 г.).

Трудно добирались на Дубчес. Бывшая послушница вспоминает:

«Шли мы туда на Дубчес молодые. Нас шесть человек шло, потому что по реке нельзя было. Стояли там какие-то рабочие люди, лес плавил, что стража была, на Дубчес по реке не проедешь. А нас молодых отправили. Нас вот троих, три мужчины и нас трех девушек женщин. Пешком мы шли шесть недель шли, а он, путеводитель Александр Григорьевич заблудился по рекам, по карте почему-то ошибился. Если бы он не ошибился, мы бы быстрее пришли, а мы долго неправильно шли и вот шесть недель шли по тайге. С июня по август» (ПМА, 2016 г.).

Путь лежал с Сыма на Дубчес, лодки для переправы делали на месте. Добрались до заимки Иерона Алексеевича Потанина, а дальше уже путь по тайге стал понятен. Эта заимка была одним из тех форпостов, которые служили скитам «связниками» с внешним миром: доставляли едущих в скиты, провожали уезжавших оттуда, сопровождали грузы (Зольникова, 1998: 188). Вероятно, переселялись по несколько партий.

По приезду на Дубчес послушников определили в скит матушки Еванфии (Осиповой). Жившая там матушка Максимила была как родная мать, учила, наставляла. Через год приехала матушка Флина и Клавдия Ивановна с сестрами Глуховыми перешла к ней. Начавшаяся скитская жизнь, обусловленная религиозным воспитанием и сознанием, по ее признанию не была легкой, но и другой модели жизнеустройства молодая девушка не представляла.



Жизнь в пустыне требует подвижничества и каждодневного труда, а для мирских — это пример для подражания, поэтому многие глубоко верующие староверы стремятся следовать правилам монашеской жизни, не будучи монахами. Отсюда и популярность одиноких отшельнических поселений. Подобные заимки — одиночные или малодворные поселения в таежной глуши продолжают существовать и в наши дни в верховьях Малого Енисея (Стороженко, Татаринцева, 2016: 96).

Традиции устройства енисейских старообрядческих монастырей в XX веке

Старообрядческие скиты и монастыри как модели пустынножительного бытия фиксируются в сибирском делопроизводстве еще в XVIII веке, являя собой пример не только развития христианской иноческой традиции, но и создания совершенно особой, фронтальной, модели жизнеустройства (Мамсик, 1989: 31; Дутчак, 2011: 951). В ходе освоения новых территорий, старообрядческая эсхатология стала смысловым ядром пустынножительства как культурной ценности и колонизации как конфессионально-обоснованного вида деятельности, обеспечивала осмысление происходящего и отбор актуальных поведенческих образцов (Дутчак, 2011: 951).

Верховье Малого Енисея как наиболее подходящее место для устройства и мирских поселений и монастырей было известно старообрядцам еще в конце XIX века. Достоверно известно, что в 60-е годы XIX века мирские заимки, хоть и сезонные, усинских староверов здесь уже существовали (ГА РТ. Ф. 123, оп. 2. д. 4; Стороженко, 2004: 16). Места по Дубчесу и другим притокам Енисея (Подкаменной и Нижней Тунгуске) и дальше до Северного Ледовитого океана также давно были освоены и не только староверами. Попыток заселиться долгое время здесь практически не было, учитывая труднодоступность и удаленность от основных транспортных магистралей, которыми в этом суровом краю служили реки и речушки. Собственно дорог здесь нет и до сих пор, что и позволяет староверам сохранять свои поселения конфессионально нетронутыми. Разведки шли долго, староверы с помощью крестьян-охотников и промысловиков собирали сведения о возможности основать поселения, скиты, монастыри. Переселялись с большими трудностями, подготавливали места для женских скитов, которые самостоятельно не смогли бы выжить, особенно на первых порах. Приходилось расчищать землю, сначала для построек, потом под пашню, корчевать и пилить лес, строить кельи, хозяйственные постройки — все это вручную.

Клавдия Ивановна отмечает: «Мы пришли на готовое...», монастыри были уже построены (ПМА, 2016 г.).

«И тут были три обители на разных местах на притоках Дупчеса с правой стороны: на Малом Тогульчесе обитель матери Тавифы, на Дунчесе матери Валентины, а матери Флины — на острове версты три от обители матери Тавифы» (Урало-Сибирский патерик, 2014: 174).

Здесь свидетельства Клавдии Ивановны расходятся с текстом патерика. Она указывает, что монастырь матушки Флены не был на острове, он был далеко от реки. Дальнейшие исследования и полевые выезды, надеемся, позволят уточнить расположение скитов.

Игуменья управляли духовными делами. Подигуменья налаживала хозяйственное обустройство. Очень скоро такой подигуменьей в скиту Флены стала Елизавета Глухова, накрытая (принявшая монашеский постриг) как матушка Еванфия. Жили семьей, «мы между собою все одинаковы были». На каждую работу матушки и послушницы получали благословение. «Не только на каждую работу, на каждую секунду, чтобы она матушка знала куда идешь» (ПМА, 2018 г.).

Монастыри были немногочисленные.

«Тогда по десятку людей было в монастырях... Жили одной семьей» (ПМА, 2018 г.).

Не успели разрастись, настигло разорение.

В келье жили «...человек до десятка. Нас больше не было. И шибко мы были дружно жили. Ись



нечего путем было. И никогда мы ничо не обиделись. Работали и работали» (ПМА, 2018 г.). Отдыхали только ночью.

«На нас никакo правило большое не давали. Мы рабочие люди, молодые. День работам, ночь спим без заботы. Утро стает, опять помолишься и тебе работу дадут, а ты работай» (ПМА, 2018 г.).

На молитве белицы не стояли, только монахини, надо было работать.

Послушницы выполняли все хозяйственные и тяжелые в том числе, работы: пилили ручными пилами лес, сеяли хлеб, ухаживали за огородом, ловили рыбу, лен сеяли и мяли, ткани полотно на кроснах. Собой из мира привезли только самые необходимые инструменты: пилы, лопаты, топоры, приходилось землю копать и мотыгами.

Мяса не было, скота не держали и на охоту не ходили.

«Накрытому человеку мышшь нельзя убить, не то, что зверя. Такой закон» (ПМА, 2018 г.).

Рыба в реке была, но немного.

«Ловили рыбу на “морду”¹, особенно зимой в проруби. За один раз ловили от 5 до 10 кг. хариусов. Но соли то не было. А без соли то немного поешь» (ПМА, 2018 г.).

Ели рыбу больше в пост.

Тяжелый, изнурительный труд позволял выжить, прокормиться, не больше. Закономерный интерес современного горожанина о скуке или возможном детском желании попеть и поиграть был встречен искренним недоумением:

«Какая ты смешная. Прямо вот куда смешней того. Ты зачем шла? Еслиф пришла за этим, и человек напитанный этим, вот человеку говорят ты сам себе, еслиф тебе это надо то живи где тебе нужно».

Полуголодное существование не располагало к веселью, но и не приводило к унынию.

«Мы то полуголодные чо. Нам не до пения было... Исть то нечего было. Сколь посеем — то не вырастет, то застынет...оставят на семена, нигде не возьмешь. Не запоешь. Кое-как жили, но не умирали. От голода никто не умер... Жили без соли. Сколько завезли соли — всю съели. И жили без соли. И без хлеба путем. Как заехали, сколько продуктов привезли, пшеницы или чо там, так с этим и жили» (ПМА, 2018 г.).

Верхнеенисейские скиты не представляли собой какого-либо исключительного явления. Они так же, как и в других местах старообрядческого расселения, были тесно связаны духовными и родственными узами с остальной округой. Большинство из них было трудно заметить со стороны реки, они были надежно укрыты, по-хозяйски обустроены. Старообрядцы ближайших мирских поселений так или иначе были включены в их хозяйственную жизнь, регулярно помогали продуктами. Хотя в основном скитская жизнь рассчитана на самообеспечение, отшельник должен кормиться плодами рук своих, однако таежному скиту в условиях сурового сибирского климата и престарелого в основном контингента обитателей трудно выжить абсолютно самостоятельно, без поддержки сельской округи (Стороженко, Татаринцева, 2016: 95).

Попыток уйти из монастыря никто не предпринимал и в силу вполне практических соображений, и по вполне осознаваемым профессиональным мотивам.

«Куда мы пойдём умирать, это же нельзя. Если мы пойдём самовольно умирать. Примерно вот придумали бежать оттуда без благословения. Если бы умерли, мы бы погибли и не было бы никакого царствия небесного. Только мука вечная. Мы куда побежим? Мы же этим напитаны были. Если вы пойдете без благословения, и что с вами случится, все — вы пропали. Вот и все вот этим напитаны были» (ПМА, 2018 г.).

¹ Морда — рыболовная снасть, известная с глубокой древности у народов, ведущих традиционный образ жизни. Предназначена для ловли рыбы в реках у самого берега.



Изоляция скитов была вполне осознанной стратегией сохранения конфессиональной чистоты. «Тогда в мир не ездили. Ни мир к нам, ни мы в мир. Никто никуда. Так и жили» (ПМА, 2018 г.). Молитва и труд — неизменные ценности, главные постулаты. Но на молитве послушники долго не стояли, только в воскресенье, считая службу 5-7 часов недолгой — «От этого не умрешь».

Граница сакрального и мирского мира у часовенных с одной стороны, условная, а с другой — достаточно жесткая (Покровский, 1975: 29). По приходу в монастырь «христианские» послушники и послушницы отправлялись на покаяние к о. Антонию. Клавдия Ивановна подчеркивала: «В скиту не говорят — “живем”, говорят — “гостим”, “приехали в гости”. Даже по 10–15 лет» (ПМА, 2016 г.).

Во время разгрома 1951 г. скит матушки Флены со всеми иконами, богослужебными книгами, утварью сожгли дотла. Всех членов ее духовной семьи привезли в скит отца Антония и отправили дальше со всеми арестованными на плотках до Енисея. Для бывшей послушницы, которая была «там (в скитах. — А. С.) все равно малый младенец. Вставай, утром ни чо не знаешь, чо тебе скажут» (ПМА, 2018), началась обычная мирская жизнь. Вырастила детей и внуков, похоронила мужа. Ее сестры — Лида, Иустина и Любовь также вышли замуж, родили детей. Дети и внуки Лиды живут в Верховье в Туве. Иустина и Любовь, похоронив мужей и поставив на ноги детей, ушли обратно в монастырь на Дубчес. Правда, накрыться до сих пор так и не решились — «ответственность то это знаиш кака» (ПМА, 2018).

После освобождения в 1954 г. бывшие обитатели скитов разъехались по Сибири и скиты черноризцев Верховьев Малого Енисея рассматривались как возможный вариант возрождения обителей. Но последователи помнили завет о. Симеона — «...если кто уцелеет, возвращайтесь на Дубчес. Везде широко, здесь — в самый раз». Вернулись только накрытые молодые «ради нужды великой. Они погибнут в миру. Мирской жизнью начнут жить — и погибнут» (ПМА, 2016). Некоторые молодые матушки сожалели, что их так рано накрыли и им пришлось вернуться.

Сумевшие сбежать с плотов несколько человек, в том числе и Афанасий Герасимович Мурачев, почти сразу же стали восстанавливать и инфраструктуру скитов и книжность. В этом, возможно, заключается одна из причин сохранения за дубчесскими монастырями лидерской позиции среди прочих религиозных центров часовенных «пострадавших за веру». В 2010 г. сохранившиеся женские монастыри в Туве были вывезены отцом Сергием на Дубчес вместе со всей утварью, а также книгами, иконами. В настоящее время в Туве осталась одна матушка Авсияния, которая не пожелала уезжать.

Дубчесские монастыри практически не переставали быть духовными центрами не только для округа, но и всего социума часовенных в мире, включая тувинских. После разгрома для послушников бывших скитов не возникло ситуации неприкаянности. Они быстро разыскали своих родственников или подались в другие тайные поселения. Клавдия Ивановна уехала к матери, устроилась работать уборщицей в обычную среднюю школу в Ворогово. Семья очень быстро предпочла уехать в надежные поселения в Туву, в которых никто не стал задавать лишних вопросов, ведь переселялись хоть и к негласным, но к «своим». Среди единоверцев навсегда закрепилось о Клавдии Ивановне — «Она же с Дубчеса. Как раз там была». Это означает, что люди знают о ее пребывании в скитах до разгрома, уважают до сих пор, приходят за советом.

Заключение

Конфессиональное пространство часовенных не знает других границ, кроме сакральных. Собор там, где есть «свои» люди, родственники, единоверцы. Несмотря на кажущуюся разрозненность и удаленность их поселений, связи между ними никогда не разрываются. С начала XX столетия можно с уверенностью говорить о складывании единого конфессионального пространства часовенного согласия в Сибири, включившего в себя практически всю ее освоенную часть, но преимущественно территорию Тувы и Красноярского края.



Потребность верующих «спасаться», желание уйти от коллективизации и других пагубных для души мирских явлений (светской школы, переписи, паспортизации, гражданской регистрации брака) приводили, несмотря на очевидные трудности и опасности, в движение непрерывный механизм старообрядческой конфессиональной миграции на огромных просторах Сибири в XX веке. Его инерция продолжается, находя выражение в новых запретах — неприятие банковских карт, штрих-кода, мобильных телефонов, идеи чипирования (Проект документа ... , 2012: Электр. ресурс).

Потребность у часовенных в сохранении общего конфессионального пространства, сохранившееся совместное соборное обсуждение вызовов времени, поддержка чистоты конфессиональных брачных связей и, как следствие, сохранение семьи, общины, заинтересованной в существовании скитов как идеологических и духовных центров позволяет надеяться на дальнейшее развитие скитской традиции и даже, возможно, возрождение ее в Туве в обозримом будущем.

Конфессиональные связи часовенных убедительно прослеживаются именно на примере истории их скитской организации, родственно-землячески тесно связанной с мирской, крестьянской округой. Случайные люди в этой среде явление редкое. Соблюдение конфессиональной чистоты является важнейшей мировоззренческой установкой и одновременно залогом сохранения общины.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Дутчак, Е. Е. (2006) Путь в Беловодье (к вопросу о современных возможностях и перспективах изучения конфессиональных миграций) // Вестник РУДН. Серия История России. № 1 (6). С. 81–84.

Дутчак, Е. Е. (2007) Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX — начало XXI в.) / под ред. В. В. Керова. Томск: Изд-во Томского университета. 414 с.

Дутчак, Е. Е. (2011) Скитская колонизация Западной Сибири: общее и особенное // Книга и литература в культурном пространстве эпох (XI–XX века): сб. науч. статей / сост. и отв. ред. О. Н. Фокина, В. Н. Алексеев. Новосибирск: РИО ГПНТБ СО РАН. (Серия «Книга и литература»). 1056 с. С. 949–961.

Журавель, О. Д. (2013) Предисловия в старообрядческой рукописной традиции // Гуманитарные науки в Сибири. № 4. С. 57–62.

Зольникова, Н. Д. (1998) Урало-сибирские староверы в первой половине XX.: Древние традиции в советское время // История русской духовной культуры в рукописном наследии XVI–XX вв. / отв. ред. Е. К. Ромодановская. Новосибирск: Наука; Научно-издательский центр ОИГТС СО РАН. 316 с. (Археография и источниковедение Сибири. Вып. 18). С. 174–191.

Мамсик, Т. С. (1989) Хозяйственное освоение Южной Сибири: Механизмы формирования и функционирования агропромышленной структуры. Новосибирск: Наука. 240 с.

Мурачев, А. Г. (1999) История о Дупчском ските // Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. / под ред. Н. Н. Покровского. Новосибирск: Сибирский хронограф. 799 с. С. 289–292.

Покровский, Н. Н. (1975) Крестьянский побег и традиции пустынножительства в Сибири XVIII в. // Крестьянство Сибири XVIII — начала XX вв.: Классовая борьба, общественное сознание и культура / отв. редактор Л. М. Горюшкин. Новосибирск: Наука. 219 с. С. 19–49.

Покровский, Н. Н. (1991) За страницей «Архипелага ГУЛАГ» // Новый мир. № 9. С. 77–90.

Покровский, Н. Н. (1992) Скитские биографии // Новый мир. № 8. С. 194–210.

Покровский, Н. Н., Зольникова, Н. Д. (2002) Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М.: Памятники исторической мысли. 471 с.



Проект документа «О позиции Церкви в связи с появлением и перспективами развития новых технологий идентификации личности» (2012) [Электронный ресурс] // Русская православная церковь. 30 мая. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2255365.html> (дата обращения: 10.10.2018).

Стороженко, А. А. (2004) Старообрядчество Тувы во второй половине XIX — первой четверти XX в. : автореф. дисс. ... к. и. н. Красноярск. 26 с.

Стороженко, А. А. (2015) Конфессиональные миграции старообрядцев как канал межкультурного взаимодействия в Центральной Азии в XIX– начале XX в. // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: Материалы VI Международной научно-практической конференции / науч. ред. А. П. Майоров, отв. ред. С. В. Васильева. Улан-Удэ : Изд-во Бурятского гос. ун-та. 392 с. С. 130–136.

Стороженко, А. А., Татаринцева, М. П. (2016) Верхнеенисейские старообрядческие скиты в Туве: историческая реконструкция // Научные труды Тувинского государственного университета. Материалы ежегодной научно-практической конференции преподавателей, сотрудников и аспирантов ТувГУ, посвященной 65-летию юбилею высшего педагогического образования в Туве и 95-летию становления Тувинской народной республики / отв. ред. У. В. Ондар. Кызыл : ФГБОУ ВО «Тувинский государственный университет». 228 с. С. 95–96.

Татаринцева, М. П., Стороженко, А. А. (2015) Старообрядцы Тувы: ретроспектива и современность. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing. 137 с.

Татаринцева, М. П. (2006) Старообрядцы в Туве: историко-этнографический очерк. Новосибирск : Наука. 216 с.

Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии (2014) : в 3 т. / отв. ред. Н. Н. Покровский. М. : Языки славянской культуры. Кн. 1 (Т. 1–2). 464 с.

Дата поступления: 15.10.2018 г.

REFERENCES

Dutchak, E. E. (2006) Put' v Belovod'e (k voprosu o sovremennykh vozmozhnostiakh i perspektivakh izucheniia konfessional'nykh migratsii) [The way to Belovodye: On current opportunities and prospects of studying religiously motivated migrations]. *Vestnik RUDN. Seriya Istorii Rossii*, no. 1 (6), pp. 81–84. (In Russ.).

Dutchak, E. E. (2007) *Iz «Vavilona» v «Belovod'e» : adaptatsionnye vozmozhnosti taezhnykh obshchin staroverov-strannikov (vtoraia polovina XIX — nachalo XXI v.)* [From “Babylon” to “Belovodye”: adaptation opportunities in taiga communities of Old Believer Wanderers from the second half of the 19th to early 21st century] / ed. by V. V. Kerova. Tomsk, Izd-vo Tomskogo universiteta. 414 p. (In Russ.).

Dutchak, E. E. (2011) Skitskaia kolonizatsiia Zapadnoi Sibiri : obshchee i osobnoe [Skete colonization of Western Siberia: the universal and the specific]. In: *Kniga i literatura v kul'turnom prostranstve epokh (XI–XX veka)* [Book and literature in the cultural space of 11th -20th centuries] : a collection of articles / comp. and ed. by O. N. Fokina and V. N. Alekseev. Novosibirsk, RIO GPNTB SO RAN. (Issue «Book and Literature»). 1056 p. Pp. 949–961. (In Russ.).

Zhuravel', O. D. (2013) Predisloviia v staroobriadcheskoi rukopisnoi traditsii [Preface to the manuscript tradition of Old Believers]. *Gumanitarnye nauki v Sibiri*, no. 4, pp. 57–62. (In Russ.).

Zol'nikova, N. D. (1998) Uralo-sibirskie starovery v pervoi polovine XX.: Drevnie traditsii v sovetskoe vremia [The Ural-Siberian Old Believers in the first half of 20th century: Old traditions in Soviet times]. In: *Istoriiia russkoi dukhovnoi kul'tury v rukopisnom nasledii XVI–XX vv.* [History of Russian spiritual culture in the manuscript heritage of 16th - 20th centuries] / ed. by E. K. Romodanovskaia. Novosibirsk, Nauka; Nauchno-izdatel'skii tsentr OIGGS SO RAN. 316 p. (Arkhеografia i istochnikovedenie Sibiri. Vol. 18). Pp. 174–191. (In Russ.).



Mamsik, T. S. (1989) *Khoziaistvennoe osvoenie Iuzhnoi Sibiri: Mekhanizmy formirovaniia i funktsionirovaniia agropromyslovoi struktury* [Economic development of southern Siberia: Mechanisms of formation and functioning of agricultural system]. Novosibirsk, Nauka. 240 p. (In Russ.).

Murachev, A. G. (1999) *Istoriia o Dupcheskom skite* [The Story of the skit Duphaston]. In: *Dukhovnaia literatura staroverov Vostoka Rossii XVIII–XX vv.* [Spiritual literature of the Old Believers in Eastern Russia in the 18th–20th centuries] / ed. by N. N. Pokrovskii. Novosibirsk, Sibirskii khronograf. 799 p. Pp. 289–292. (In Russ.).

Pokrovskii, N. N. (1975) *Krest'ianskii pobeg i traditsii pustynnozhitel'stva v Sibiri XVIII v.* [Runaway peasants and the tradition of living in the wilderness in 18th century Siberia]. In: *Krest'ianstvo Sibiri XVIII – nachala XX vv. : Klassovaia bor'ba, obshchestvennoe soznanie i kul'tura* [The Peasantry of Siberia from the 18th to early 20th century: Class struggle, social consciousness and culture] / ed. by L. M. Goriushkin. Novosibirsk, Nauka. 219 p. Pp. 19–49. (In Russ.).

Pokrovskii, N. N. (1991) *Za stranitsej «Arhipelaga GULAG»* [Behind the pages of the GULAG Archipelago]. *Novyi mir*, no. 9, pp. 77–90. (In Russ.).

Pokrovskii, N. N. (1992) *Skitskie biografii* [Skete biographies]. *Novyi mir*, no. 8, pp. 194–210. (In Russ.).

Pokrovskii, N. N. and Zol'nikova, N. D. (2002) *Starovery-chasovennye na vostoce Rossii v XVIII–XX vv. : Problemy tvorchestva i obshchestvennogo soznaniia* [The 'chapel-going' Old Believers in the East of Russia in 18th –20th centuries: creativity and social consciousness]. Moscow, Pamiatniki istoricheskoi mysli. 471 p. (In Russ.).

Proekt dokumenta «O pozitsii Tserkvi v sviazi s poiavleniem i perspektivami razvitiia novykh tekhnologii identifikatsii lichnosti» (2012) [Draft document “On the position of the Church in connection with the emergence and prospects for the development of new technologies for identification of personality”]. *Russkaia pravoslavnaia tserkov'*, May 30 [online] Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2255365.html> (access date: 10.10.2018). (In Russ.).

Storozhenko, A. A. (2004) *Staroobriadchestvo Tuvy vo vtoroi polovine XIX – pervoi chetverti XX v.* [Old Believers of Tuva from the second half of 19th to the first quarter of 20th century]: Thesis of Diss.... Candidate of History. Krasnoiarsk. 26 p. (In Russ.).

Storozhenko, A. A. (2015) *Konfessional'nye migratsii staroobriadtsev kak kanal mezhkul'turnogo vzaimodeistviia v Tsentral'noi Azii v XIX– nachale KhKh v.* [Confessional migrations of Old Believers as a channel of intercultural interaction in 19th – early 20th century Central Asia]. In: *Staroobriadchestvo: istoriia i sovremennost', mestnye traditsii, russkie i zarubezhnye sviazi* [Old Belief: history and modernity, local traditions, Russian and foreign relations] : Proceedings of the 6th international conference / ed. by A. P. Maiorov and S. V. Vasil'ev. Ulan-Ude, Izd-vo Buriatskogo gos. un-ta. 392 p. Pp. 130–136. (In Russ.).

Storozhenko, A. A. and Tatarintseva, M. P. (2016) *Verkhneeniseiskie staroobriadcheskie skity v Tuve: istoricheskaia rekonstruktsiia* [Upper Yenisei Old Believers' monasteries in Tuva: a historical reconstruction]. In: *Nauchnye trudy Tuvinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Research papers of Tuvan State University] : proceedings of the annual research conference of teachers, staff, and graduate students of TuvGU, dedicated to the 65th anniversary of higher pedagogical education in the Republic of Tuva and the 95th anniversary of the formation of the People's Republic of Tuva / ed. by U. V. Ondar. Kyzyl, FGBOU VO Tuvinskii gosudarstvennyi universitet. 228 p. Pp. 95–96. (In Russ.).

Tatarintseva, M. P. and Storozhenko, A. A. (2015) *Staroobriadtsy Tuvy: retrospektiva i sovremennost'* [Old Believers of Tuva: retrospective and modernity]. Saarbrücken, Lambert Academic Publishing. 137 p. (In Russ.).

Tatarintseva, M. P. (2006) *Staroobriadtsy v Tuve: istoriko-etnograficheskii ocherk* [Old Believers in Tuva: a historical and ethnographic essay]. Novosibirsk, Nauka. 216 p. (In Russ.).

Uralo-Sibirskii paterik [Ural-Siberian Patericon]: texts and comments (2014) : in 3 vols. / ed. by N. N. Pokrovskii. Moscow, Iazyki slavianskoi kul'tury. Book 1 (Vol. 1–2). 464 p. (In Russ.).

Submission date: 15.10.2018.



DOI: 10.25178/nit.2019.1.2

Общины евангельских христиан-баптистов в Тувинской Народной Республике (1926–1932 гг.)

Николай М. Моллеров

Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований,
Российская Федерация



В статье анализируется история распространения баптизма в Туве, которая относится к периоду Тувинской Народной Республики. Актуальность изучения темы обусловлена активизацией современных евангельских христиан-баптистов в России, в том числе в Туве. Более изученных в Туве староверов баптисты в настоящее время превзошли не только активностью, но и численно. За постсоветское время их ряды заметно пополнились тувинцами.

1926–1932 гг. были временем относительной свободы для евангельских христиан-баптистов в Туве. Протестантское движение имело хорошо оформленную и устойчивую структуру в форме двух религиозных общин — Азютской и Успенской. Общины объединяли баптистов и евангельских христиан, которые неплохо сосуществовали друг с другом, с представителями буддийской конфессии и староверами. С православными их отношения были напряженными.

Баптисты играли заметную роль не только в религиозной, но и в политической жизни бывшего Урянхайского края. Демонстрируя хозяйственный успех, они обращали в свою веру даже бывших красных партизан, коммунистов и комсомольцев. Относительным успехом их проповеди пользовались среди тувинского населения.

Влияние баптистов во многом было основано на их серьезном подходе к воспитанию молодежи. Строгое следование религиозным принципам многих поколений баптистов закрепило за ними репутацию людей слова и дела. Молодежи прививали чувство гордости за принадлежность к общине. Среди населения баптисты вели усиленную проповедническую работу, действуя через опорные пункты на местах.

Деятельность евангельских христиан-баптистов в Туве была пресечена в связи с ужесточением антирелигиозной борьбы и коллективизацией в СССР, получившими свое распространение и в советской зарубежной колонии на территории ТНР.

В научный оборот вводятся новые исторические источники, в том числе ранее находившихся под грифом «секретно» (сводки Управления Государственной Внутренней Политической Охраны ТНР и др.).

Ключевые слова: баптист; баптизм; протестантизм; Тувинская Народная Республика; Тува; тувинцы; история Тувы; УГВПО; советская зарубежная колония; Христомол; антирелигиозная комиссия



Для цитирования:

Моллеров Н. М. Общины евангельских христиан-баптистов в Тувинской Народной Республике (1926–1932 гг.) [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/827> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.1.2



Моллеров Николай Михайлович — доктор исторических наук, главный научный сотрудник сектора истории Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований. Адрес: 667000, Россия, г. Кызыл, ул. Кочетова, д. 4. Тел.: +7 (394-22) 2-39-36. Эл. адрес: igi@tigpi.ru

Mollerov Nikolai Mikhailovich, Doctor of History, Chief Research Fellow, Sector of History, Tuvan Institute for the Humanities and Applied Social and Economic Studies. Postal address: 4 Kochetov Str., Kyzyl, 667000 Russia. Tel.: +7 (394-22) 2-39-36. E-mail: igi@tigpi.ru



Evangelical Christian (Baptist) communities in the People's Republic of Tuva (1926-1932)

Nikolai M. Mollerov

*Tuvan Institute for the Humanities and Applied Social and Economic Studies,
Russian Federation*

The article analyzes the history of the spread of Baptism in Tuva during the period of the Tuvan People's Republic. The relevance of the study is due to an increase in the activity of contemporary Evangelical Christians (Baptists) in Russia, including Tuva. In terms of both public activity and numbers, Baptists have surpassed Old Believers, which have traditionally been better studied in Tuva. During the post-Soviet years, the community saw a conversion of quite a number of ethnic Tuvans.

1926-1932 was a time of comparative freedom for Evangelical Christians (Baptists) in Tuva. The protestant movement had a well-designed and sustainable structure, which included two religious communities – Azyutsky and Uspensky, wherein Baptists and other groups of Evangelical Christians coexisted well, also finding common ground with Buddhists and Old Believers. However, their relations with Orthodox communities were rather strained.

Baptists played a significant role not only in religious but also in the political life of the former Uriankhai krai. By displaying their economic success, they manage to convert even former Red partisans, Communists and Komsomol members. Their preaching had a comparative success among the Tuvan population.

The influence Baptists had was largely based on their serious approach to the education of young people. Strict adherence to the religious principles of many generations of Baptists consolidated their reputation as people of word and deed. Young people were instilled with a sense of pride in belonging to the community. Among the population, the Baptists conducted intensive preaching, acting via local “strongholds”.

Baptists' activity in Tuva was suppressed due to enhanced anti-religious struggle and collectivization in the USSR, which spilled over into the Soviet community on the territory of the PRT.

New historical sources, including those previously classified (reports of the Department of State Internal Political Security of the PRT, etc.), are now being introduced into scientific circulation.

Keywords: *Baptist; Baptism; Protestantism; People's Republic of Tuva; Tuva; Tuvans; Tuvan history; Department of State Internal Political Security; Soviet foreign colony; Christomol; anti-religious committee*



For citation:

Mollerov N. M. Evangelical Christian (Baptist) communities in the People's Republic of Tuva (1926-1932). *The New Research of Tuva*, 2019, no. 1 [on-line] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/827> (accessed: ...). DOI: 10.25178/nit.2019.1.2

Введение

Историки и религиоведы считают, что дать объективную историю евангельских христиан-баптистов очень трудно. В сохранившихся документальных источниках она отражена неполно, описание событий в них нередко излагается пристрастно. Данное суждение вполне справедливо в отношении истории религиозной деятельности евангельских христиан-баптистов в России и ее регионах. Вместе с тем, эта тема для Тувы актуальна, поскольку деятельность баптистских организаций в ней в последние два десятилетия заметно активизировалась. Это побуждает обратиться к истокам баптистского движения в регионе, ко времени, когда уже закладывались предпосылки для их роста в наши дни. Сведения, приведенные в настоящей научной статье, могут представлять интерес для размышлений в данном дискурсе.

Большое значение для изучения проблемы имеет введение в научный оборот новых исторических источников, в том числе ранее находившихся под грифом «секретно». К таким источникам, в частности, относятся сводки службы безопасности Тувинской Народной Республики (ТНР) — Управления Государственной Внутренней Политической Охраны (УГВПО, создано в 1925 г.), хранящиеся в Российском государственном архиве социально-политической истории (РАСПИ) и использованные в настоящей работе.



Несмотря на контроль УГВПО ТНР, это было время относительной свободы для евангельских христиан-баптистов в Туве. Их деятельность год от года расширялась и набирала обороты. Баптизм был наиболее развит в Турано-Уюкском и Подхребтинском районах советской зарубежной колонии в ТНР. Можно отметить, что в условиях НЭПа баптисты адаптировались в Туве неплохо. Большинство из них жили зажиточно. В источниках отмечалось, что, демонстрируя хозяйственный успех, они обращали в свою веру даже бывших красных партизан, коммунистов и комсомольцев. Относительным успехом их проповеди пользовались среди тувинского населения.

Сами себя баптисты считали исключительно толерантными, хотя православные христиане были, напротив, убеждены, что они глубоко враждебны другим конфессиям, особенно православной. Каждая община самостоятельно поддерживала связь с Центральным и Сибирским союзами и Минусинской общиной в СССР, а также с русскими единоверцами, проживающими в Америке (США, Калифорния). Коллективизация, изменение государственной религиозной политики, усиление антирелигиозной работы в СССР привели к свертыванию деятельности евангельских христиан-баптистов в Туве.

Для исторического тувиноведения данная тема актуальна и интересна по ряду причин. Во-первых, деятельность евангельских христиан-баптистов в Туве еще почти не изучалась: в советский период тема считалась неактуальной, а за последние два с лишним десятилетия увидела свет всего одна научная работа с кратким и фрагментарным отображением периода 1917 — первой половины 1920-х гг. (Бадмаев и др., 2006). Вторая половина двадцатых годов XX в. в ней правомерно охарактеризована как период относительно свободной религиозной жизни, в том числе активной миссионерской деятельности среди тувинцев. И этим, в общем-то верным суждением, все и ограничивается. Внимание религиоведов в наши дни больше привлекает деятельность современных протестантских общин в Туве.

Во-вторых, следует учесть, что баптисты сыграли заметную роль не только в религиозной, но и в политической жизни бывшего Урянхайского края. За годы нахождения в Туве монгольского отряда члены комиссии-баптисты провели три съезда представителей русского населения.

В-третьих, умаление роли баптистов, именование их сектантами, похоже, уходит в небытие, такая позиция выглядит все менее и менее убедительной. Сегодня все чаще звучат слова признания их мировой конфессией. В том числе и в связи с тем, что численность членов баптистской церкви такова, что называть ее сектой неправильно. В настоящее время евангельские христиане-баптисты — это самая многочисленная протестантская деноминация в России и вторая по величине христианская конфессия в стране, ее церкви и общины имеются в городах и многих поселках России. Так, более изученных в Туве староверов евангельские христиане-баптисты в настоящее время превзошли не только активностью, но и численно. За постсоветское время их ряды заметно пополнились тувинцами.

Учитывая все выше сказанное, можно считать заявленную в настоящей работе тему актуальной и научно значимой. Тем более, что она посвящена пока совершенно неизученному периоду в религиозной жизни христиан-баптистов в Туве и в основном опирается на новые, ранее никем не изученные источники, к которым относятся, прежде всего, сводки УГВПО ТНР (РГАСПИ) в фонде 495 (Коминтерна). Далее по степени значимости идут протоколы заседаний райбюро ВКП (б) в Туве из фонда 32 (райбюро РКП (б)) Центра архивной документации партий и общественных организаций Государственного архива Республики Тыва (ЦАДПОО ГАРТ), сведения из печатного органа райбюро ВКП (б) и Исполкома Русской самоуправляющейся трудовой колонии (РСТК) — газеты «Красный пахарь». И, наконец, следует назвать сделанные нами в 1980–1990-е годы записи бесед с информантами-бывшими баптистами, которые, к сожалению, ушли из жизни (А. З. Колодкиным и С. Г. Терских). Воспоминания Авдея Захаровича Колодкина хранятся в Научном архиве Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований (НА ТИГПИ). На них в статье не делались ссылки, но они помогли автору на начальном этапе наметить круг вопросов по изучению проблемы.



Краткие записи бесед с Степаном Григорьевичем Терских находятся в личном архиве автора. Кроме того, в ходе поисковой работы в фондах Красноярского краевого музея (ККМ) удалось обнаружить материалы чиновника Переселенческого управления в Туве А. П. Ермолаева с наиболее ранним (1916) упоминанием о баптистах в Туве (Ф. 7886/211).

Проникновение баптистов в Туву

Баптизм вышел на историческую арену в начале XVII в. как одно из направлений протестантизма в Англии (Религиоведение, 2002: 332–333; Сперанская, Леоненкова, Электр. ресурс; Крыжановский, 2011). В 1867 г. баптистская церковь возникла в России. К концу XIX в. верование баптизма распространилось по всей Российской империи. В начале последнего десятилетия XIX в. первые переселенцы-баптисты появились в Сибири. Начиная с 1905 г. почти ежегодно, а иногда и дважды в год проходили съезды Сибирского братства. На съезде 1907 г. в г. Омске был образован Сибирский отдел Всероссийского Союза баптистов.

В 1910–1916 гг. российское государство в очередной раз поставило протестантов в бесправное положение. Возможно, именно их преследованиями объясняется переселение из России в Туву организованной группы баптистов, образовавших здесь в 1910 г. пос. Березовку (1910). По данным чиновника Переселенческого управления в Туве А. П. Ермолаева за 1916 г., почти 60% российских переселенцев в Туве были православными (русские, белорусы, украинцы), 23% — старообрядцами (главным образом русские), менее 4% исповедовали ислам (татары и башкиры), почти 9% относились к католикам, протестантам и баптистам (немцы, поляки, латыши). Вероисповедание 4% установить не удалось, какая-то часть из них могла быть атеистами. Почему-то баптистов и лютеран Ермолаев к протестантам не относил, разделив их на самостоятельные религиозные группы (Красноярский краевой музей — ККМ. Ф. 7886/211. Л. 87; История Тувы, 2007: 61).

1917–1920 гг., несмотря на революционные события и Гражданскую войну в стране, считаются в истории годами пробуждения баптизма по всей Сибири. Тогда во многих городах и селах Сибири возникли новые общины и группы. Не стал исключением и протекторат Российской империи — Урянхайский край, в котором проживало более 10 тыс. переселенцев из центральных и сибирских губерний государства.

В 1917 г. по окончании срока ссылки в Туву прибыл убежденный проповедник баптизма, бывший пресвитер Минусинского района Николай Александрович Зелинский. Сначала он создал баптистскую общину в пос. Уюк, куда потянулись верующие и сочувствующие из других русских поселков. В научной литературе утверждается, что Н. А. Зелинский образовал первую общину евангельских христиан-баптистов в Туве. «Этот духовный лидер тувинских баптистов, говорится в упомянутой выше монографии, — в начале 1890-х гг. был осужден за приверженность евангельской вере, лишен графского титула и состояния и выслан в Сибирь» (Бадмаев и др., 2006: 32).

О начале пробуждения Тувы к баптистской вере сложилась легенда. Согласно ей, азютские¹ староверы-охотники как-то приобрели Библию. Они стали читать книгу Исаяи и открыли для себя истину, что иконам поклоняться не следует, а пост должно совершать иначе, чем они себе до той поры представляли. Обнаруженные ими расхождения книжного знания с обрядовой практикой побудили их обратиться за разъяснениями к «немолякам». Так в то время называли баптистов Зелинских за то, что они не молились иконам. Приехав в Уюк, староверы попали на богослужбное собрание местных баптистов. После собрания «немоляки» с ними побеседовали. Удовлетворенные полученными ответами на свои вопросы, азютские староверы «уверовали» и по возвращении домой поделились новыми религиозными знаниями с односельчанами. Такова баптистская легенда духовного пробуждения в Туве.

¹ Азютские — от названия поселка Азют.



Представляется, что это лишь привлекательная версия действительных, вполне обычных для религиозной практики событий. Ведь до пробуждения Азюта, были еще баптистские общины в Березовке и Уюке. Н. А. Зелинский же вскоре перебрался в Березовку, где также возглавил местную общину. Прожили Зелинские в Туве до 1924 г., а затем по примеру другой баптистской семьи и родственников Лесковских перебрались в Северную Америку. Лесковских же побудили покинуть Туву революционные события, во время которых один из представителей этой фамилии, встав на сторону революционно настроенных колонистов в Туве, был ранен в перестрелке с казаками.

Следует отметить, что проживавшие в Туве баптисты с тех пор постоянно поддерживали связь со своими единоверцами в Калифорнии, которая не прерывалась в период ТНР и в советское время. Один из моих информантов, выходец из известной баптистской семьи Степан Григорьевич Терских еще в годы перестройки переписывался с потомками эмигрантов из Тувы в г. Сан-Франциско (Калифорния). Он показывал мне полученные оттуда фотографии и открытки, включал магнитные записи с религиозными песнопениями под гитару.

Следует отметить, что во время военных событий 1917–1921 гг. в регионах Сибири погибло много опытных руководителей баптистов. Их община в Туве также понесла потери. В период военной интервенции в Туве в 1919–1920-е гг. они, как никто из русских переселенцев, подошли на роль переговорщиков с командованием монгольского военного отряда и возглавляли Комиссию по делам с Монголией. Присущий баптистам отказ от применения оружия по религиозным мотивам расположил к ним державшуюся на военном превосходстве оккупационную власть. Хотя члены комиссии и действовали в рамках дозволенного интервентами, их усилиями отношения военного отряда с российскими переселенцами стали менее драматичными, чем в начальный период оккупации. Но в 1919 г. был расстрелян красноармейцами первый председатель Комиссии по делам с Монголией Алексей Иванович Алексеев. В 1920 г. пресвитер общины Н. А. Зелинский с сыном Павлом был арестован по подозрению в нелегальной политической деятельности, но затем отпущен. По причине ослабления руководства общины начали слабеть идейно и организационно. В европейской части России и Сибири в годы Гражданской войны отмечается заметный спад баптистского движения.

В Туве на фоне продолжавшегося переселения русских крестьян, среди которых были и баптисты, спад почти не ощущался. В 1918 г. староверы с Алтая недалеко от Березовки основали Успенку. В 1921 г. в Успенке поселилась группа выходцев из с. Усинского, которая образовала вторую общину евангельских христиан — баптистов. Ее духовными лидерами стали З. Д. Колодкин и братья Демьян и Викул Медведевы. Затем две практически единоверных общины — Березовская и Успенская — объединились в одну с центром в Успенке (Бадмаев и др., 2006: 32).

Когда я расспрашивал С. Г. Терских об истории основания пос. Успенка — одного из центров баптизма в Туве в прошлом, он замыкался и почти ничего не рассказывал. Название поселка «Успенка» он, явно лукавя, связывал не с успением Божьей матери (день памяти у православных, связанный с завершением ею жизненного пути), а с расторопностью колонистов, которые, якобы, «успели» занять место под поселок. Такое уклончивое поведение объяснялось тем, что баптисты не чтят Богородицу, являвшуюся для православных народной заступницей. Вообще же, его нежелание говорить о жизни в Успенке могло быть связано и с преследованиями баптистов в 1930-е гг. (см. об этом ниже). Теперь, когда стали известны трагические страницы раскулачивания поселка, затронувшего и семью Терских, такое поведение информанта становится вполне понятным.

Сначала богослужения проводили поочередно в домах верующих. В 1924 г. в поселке был построен дом молитвы. Члены Успенской общины отличались активностью в проповеднической деятельности. На общем фоне особо «выделялась семья Алексеевых, отличавшаяся образованностью, знанием религиозных текстов и обрядности» (там же: 33). Алексеевы привезли в Туву печатный станок, на котором был, в частности, напечатан достаточным тиражом Новый Завет. Вскоре почти в каждой баптистской семье имелась эта святая книга. После трагической гибели отца семейства Алексеевы вынуждены были уехать из Тувы к родственникам.



В 1925 г. на строительство в г. Кызыл приехали рабочие из разных городов Сибири, среди которых оказались и евангельские христиане-баптисты.

В СССР 23 октября 1922 г. состоялось первое совещание организованной при ЦК РКП (б) антирелигиозной комиссии во главе с Емельяном Ярославским (Губельманом). Секретарем комиссии стал начальник 6-го отделения секретного отдела Объединенного государственного политического управления (ОГПУ) Евгений Тучков. В протоколе заседания комиссии от 26 июня 1923 г. есть запись: «Поручить ГПУ усилить работу по разложению сектантства» (РГА-СПИ, Ф. 17. Оп. 112. Д. 565а. ЛЛ. 12–13). В Туве же в первой половине 1920-х гг. райбюро РКП (б) и власть, как правило, шли навстречу верующим. Так, на заседании райбюро РКП (б) 19 февраля 1922 г. рассматривалась просьба баптистов об освобождении их от трудовой повинности по воскресеньям и религиозным праздникам, а также от воинской повинности. Постановили: «разрешить в зависимости от ...обстановки» (ЦАДПОО ГАРТ. Ф. 32. Оп. 1. Д. 18. Л. 6) и проконсультироваться по данному вопросу в Сибревкоме.

Численность и степень активности баптистов в середине 1920-х годов

Предметом исследования в данной статье является почти не изученная религиозная деятельность баптистов в Туве во второй половине 1920-х гг.

Несмотря на контроль УГВПО ТНР, это было время относительной свободы для евангельских христиан-баптистов в Туве. В акте обследования советской зарубежной колонии в Туве комиссией Сиббюро ВКП(б), работавшей летом 1926 г. отмечено, что среди верующих 17% советских колонистов являлись баптистами, 32% — староверами и остальные — православными (Центр архивной документации политических организаций и объединений Государственного архива Республики Тыва — ЦАДПОО ГАРТ. Ф. 32. Оп. 1. Д. 75. Л. 12).

Между тем, в докладе райбюро ВКП (б) в Туве за 1926 г. (ЦАДПОО ГАРТ. Ф. 32. Оп. 1. Д. 90. ЛЛ. 32–33) говорится о доминировании баптизма среди других религиозных течений. Зная статистику, можно предположить, что речь в нем шла не о численном доминировании, а скорее о высокой активности баптистов в распространении своего вероучения, как среди русских, так и тувинцев. При этом баптизм был наиболее развит в Турано-Уюкском и Подхребтинском районах советской колонии в Туве. В первом из них центр баптистской общины к тому времени из пос. Уюк переместился в пос. Азют (60 верующих и сочувствующих). Во втором названном районе в пос. Успенка проживали 53 баптиста, в Кызларике — 70.

Можно отметить, что в условиях нэпа баптисты адаптировались в Туве неплохо. Две трети из них жили зажиточно. В докладе отмечалось, что сфера деятельности баптистов неуклонно расширялась, и, демонстрируя хозяйственный успех, они обращали в свою веру даже бывших красных партизан. По мнению членов райбюро ВКП (б), увлечение баптизмом происходило главным образом из-за низкой культуры колонистов и отсутствия антирелигиозной работы в советской зарубежной колонии в Туве. Отсюда видно, что привлекательность и потенциал самого учения недооценивались.

Отношение баптистов к подрастающему поколению

Советские и партийные работники обвиняли христиан-баптистов в том, что они не допускали к образованию своих детей. На самом деле, с первых лет существования баптизма в России вопрос образования не сходил с повестки дня баптистских съездов всех уровней. Но баптистов принципиально не устраивали светские школы, где воспитывали атеистов. Они практиковали библейское образование, согласно которому всякий возрожденный христианин является учеником Иисуса Христа и всю жизнь учится в школе, где Учитель — Дух Святой, а учебник — Библия (для евангельских христиан — Евангелие). Для своих детей они открывали начальные школы.



С целью религиозного воспитания молодежи в пос. Азют предпринималась попытка создания местной организации Союза христианской молодежи (Христомол, существовал в России с начала XX в.) (ЦАДПОО ГАРТ. Ф. 32. Оп. 1. Д. 90. Л. 34). Эта организация, в отличие от комсомола советской колонии или ревсомола ТНР, имела сложившиеся традиции и немалый опыт работы среди молодежи. Вопрос о ее создании вынесли на предстоящий в 1921 г. Всеколонистский съезд баптистов. Но удалось ли создать Христомол в Азюте, сказать определенно трудно. Можно лишь отметить, что в доступных источниках за 1920-е гг. эта организация, как действующая, нигде не упоминается.

Вместе с тем, на работу среди молодежи баптисты обращали самое серьезное внимание. Следует отметить, что российские баптисты к тому времени накопили большой опыт работы с молодежью. Неудивительно, что им удавалось обращать в свою веру даже комсомольцев. Так, в пос. Тарлаг после двух посещений баптистами комсомолец Петр Сенокосов, увлекшись вопросами веры, охладил к комсомольской работе, реже стал ходить на комсомольские собрания (РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 1. Д. 25. Л. 19). Молодые члены Успенской общины посещали окрестные села Арголик, Балгазын, Огневка, проповедовали там Евангелие и исполняли духовные песнопения. В этих селах у них появились единомышленники, которые стали посещать религиозные собрания в Успенке (Бадмаев и др., 2006: 33).

Острым для христиан-баптистов в Туве являлся вопрос о воинской службе молодежи. С 1926 г. после упразднения части особого назначения (ЧОН) советской колонии велся ежегодный призыв в ряды Красной Армии в СССР. Многие молодые советские граждане из Тувы проходили военную службу в 26 Златоустовской дивизии 5 армии Рабоче-Крестьянской Красной Армии, дислоцированной в г. Красноярске. Ранее, когда призыва в армию из советской зарубежной колонии в Туве еще не было, евангельские христиане баптисты в соответствии с решением своего IX съезда от 1923 г., рассматривали служение в армии в качестве обязательного оброка (Большая Советская Энциклопедия, 1931: 810). Но затем были внесены изменения в советское законодательство согласно новому закону Президиума ЦИК СССР об обязательной военной службе от 18 сентября 1925 г. суд мог освободить верующих от воинской обязанности. Основанием для положительного решения этого вопроса являлась их принадлежность по рождению и воспитанию к семьям, религиозные учения которых запрещают отбывание военной службы с оружием в руках.

Строгое следование религиозным принципам многих поколений баптистов закрепило за ними репутацию людей слова и дела. Молодежи прививали гордость за принадлежность к общине. В связи с этим Макс Вебер, основываясь на своих наблюдениях в Америке, писал: «Принадлежность к секте (в данном случае автор пользуется широко распространенным термином. — Н. М.) — в противоположность к церкви, которая «дана» человеку от «рождения», является своего рода нравственным (прежде всего в деловом отношении) аттестатом личности» (Вебер, 1990: 227).

Отношение с партийными органами и властями

Антирелигиозная работа среди русского населения в Туве, где государственное строительство осуществлялось почти с нуля, началась с отставанием от СССР на 3–4 года. В ТНР Служба государственной безопасности, в форме Управления государственной внутривластной государственной охраны (УГВПО), была создана в 1925 г., антирелигиозную комиссию при райбюро ВКП (б) в советской колонии организовали в начале 1927 г.

На заседании райбюро ВКП (б) от 2 февраля 1927 г. секретарь партийной организации Авдеев выступил с докладом о сектантском движении в колонии. В принятом по нему постановлении отмечалось: «сектантское движение, особенно баптисты, в последнее время активизировалось...» (ЦАДПОО ГАРТ. Ф. 32. Оп. 1. Д. 82. Л. 18). Райбюро наметило провести широкую ударную антирелигиозную работу, в первую очередь, против баптистов. Руководство этой работой поручалось антирелигиозной комиссии из 7 человек, которая собиралась после двухме-



сячной теоретической подготовки отправиться по районам РСТК для атеистической агитации и организации ячеек безбожников (ЦАДПОО ГАРТ. Ф. 32. Оп. 1. Д. 90. Л. 35). Кроме секретаря райбюро, в помощь комиссии были выделены представитель Коминтерна в Туве С. А. Нацов, советский консул А. Г. Старков, председатель исполкома РСТК Г. В. Фотеев и торговый агент СССР в Туве А. А. Васильев. Комиссии поручалась разработка плана антирелигиозной работы. Предполагалось обратиться в СССР для получения руководящих материалов.

В государственных информационных сводках УГВПО, ежемесячно предоставляемых Совету Министров ТНР, содержался раздел «По религиозным культам» с подразделом «Баптисты».

Руководящий состав Успенской общины при любом удобном случае критически высказывался о мероприятиях власти. Так, Зайцев и Терских часто указывали на тяжесть налогов, сопровождая свои слова выдержками из Евангелие и обвиняя при этом русских сотрудников, работающих в Тувинском правительстве. Демьян Медведев сетовал: «Какая же это свобода, когда существует назначенчество» (РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 153. Д. 25. Л. 22). Ярким примером назначенчества он считал выборы председателя Исполкома РСТК. По его словам, мужики и голосовали только потому, что им «велят голосовать» (там же). Высказывал недовольство тем, что «учреждения не обращают должного внимания на просьбы мужика», «на съездах мужику говорить не дают, притесняют, чуть голос подал, сейчас же тебя на заметку» (там же: л. 23).

Благовестник Успенской общины Зайцев говорил: «Баптизм сейчас борется со всеми религиозными культами, которые со временем уступят дорогу баптистскому учению, останутся две партии: баптизм и коммунизм, и первый должен быть победителем» (там же). Община также начала присматриваться к бывшим коммунистам, выбывшим по разным причинам из рядов ВКП (б). Так, объектом внимания для них стал проживавший в Верхне-Никольском бывший коммунист Щуревский, исключенный из партии за халатность, проявленную на посту председателя райсовета, и осужденный к трем месяцам принудительных работ.

Член Азютской общины Коптев в разговоре на тему об отношениях Компартии и баптизма сказал: «Коммунистическая партия с их идейным течением тождественна, но разница в том, что компартия проповедует атеизм, а они с этим борются и будут бороться» (там же: л. 61).

6 марта 1927 г. на улицах Кызыла были разбросаны листовки размером 7 на 11 см., с отпечатанной на обеих сторонах фразой: «Неужели думаешь ты, человек, что избежишь суда Божия». Текст был отпечатан в ручной домашней типографии. По предварительным данным УГВПО, их разбросал Харлампий Пешкин (там же: л. 23).

Центры, направления и формы религиозной деятельности

Изучая религиозную деятельность евангельских христиан-баптистов в Туве, УГВПО определило, что основной ее тенденцией в марте 1927 г. являлось усиление проповеднической работы (благовестия) среди населения, а главной тактической задачей — подыскание опорных пунктов в местах компактного проживания людей для дальнейшего развертывания своей работы (РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 153. Д. 25. ЛЛ. 17–18).

Отмечалось, что за последнее время в двух имеющихся в колонии общинах — Азютской и Успенской — проповедническая работа среди населения усилилась. Чаше, чем в 1926 г., стали осуществляться выезды «в народ» пресвитеров и благовестников общин. Толчок всей этой работе дал прошедший 19 января 1927 г. годовой отчетный съезд представителей местных баптистских общин, на котором был сделан вывод, что, несмотря на численный рост общин и отдельные успехи, работа по вовлечению в общины новых членов проводилась недостаточно активно (РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 1. Д. 25. Л. 18). Действуя энергично, общины стали включать в сферу своей деятельности новые поселки и в некоторых из них за короткий срок сумели добиться заметных успехов. Члены Азютской общины в течение февраля-марта 1927 г. дважды посетили пос. Тарлаг (второй раз с хором), где им удалось пробудить интерес к своему вероучению у Якова Дмитриева и Петра Сенокосова. Свою дальнейшую работу в поселке они



надеялись проводить через них. В планах общины значился район Тоджи, где в пос. Севи проживал «подающий надежды» Христофор Чащин (там же).

Члены Успенской общины «обслуживали» поселки Краснояровка и Кызларик (правильно: Кызыл-Арыг), а также намеревались перенести свою деятельность в Максимовку, Владимировку и Верхне-Никольское. Отмечено, что староверческим поселком они уделяли особое внимание, видимо, находя там больше сочувствия и понимания.

Согласно приведенной в сводке УТВПО таблице (РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 153. Д. 25. Л. 61), по состоянию на 1 мая 1927 г. район действия баптистских общин в ТНР выглядел следующим образом:

	<i>Наименование общин</i>	<i>Кол-во членов, чел.</i>	<i>Наименование поселков, обслуживаемых общинами</i>
1	Азютская община	59	а) Ленинка б) Тарлаг в) Заимка Азарова
2	Успенская община	77	а) Березовка б) Краснояровка в) Кызыл-Арыг г) Кызыл

Работа в новых, еще не вовлеченных в работу поселках обычно начиналась с чтений религиозных текстов, с их толкования, согласно вероучения. Потом переходили к насущным жизненным вопросам: налогам, отношению к власти, при этом резюмировали, что все происходящее — от бога, что это наказание за грехи, которое надо терпеть. Если же «подающий надежды» нуждался материально, то ему помогали, чтобы вызвать к себе расположение. Были зафиксированы случаи, когда, получив помощь, сочувствующие вступали в общину.

Силами обеих общин собирались построить в г. Кызыле заезжий братский дом или устроить братское подворье. Это позволило бы благовестникам вести активную работу среди горожан всех национальностей. Однако из-за недостатка времени и средств выполнение задуманного откладывалось. Но в качестве заезжего использовался дом Михайлицина по улице Ленинской № 58. Здесь с 20 февраля 1927 г. группой из шести человек уже проводились обрядовые собрания.

В группу входили: принявший в январе 1927 г. баптистское крещение Харлампий Нестерович Пешкин, бывший комсомолец, грамотный, по профессии кожевник; ранее проживавший в Успенке и член ее общины Афанасий Семенович Буйновский, который устроился на кожевенный завод Нестора Пешкина (попутно отметим, что до Нестора Пешкина в исторических источниках о Туве не был назван ни один нэпман, владелец частного предприятия, это первый зафиксированный нами факт), грамотный, имевший задание общины организовать в городе группу верующих; жена Афанасия Евдокия Буйновская, бывшая учительница в пос. Успенка, где она весной 1926 г. вышла замуж и приняла крещение. Буйновские, проживая в Успенке, организовали там церковный хор и руководили им, они также преподавали успенским детям нотную грамоту (Бадмаев и др., 2006: 33). В группу также входил владелец кожзавода, отец Харлампия Пешкина Нестор, сочувствующий и еще не крещеный. Последними двумя членами группы были супруги Михайлицины, кызылчане, грамотные, не крещеные. По субботам и воскресеньям группа собиралась в столярной мастерской у Михайлицины. (РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 153. Д. 25. Л. 20).

На обрядовых собраниях иногда присутствовало до 20 человек. За исключением шести кызылчан, это были приезжие из поселков. К работе среди населения города пока не приступали. Обрядовые собрания проводились в общинах повсеместно. Успенская община, кроме таких собраний по субботам и воскресеньям, проводила по средам членские собрания и по четвергам — специальные женские, призванные углубить работу среди женщин, состоящих в общине, чтобы затем через них повести работу с женщинами, которые в общину не входили.



Религиозная работа среди тувинцев

Христиане-баптисты считали, что Бог и сотворенный им мир не имеют национальной принадлежности, что Иисус Христос умер на кресте Голгофы за грехи всех людей, вне зависимости от расы, цвета кожи или географического положения.

В Азютской общине в январе-феврале 1927 г. велась активная работа среди тувинского населения. Баптисты, пользуясь своим влиянием на аратов, побудили их обеспечить дровами хурээ близ Азюта.

Затем произошел неприятный инцидент. Когда проживающий в работниках у Терентия Охотникова тувинец окончательно перешел в общину, то его родственники новообращенного проявили недовольство. Они заявили на Охотникова в Министерство юстиции ТНР. В результате тому пригрозили штрафом, а новообращенному баптисту-тувинцу приказали подчиниться родственникам. Из-за этой истории Азютская община работу среди тувинцев своего района временно свернула.

В то же самое время в Успенской общине работа среди тувинцев усилилась. В период с января по март 1927 г. ее члены совершили две поездки к ламам Мочегенского хурээ и провели с ними беседы, буддисты этого хурээ также дважды посетили общину. После этих визитов и бесед тувинцы — двое мужчин и женщина — изъявили желание принять крещение по-баптистски. В работе среди тувинцев стали добиваться не просто обращения их в свою веру, но и качественного подбора новообращенных.

Широтой взгляда на проблему обращения тувинцев в баптизм отличался пресвитер Успенской общины Василий Коптев. В одной из своих бесед с верующими он сказал: «В будущем русские и тувинцы сольются в одну Общину» (РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 153. Д. 25. Л. 21). В процессе миссионерской деятельности в Азютскую общину были завербованы несколько тувинцев. Не скрывалось намерение членов общины распространить религиозную деятельность на всю Туву. Успенская община получила от Федеративного Союза Баптистов СССР от 16 февраля 1927 г. за № 775 отношение, в котором Союз выражал радость в связи с успешной работой общины «среди туземного населения». (РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 153. Д. 25. Л. 61). В нем также сообщалось о желании получать информации о работе общины и в дальнейшем. В УГВПО ТНР, напротив, полагали, что отношение тувинцев к баптистам было отрицательным.

Сами себя баптисты считали исключительно толерантными, хотя православные христиане были, напротив, убеждены, что они глубоко враждебны другим конфессиям, особенно православной.

В апреле 1927 г. к обозначенным выше тактическим задачам общин добавилась еще одна — развертывание работы и подыскание опорных пунктов среди тувинского населения. Добавились такие общие задачи как «закрепление своего положения среди населения и веры в Бога среди членов общин» (РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 153. Д. 25. Л. 60). Их постановка и выполнение связывались с выездом антирелигиозной комиссии райбюро ВКП (б) для ведения атеистической пропаганды в районы. Начало практической работы комиссии они расценили как «начало гонения за веру Христа».

С началом антирелигиозной работы райбюро ВКП (б) в Туве усиление своей деятельности среди населения обе баптистские общины стали рассматривать как одну из актуальных задач, и все свои лучшие силы направляли для проповеднической работы среди населения.

Руководящие органы и внешние связи баптистских общин

Помимо открытых собраний в обеих общинах (в Успенской чаще) устраивались закрытые собрания, на которых присутствовали только действительные члены общины. На закрытых собраниях обычно проводились выборы делегатов на съезды, членов Совета общины и благовестников, обсуждались вопросы о работе среди населения, зачитывались руководящие письма и информации Центрального и Сибирского Союзов и письма от других общин в СССР.



Каждой общиной устраивались ежемесячные сборы и пожертвования. 40–50% собранных денежных средств отсылались в Центральный Союз и остальные расходовались на выпуск литературы и прочие нужды общин. Каждая община самостоятельно поддерживала связь с Центральным и Сибирским союзами и Минусинской общиной в СССР. Поддерживалась, как мы уже подчеркивали, связь с русскими баптистами, проживающими в Америке. Так, в первых числах марта 1927 г. в Успенскую общину пришло письмо от гр-на Лахина, проживающего в г. Сан-Франциско. В нем Лахин сокрушался по поводу краха своих иллюзий, связанных с Америкой и американцами. Он писал, что ему раньше неверно говорили об Америке, как о царстве Божиим и царстве Небесном, и констатировал: «Здесь царство американского доллара» (РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 153. Д. 25. Л. 22). О взаимоотношениях с баптистами-американцами он сообщал: «Правда, американцев много, Общины большие, но американцы — не русские. Совсем с другими понятиями и с другими законами, вот почему и не сходятся с русскими» (там же). В апреле 1927 г. член Азютской общины И. Андреев получил из Америки от гр-на Кокорева 48 р. 50 к. УГВПО имело сведения, что денежные переводы из Америки направлялись еще некоторым членам общины (там же: л. 61). Однако эти средства были невелики.

Общины испытывали потребность иметь специалиста-богослова с глубокой теоретической подготовкой. Такого человека они надеялись получить в лице проживающего в Америке Кокорева, который через год по окончании богословского института мог приехать в ТНР. Однако уже через полтора года обстановка в Туве для верующих всех конфессий серьезно обострилась, и вопрос о приезде Кокорева в Туву стал неосуществимым.

Заключение

В 1929–1941 гг. после постановления СНК СССР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных культах» в Советском Союзе и подконтрольной ему советской зарубежной колонии в Туве стал жестко проводиться курс на религиозные гонения. Религия была объявлена опиумом для народа и подлежала искоренению. В тридцатые годы баптистов нередко причисляли к врагам народа. Было арестовано подавляющее большинство церковнослужителей-баптистов и многие активные верующие. Закрытые суды-«тройки» (нелегитимные суды) приговаривали их к лагерным срокам до 25 лет за «антисоветскую агитацию». Так автор энциклопедической статьи «Евангельские христиане» Н. Никольский писал: «По отношению к советской власти евангельские христиане стремились показать себя лояльными. ...По существу, секта является замаскированной контрреволюционной кулацкой организацией, получающей финансовую поддержку из-за границы; истинное ее лицо выявилось в особенности в ее активной борьбе против коллективизации в деревне» (Большая Советская энциклопедия, 1931: 810).

В условиях нэпа правления обоих союзов (евангельских христиан и баптистов) поддерживали предпринимательскую деятельность. В Туве их адепты охотно вступали в простейшие сельхозкооперативы типа машинных товариществ. В 1925 г. машинное товарищество создали баптисты пос. Успенка. Но они же сопротивлялись созданию товарищества по совместной обработке земли (ТОЗ) в 1928 г., где нормы обобществления хозяйств были выше, чем в машинных товариществах. Так, газета «Красный пахарь» от 14 марта 1930 г. в числе «вредителей», препятствующих коллективизации, называла баптистов Григория, Павла и Петра Терских. Все их единоверцы также отказались вступать в колхоз. На них было заведено «Успенское дело». В результате новых гонений больше всех пострадал пресвитер В. И. Коптев, которого вместе с «раскулаченными» выслали в г. Минусинск. Чтобы оградить свою семью от преследований, он отказался от веры, но это не избавило его самого от гонений. К концу 1930-х гг. в Успенке почти не осталось верующих. Дом молитвы в поселке разобрали. Община перестала существовать.

Азютская община евангельских христиан оказалась в самом центре восстания советских колонистов в Туве весной 1930 г. Здесь обострение было также связано с коллективизацией, с ее перегибами. О судьбах азютских баптистов того времени пока ничего не известно.



Можно лишь предположить, что и Азютская община в это время была, по меньшей мере, сильно ослаблена.

Лишь в разгар Великой Отечественной войны власть изменила свое отношение к религии и верующим. Тогда же состоялось окончательное объединение Союза баптистов и Союза евангельских христиан в единый Союз евангельских христиан-баптистов (1944 г.).

Таким образом, протестантское движение в Туве, будучи малочисленным, имело хорошо оформленную и устойчивую структуру в форме двух религиозных общин — Азютской и Успенской. Общины объединяли баптистов и евангельских христиан, которые неплохо сосуществовали друг с другом, с представителями буддийской конфессии и староверами. Что касается православных, то отношения с ними были напряженными.

Баптисты, как и российские революционеры разных направлений, имели богатый опыт идеологической борьбы, многие из них прошли через тюрьмы и ссылки. Молодежное движение (Христомол) у них появилось значительно раньше комсомола и ревсомола. В отличие от ряда политических партий, они имели опыт работы, как в легальных (съезды), так и в полуполигальных (листовки, конспирация) и нелегальных условиях.

В Туве начала XX в., где местные структуры политических партий не были оформлены, баптисты представляли серьезную общественную силу. Проведение первых съездов, ведение дискуссий, выборы — все эти демократические процедуры уже были им хорошо знакомы. Отчасти этим объясняется их в основном успешная посредническая роль в начальный период военной интервенции в Туве.

Мягкое законодательство и терпимость властей ТНР до конца 1920-х гг. позволяли им играть активную и заметную роль в духовной жизни советских колонистов в Туве, проповедовать среди них и тувинских аратов. Особенно тесно они контактировали со староверами. Общая судьба гонимых, успешная религиозная пропаганда среди староверов, положительный опыт совместного проживания с ними (яркий пример — Успенка) показывают, что староверы и баптисты без труда находили общий язык. Деятельность евангельских христиан-баптистов в Туве была пресечена в связи с ужесточением антирелигиозной борьбы и коллективизацией в СССР, получившими свое распространение и в советской колонии на территории ТНР.

Надеюсь, что с опубликованием настоящей работы история баптизма в ТНР и советской зарубежной колонии в ней станет более ясной и понятной, по крайней мере, в отношении «благоприятного» периода второй половины 1920-х годов. Вместе с тем, вполне осознаю, что работа по созданию полнокровной истории этой конфессии в Туве только начата. Пока еще все сделанное в исследовании этого вопроса выглядит по большей части фрагментарно. Не так давно совершенно неизученной выглядела история старообрядчества в Туве, но после защиты диссертации по теме А. А. Стороженко (Стороженко, 2004) и монографии М. П. Татаринцевой (Татаринцева, 2006) в исследовании этой проблемы произошел прорыв. Теперь необходимы усилия в части изучения протестантизма, в том числе евангельских христиан и баптистов. Время систематизации и обобщающих выводов еще не пришло. Дальнейшее продолжение исследования в этом направлении потребует, прежде всего, поиска и анализа новых исторических источников, последовательного воссоздания цельной картины прошлого.

Благодарности

Благодарю за квалифицированное и своевременное консультирование Алену Александровну Стороженко, за компьютерную помощь Антона Анатольевича Асонычева.



СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бадмаев, А. А., Адыгбай, Ч. О., Бурнаков, В. А., Маншеев, Д. М. (2006). Протестантизм и народы Южной Сибири: история и современность. Новосибирск : Редакционно-издательский центр НГУ. 160 с.

Большая Советская Энциклопедия (1931). М. : 16-я типография треста «Полиграфкнига». Т. 23. 837 с.

Вебер, М. (1990) Избранные произведения. М. : Прогресс. 808 с.

История Тувы (2007) / под ред. В. А. Ламина. Новосибирск : Наука. Т. 2. 430 с.

Крыжановский, Р. (2011) Кто такие баптисты? Одесса : ХГЭУ. 142 с.

Сперанская, Е. С., Леоненкова, И. Р. Баптисты [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия под редакцией патриарха Московского и всея Руси Кирилла. URL: [www/pravenc.ru/teht/77510.html](http://www.pravenc.ru/teht/77510.html) (дата обращения: 11.12.2018).

Религиоведение (2002) : учебное пособие и учебный словарь-минимум по религиоведению / под ред. И. Н. Яблокова. М. : Гардарика. 536 с.

Стороженко, А. А. (2004) Старообрядчество Тувы во второй половине XIX — первой четверти XX вв. : автореф. дисс. ... к. ист. н. Кызыл. 23 с.

Татаринцева, М. П. (2006) Старообрядцы в Туве. Новосибирск : Наука. 214 с.

Дата поступления: 12.12.2018 г.

REFERENCES

Badmayev, A. A., Adygbai, Ch. O., Burnakov, V. A. and Mansheev, D. M. (2006). *Protestantism i narody Iuzhnoi Sibiri: istoriia i sovremennost'* [Protestantism and the peoples of southern Siberia: history and modernity]. Novosibirsk, Redaktsionno-izdatel'skii tsentr NGU. 160 p. (In Russ.).

Bol'shaia Sovetskaia Entsiklopediia [Great Soviet Encyclopedia] (1931). Moscow, 16-ia tipografiia tresta «Poligrafkniga». Vol. 23. 837 p. (In Russ.).

Weber, M. (1990) *Izbrannye proizvedeniia* [Selected works]. Moscow, Progress. 808 p. (In Russ.).

Istoriia Tuvy [The History Of Tuva] (2007) / ed. by V. A. Lamin. Novosibirsk, Nauka. Vol. 2. 430 p. (In Russ.).

Krzyzhanovskii, R. (2011) *Kto takie baptisty?* [Who are Baptists?]. Odessa, KhGEU. 142 p. (In Russ.).

Speranskaia, E. S. and Leonenkova, I. R. Baptisty [Baptists]. *Pravoslavnaia entsiklopediia pod redaktsiei patriarkha Moskovskogo i vseia Rusi Kirilla* [online] Available at: [www/pravenc.ru/teht/77510.html](http://www.pravenc.ru/teht/77510.html) (access date: 11.12.2018). (In Russ.).

Religiovedenie [Religious studies] (2002): a textbook and basic dictionary in religious studies / ed. by I. N. Iablokov. Moscow, Gardarika. 536 p. (In Russ.).

Storozhenko, A. A. (2004) *Staroobriadchestvo Tuvy vo vtoroi polovine XIX — pervoi chetverti XX vv.* [Old Believers of Tuva from the second half of 19th to the first quarter of 20th centuries]: Thesis of Diss. ... Candidate of History. Kyzyl. 23 p. (In Russ.).

Tatarintseva, M. P. (2006) *Staroobriadtsy v Tuve* [Old believers in Tuva]. Novosibirsk, Nauka. 214 p. (In Russ.).

Submission date: 12.12.2018.



DOI: 10.25178/nit.2019.1.3

Сибирские старообрядческие скиты и их паства на рубеже 1920–1930-х гг.*

Елена Е. Дутчак

Национальный исследовательский Томский государственный университет,
Российская Федерация



В статье на примере истории взаимодействий (коммуникаций) скитских и сельских сообществ таежных районов Обь-Енисейской Сибири (территории Томской области, Красноярского края и Тувы) 1920–1930-х гг. рассматривается вопрос устойчивости положения старообрядческого скита как духовного и управленческого центра округа в условиях агрессивного внешнего давления. Источниками исследования выступили оригинальные и компилятивные сочинения жителей таежных монастырей (как остающиеся во владении скитских общин, так и переданные ими в государственные учреждения), корпус судебно-следственной и делопроизводственной документации, которым отражены результаты проверок властями сибирских таежных монастырей и публикации исследователей староверия Тувы и Обь-Енисейского региона.

На примере «поповских» и «беспоповских» старообрядческих групп рассмотрены варианты взаимодействия «скит — деревня». Источники позволяют типологизировать коммуникативные стратегии таежных монастырей и объяснить, почему для одних скитских общин коллективизация стала временем внутреннего надлома, другие смогли использовать внешние вызовы для формирования адекватных адаптационных практик и остаться для ориентированных на них крестьянских социумов каналом сохранения этноконфессиональной идентичности. Выявлена зависимость между продолжительностью существования старообрядческих скитов и их умением убедительно объяснять крестьянской пастве новую политическую и экономическую реальность. На сокращение численности мирских ктиторов не влияло содержание исповедуемых вероучений и этноконфессиональные характеристики социального окружения. Разрушительным фактором для дуальной системы «скит–деревня» оказывалось накопление ею признаков текстуального сообщества.

Ключевые слова: старообрядческий скит; поликонфессиональный социум; Обь-Енисейский регион; Сибирь; Томская область; Красноярский край; Тува; коллективизация; literacy studies; странники; часовенные; белокреницкие; безотчетливые

* Исследование проведено при поддержке Программы повышения конкурентоспособности Томского государственного университета.



Для цитирования:

Дутчак Е. Е. Сибирские старообрядческие скиты и их паства на рубеже 1920-1930-х гг. [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/828> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.1.3



Дутчак Елена Ерофеевна — доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры отечественной истории факультета исторических и политических наук Национального исследовательского Томского государственного университета. Адрес: 634050, Россия, г. Томск, пр. Ленина, д. 36. Тел.: +7 (3822) 52-97-96. Эл. адрес: dee010@mail.ru ORCID: 0000-0002-5284-6054

Dutchak Elena Erofeevna, Doctor of History, Professor of Department of Russian History, Faculty of Historical and Political science, National Research Tomsk State University. Postal address: 36, Lenin Av., Tomsk, 634050, Russia. Tel.: +7 (3822) 52-97-96. E-mail: dee010@mail.ru



Siberian Old Believer Sketes and their Laymen between the 1920s and 1930s

Elena E. Dutchak

National Research Tomsk State University, Russian Federation

The article deals with the issue of maintenance of the Old Belief skete as a spiritual and administrative center under aggressive external pressure, with a focus on the example of the history of interactions between sketes and rural communities of taiga regions in Ob-Yenisei Siberia (Tomsk and Krasnoyarsk oblasts and Tuva) in 1920–1930s. For its sources, our study used both original works and compilations written in taiga monasteries (including those remaining in possession of skete communities and transferred to state institutions), as well as forensic and clerical documentation which reveals the outcomes of inspections of the Siberian taiga monasteries. Our final group of sources include publications by researchers of Old Belief in Tuva and Ob-Yenisei region.

The cases of “priestly” and “non-priestly” Old Believer communities helped us examine the variants of the “skete-village” model of interaction. The sources provided ground for a classification of communicative strategies of taiga monasteries, allowing us to explain why for some skete communities collectivization came as a time of internal fracture, while others were able to meet external challenges and respond with appropriate adaptation practices, continuing as a channel for preserving ethnic and religious identity of dependent peasant communities. We have traced a direct correlation between the lifespan of Old Believers' sketes and the ability of their inhabitants to convincingly explain the new political and economic reality to their peasant flock. The downsizing of the lay ktetors did not affect the content of the professed creeds or ethnic and religious traits of their social environment. It was the accumulation of the features of a textual community that proved to be most destructive for the dual system of “skete-village”.

Keywords: *Old believer skete; multi-confessional society; Ob-Yenisei region; Siberia; Tomsk oblast; Krasnoyarsk krai; Tuva; collectivization; literacy studies*

** This research is supported by Tomsk State University Competitiveness Improvement Program.*



For citation:

Dutchak E. E. Siberian Old Believer Sketes and their Laymen between the 1920s and 1930s. *The New Research of Tuva*, 2019, no. 1 [on-line] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/828> (accessed: ...). DOI: 10.25178/nit.2019.1.3

Введение

Хорошо известно, что 1930-е гг. явились переломными для русской (советской) деревни. Переход к колхозному строю, задуманный как часть программы индустриализации страны, разрушал многовековой строй крестьянского хозяйства и традиционную систему ценностей. Вместе с тем было бы ошибочным полагать, что политика коллективизации вызывала одинаковую реакцию и схожие результаты. Россия накануне 1917 г., впрочем, как и сегодня, представляла собой конгломерат территорий, которые различались по этноконфессиональным характеристикам, экономическому потенциалу, мобильности населения и т. д. Поэтому для понимания деталей и нюансов «аграрного переворота» необходимо учитывать региональные особенности, в том числе — локальную специфику организации религиозной жизни.

Например, в таежных районах Обь-Енисейской Сибири¹ сама идея коллективного труда не вызывала неприятия и отторжения у крестьян, поскольку общинные формы сосуществования

¹ Территории Томской области, Красноярского края и Республики Тыва (Туву).



были привычными и изначально обуславливались потребительским типом экономики. Форсированная коллективизация разрушала здесь не столько хозяйственные институты, сколько наносила удар по повседневности — брачным, крестильным и конфессиональным связям.

Эти необходимые деревне культурные коммуникации зачастую «обслуживал» и поддерживал старообрядческий скит, входивший в подвижную сеть заимок русских промысловиков и охотничьих угодий автохтонных народов. Его насельники совершали для крестьян требы, объясняли им смысл религиозных праздников и правила поста, выступали арбитрами при разборе конфликтов, регулировали в соответствии с церковным канонем семейные отношения и учили противостоять влиянию других этносов и конфессий. В свою очередь, сельская община защищала скитников-нелегалов от преследования властей, помогала своим трудом, инвентарем, семенами.

Вместе с тем процессы складывания альтернативных форм храмовой культуры (Дутчак и др., 2013; Dutchak, 2014) вряд ли стоит характеризовать как линейные уже потому, что у таежной деревни нередко оставался выбор — какой именно из старообрядческих скитов ей поддерживать. В настоящей статье на материалах истории взаимодействия скитских и сельских сообществ рассматриваются факторы, действием которых старообрядческий скит сохранял положение идейного и управленческого центра округа или лишался в ее глазах статуса хранителя «учения о спасении».

Научная гипотеза, методическая и источниковая база исследования

В исследовательской литературе крестьянские эсхатологические настроения рубежа 1920–1930-х гг. интерпретируются как результат выхода в политическое пространство глубоко укорененных культурных стереотипов (Виола, 2010: 61–86; Казанков, 2018). Соглашаясь с тезисом, все же отметим, что степень их устойчивости и кристаллизации существенно различалась в зависимости от качества формальных и неформальных взаимодействий, в которые было включено сельское население многонациональной империи задолго до начала социалистических преобразований. Подход к отношениям скита и деревни как к дуальной структуре, равновесное состояние которой обеспечивалось функциональным распределением ролей и логикой дарообмена, дает основание для предположения, что крестьянская апокалиптика в этом случае зеркально отражала конфессиональные особенности самих таежных монастырей и, прежде всего, тяготение их к «идеологическим» или «текстуальным» сообществам.

Гипотеза требует пояснения, поскольку правомерность привлечения понятийного аппарата *literacy studies* (широкой области исторических, филологических и культурно-антропологических исследований культуры письма и чтения) при анализе интеллектуальных стратегий русских оппозиционных конфессий стала предметом дискуссии. В частности, в настоящее время есть сторонники (Crummey, 1993: 707; Смилянская, 2013: 42–43; Гурьянова, 2017: 138–180) и противники распространения на староверие термина «текстуальное сообщество». Так, А. Л. Львов полагает, что он, означающий групповую консолидацию на основе устной передачи знания о религиозном тексте, не «работает» в отношении старообрядческих деноминаций, для которых владение кириллической грамотностью являлось обязательным (Львов, 2011: 14–17, 57–62).

Парадоксально и вместе с тем, видимо, закономерно, что смысловое и контекстное богатство предложенной Б. Стоком дефиниции «текстуальное сообщество» (Stock, 1990) сформировало лишь один вектор обсуждения проблемы — кто правильнее ее понимает и использует. Однако очевидно, что «дореволюционное», «советское» и «постсоветское» староверие не может быть описано как константа. Обновление состава общин, происходившее под давлением государственной политики и изменяющихся социально-экономических реалий, создавало множественность комбинаций в зависимости от того, насколько скитские насельники сами являлись носителями категориального мышления, твердо знали библейский текст и, значит,



отличались от деревенского мира, имевшего расплывчатые представления о христианской догматике.

Динамика взаимодействия между идеологическим сообществом (скитом) и текстуальным (поликонфессиональной сибирской деревней) и одновременно зыбкая граница между «текстуальностью» и «идеологичностью» скитников — на наш взгляд, определяла их коммуникации в 1920–1930-е гг.

Для выявления вариантов этих коммуникаций нами избраны три модели взаимодействия «скит — деревня». Их возникновение в таежных труднодоступных районах с неразвитой инфраструктурой и ориентация на разные старообрядческие вероучения¹ показывает, как задаваемое доктриной отношение к мирянам-благодетелям соотносилось с этническими, хозяйственными и социальными характеристиками окружавшего таежные монастыри населения.

Первая из моделей в рассматриваемых скитских общинах создана староверами-часовенными, присоединившимися в 1879 г. к белокриницкому согласию. Сомнения в результативности поисков «истинного священства» были не единственной причиной такого решения. Не менее существенную роль в их выборе сыграла позиция ктиторов² — жителей довольно крупных деревень восточной части чулымского таежного массива³, специализировавшихся на земледелии и животноводстве. Умеренный эсхатологизм вероучения «поповцев», признающего все христианские таинства и считающего монахов и мирян равноправными партнерами в деле спасения веры, как нельзя лучше отвечал их потребности в регулярной церковной жизни и легализации хозяйственных связей.

Примером диаметрально противоположного скитского сообщества являлся западный сосед белокриницких — монастырь староверов-странников, образованный в 1830-е гг. при финансовой поддержке поволжского купечества. Убежденность в свершившемся «наступлении царства антихриста» выступала основой для жесткого разграничения его обязательств с «дальними» и «ближними» благодетелями: монахи после принятия обряда крещения-пострига считались хранителями не только веры, но и места будущего спасения для мирских «христороубцев». События 1917 г. лишили скит внешней денежной помощи и заставили его переориентироваться на жителей небольших деревень, занятых лесными промыслами.

Третью общину составили представители разных старообрядческих течений, которых модернизационные процессы еще в конце XIX в. «выдавили» на окраину региона, в бассейн р. Кеть на Нарымском Севере. Религиозную жизнь этой группы, условно названной нами «безотчетливые»⁴, характеризовало отсутствие единой конфессиональной доктрины и согласованности в обрядовой сфере и, как следствие, ситуативность в выборе контактов с внешним окружением. Последнее было схоже русскоязычными «благодетелями» странников с одним исключением — рядом со скитом располагались охотничьи и рыболовецкие угодья селькупов и эвенков.

¹ По особенностям вероучений староверие принято делить на два течения. *Поповское направление* — собирательное название старообрядцев, приемлющих священство и признающих сохранение всех христианских таинств. Самая крупная деноминация — белокриницкое согласие, с 1988 г. официально именуемое Русской православной старообрядческой церковью. *Беспоповское направление* объединяет староверов, допускающих в отсутствие рукоположенных по «старому» обряду священников совершение таинств крещения, исповеди (ре-же — брака) мирянами. В XVIII–XIX вв. происходит дробление беспоповцев на «согласия» часовенных, странников и пр., рознящихся радикализмом вероучений и социальными практиками. Упомянутые названия старообрядческих деноминаций отражают либо сведения о территории формирования (белокриницкие — от места архиерейской кафедры в с. Белая Криница Австрийской империи), либо особенности вероучения (часовенные — от «часовни» как церковной постройки для богослужения, странники — от требования странствовать в поисках пригодного для спасения души места).

² Ктиторы — в православной традиции люди, чьими финансовыми средствами или трудовыми усилиями создан и поддерживается монастырь или храм.

³ Чулым — правый приток р. Обь, протекает по территориям Томской области, Красноярского края, Республики Хакасия.

⁴ В. А. Липинская предложила использовать этот термин в отношении староверов, которые осознают себя противниками церковных реформ 1650–1660-х гг., но затрудняются с детализацией собственных религиозных взглядов (Липинская, 1995: 117, 126).



Последнее обстоятельство существенно расширяет исследовательское поле, поскольку провоцирует вопрос о влиянии на стабилизацию численности мирских ктиторов не только доктринальных особенностей, но и этноконфессионального состава контактирующего с ними населения.

Представляется, что крестьянское пустынножительство¹ Тувы, существующее в ситуации численного превосходства нехристианского этноса, может стать своеобразной площадкой для проверки этой гипотезы по ряду причин.

Во-первых, Обь-Енисейский регион связывали пути старообрядческих миграций (Леонов, 2007: 581–582; Стороженко, 2015). В XIX — начале XX в. перемещения мотивировались стремлением найти «чистые», «неповрежденные никонианством» земли, на рубеже 1920-1930-х гг. — намерением присоединиться к единоверцам в более отдаленных и труднодоступных районах.

Во-вторых, таежные обские и енисейские территории были близки по системам жизнеобеспечения. Отсутствие земельного фонда, достаточного для организации аграрного производства в классическом виде, в обоих случаях требовало от русской деревни не только участия в разделе промысловых угодий, но и лавирования между нормами обычного права коренных этносов и политическими решениями властей.

В связи с этим особо подчеркнем, что еще задолго до официального вхождения в 1944 г. Тувинской Народной Республики в состав СССР, на ее территории были предприняты попытки перевода аратских хозяйств на оседлость и коллективный труд. В начале 1930-х гг. проводниками нового курса выступили подготовленная в Коммунистическом университете трудящихся Востока республиканская партийная элита и структуры Русской самоуправляющейся трудовой колонии, функционирующие на базе Конституции Советской России и Конституции ТНР (Москаленко, 2004: 114–149; Татаринцева, 2016: Электр. ресурс). Негативная реакция населения, вызванная насильственными методами проведения, заставила уже в 1933 г. от него отказаться, однако использование и здесь искусственно созданных «очагов социалистической культуры» для ликвидации традиционных институтов, на наш взгляд, дает основание для тезиса о сходстве поведенческих реакций русской деревни Обь-Енисейского региона в целом.

Исходя из этого, информационную основу исследования составили несколько групп исторических источников. Во-первых, это оригинальные и компилятивные сочинения, имевшиеся в распоряжении таежных монастырей Томской области, Красноярского края и Тувы в 1890–1930-е гг., как остающиеся во владении скитских общин, так и переданные ими в государственные учреждения (Научная библиотека Томского государственного университета, Томский областной краеведческий музей, Государственная публичная научно-техническая библиотека СО РАН). Во-вторых, это корпус судебно-следственной и делопроизводственной документации, которым отражены результаты проверок властями сибирских таежных монастырей (Российский государственный архив древних актов, ф. 1431; Отдел рукописей Российской государственной библиотеки, ф. 246; Государственный архив Российской Федерации, ф. 353, Р-5263; Государственный архив Томской области, ф. 3; Центр документации новейшей истории Томской области, ф. 101). Третья группа источников представлена полевыми экспедиционными материалами автора, собранными на территории Томской области в период 1987–2018 гг. и сейчас хранящимися в Научной библиотеке Томского государственного университета), публикациями исследователей староверия Тувы и Обь-Енисейского региона (Покровский, Зольникова, 2002; Татаринцева, 2006; Стороженко, Татаринцева, 2016).

В совокупности они позволяют типологизировать коммуникативные стратегии таежных монастырей разных деноминаций в контексте дефиниций «идеологические» / «текстуаль-

¹ Крестьянское пустынножительство как форма монашеской, отшельнической жизни распространилось вследствие церковного раскола и означает, что скит организован крестьянами, и хозяйственная деятельность его насельников имеет аграрно-промысловый характер.



ные» сообщества и объяснить, почему для одних скитских общин коллективизация стала временем внутреннего надлома, другие смогли использовать внешние вызовы для формирования адекватных адаптационных практик и остаться для ориентированных на них крестьянских социумов каналом сохранения этноконфессиональной идентичности.

Советская власть и скитские общины

Исследования последних лет изменили одномерную оценку взаимоотношений власти и староверия в первое послереволюционное десятилетие.

Во-первых, установлено, что репрессивный характер атеистическая политика обретает не ранее апреля 1929 г., когда XVI конференцией ВКП(б) были определены показатели коллективизации на ближайшее пять лет, и учреждение Постоянной комиссии по вопросам культов институализировало контроль над любыми формами религиозной жизни на территории СССР. Во-вторых, выявлен корпус документов, свидетельствующих о стремлении даже старообрядческих согласий, имеющих радикальные взгляды, убедить новый политический режим в отсутствии в их вероучении контрреволюционных идей (Петров, 2010; Шигапов, 2016; Кузинер, 2018).

Попытки найти точки соприкосновения провалились — стороны говорили на разных языках. Планы советской власти о сотрудничестве с прежде дискриминируемыми конфессиями базировалась на ложных оценках их как «стихийно коммунистических», а для староверов демонстрация лояльности оставалась способом получения хозяйственной автономии и не влекла за собой отказ от эсхатологического осмысления происходящего. Закономерно поэтому, что реализация обращения Наркомзема «К сектантам и старообрядцам, живущим в России и за границей» (1921 г.) и усилия Комиссии по заселению свободных земель и бывших имений сектантами и старообрядцами привели к обескураживающим для власти результатам. Предполагаемые союзники, действительно, быстро включились в движение по созданию трудовых артелей, но не стали сознательными строителями свободного от религии общества.

Крушению иллюзий и разочарованию в революционном потенциале староверия способствовали не только мировоззренческие противоречия с защитниками «древлего благочестия». Незнакомым с местными реалиями администраторам отношения старообрядческих групп с собственным окружением виделись исключительно как эксплуататорские.

Например, инструктор-пропагандист Величко в качестве доказательства всевластия «религиозных фанатиков» прикладывает к отчету о поездке по Нарымскому Северу в 1933 г., долговую расписку артели «Путь к социализму» ктитору страннического скита И. С. Кондратьеву. Но непредвзятое прочтение документа показывает, что наряду с обязательствами по освоению 1,35 га целины в обмен на полученную «мягкую землю» им четко оговорены условия экономического договора со староверами: «Кондратьев будет пользоваться один севооборот половиной вспаханной земли, а за вторую половину Кондратьев обязан вспахать и раскорчевать там, где понадобится артели» (Центр документации новейшей истории Томской области. Ф. 101, оп. 1, д. 276. Л. 5).

Сходными по тональности оказывались описания отношений скитов и автохтонных этносов. Инспектировавший Урянхайский край в 1930 г. П. Маслов увидел лишь «сложную систему долгов и пожизненную кабалу», в которую попадали тувинцы (Маслов, 2007: 714). И в этом случае реальность была гораздо сложнее. Согласимся с М. П. Татаринцевой в характеристике ее как «параллельных миров» промысловиков-скотоводов и земледельцев. Они различались отношением к природе и воззрениями на право владения землей, но тем не менее понимали выгоды сосуществования и потому умело использовали приемы «народной дипломатии» (Татаринцева, 2017: Электр. ресурс).

Однако контакты таежных монастырей как с русской деревней, так и родовыми кланами коренных народов оставались для новой власти не просто скрытыми или непонятными. В частности, геополитическую подоплеку перевода староверия из «союзников» в «против-



ники» отражает конфессиональная ситуация в Тувинской Народной Республике на рубеже 1920-1930-х гг. Если ламаизм получил в 1928 г. статус государственной религии и поэтому имел поддержку власти (Москаленко, 2004: 110), то старообрядческое население, официально находящееся под юрисдикцией Русской самоуправляющейся трудовой колонии, в 1930-1940-е гг. активно репрессировалось во многом за религиозные убеждения (Татаринцева, 2016: Электр. ресурс). Неудивительно поэтому, что выводы наблюдателей о превращении старообрядческих заимок «в своего рода помещичьи экономии» (Маслов), «кулацкий Эдем» (Величко) диссонируют с воспоминаниями скитников о повседневном укладе довоенных лет (О своей земле ..., 2012: 195–220) и перечнями скудного имущества таежных монастырей в протоколах акций по их уничтожению (Научная библиотека Томского государственного университета. Отдел книжных памятников и рукописей — далее НБ ТГУ. ОКПР. Ф. 24, ед. 9).

Тенденциозность имеющихся описаний, убедительно представляющих лишь идеологический контекст превращения пустынножителей во врагов колхозного строя, ставит вопрос о валидном критерии для оценки коммуникаций скита и его социального окружения. Тем более, что лояльность вероучения, как свидетельствует история западносибирского пустынножительства, также вряд ли способна выступать в этом качестве. Так, поселение умеренных «поповцев» разгромлено властями как раз в период коллективизации, община «безотчетливых» в то же самое время — в 1930-е гг. — начала утрачивать авторитет среди мирян, но исчезла только через полвека, в 1980-е гг., а скит странников-радикалов пережил все потрясения и существует по сей день.

Скитские общины в системе локальных связей

Разница в «сроках жизни» нелегальных монастырей, на наш взгляд, обусловлена несхожестью принятых белокриницкими, странниками и «безотчетливыми» способов поддержания контактов с внешней средой. Социальные взаимодействия, строящиеся по принципу дуальности, имеют особенность: символическое неравенство монастырского и мирского пространств обязательно должно быть уравновешено согласованием интересов «хранителей» сакрального и «носителей» профанного.

В условиях коллективизации реальное партнерство сторон предполагало, с одной стороны, хозяйственную самостоятельность скита и отказ от регулярной помощи извне; с другой, готовность крестьянина к тайному исповеданию веры вопреки запретам власти. Эти «качества» возникали не спонтанно, а в результате целенаправленных усилий скитских лидеров и зависели от того, удастся ли объяснить деревне, что теперь таежный монастырь олицетворяет собой православную веру даже для тех, кто ранее считал себя приверженцем «официальной церкви». Естественным ресурсом для поиска нужных аргументов выступали книжные собрания таежных монастырей. Доступность полемических, учительных и регламентирующих обряд сочинений, умение привлечь их прямую и косвенную информацию в собственных эсхатологических построениях увеличивало шансы на то, что коррекция интересов будет осознанной и обоюдной.

Однако именно по составам книжных собраний и отношению пустынножителей к самостоятельным толкованиям рассматриваемые скиты отличались кардинальным образом.

Лишь **странники** не опасались дополнить свои богослужебные, уставные и вероучительные книги дониконовского периода текстами более поздними, иногда даже сомнительными по происхождению и содержанию — синодальными изданиями и беллетристикой, приняв за правило — не хранить их в келье. Проникновение такой литературы в круг чтения скитников, формирование синтетических (мистико-рациональных) технологий их истолкования, поощрение составления полемических трактатов и Цветников на злобу дня — все это увеличивало запас прочности сотериологической доктрины странников и позволяло им использовать внутренние «прения о вере» в качестве инструмента воздействия на ктиторов.



Традиция их проведения была заложена на рубеже XIX–XX вв. в ходе разделения чулымских странников на «принимающих деньги» и «безденежных». В начале 1930-х гг., когда в общине «безденежных» обсуждались объемы допустимой мирской помощи, ритуал утвердился окончательно: от скитников требовалось продемонстрировать по «старинным книгам» подтверждение доводам, от мирских — «не вмешиваться, больше слушать и разбираться, какая вера правильная» (НБ ТГУ. ОРКП. Архив археографической экспедиции Томского университета. Красный Яр: полевой дневник 1998 г. Тетр. 5. Л. 78–79).

Как именно проходил этот спор, показывает рукописная памятка ведущему полемики, обнаруженная нами в «скитской библиотеке». Строение текста не оставляет сомнений в ее предназначении помогать быстрому поиску нужной цитаты по указаниям типа: «Кормчая Тимофея презвитера великия церкви глава 69 лист 314. Зачин: Зрим же ныне. Конец: богословных и нужных» (НБ ТГУ. ОРКП. В-26165. Л. 5 об.). Форма текста отражает представления крестьянской аудитории о надежности доказательств — спорящие не говорят «от себя» и обращаются к заслуживающему доверия источнику, а содержание — реалии, в которых живут старообрядческие семьи советской деревни. Их домашние молитвы проходят по книгам «единоверческой печати»¹, они регистрируют браки, читают светскую литературу, в их обиходе «пища и одежда торжищная»².

Именно эти обстоятельства приняли во внимание сторонники умеренного аскетизма — составители руководства для ведения полемики. Приведем пояснения к цитатам, показывающие внимательность к настроениям паствы: «Прежнее Писание повелевает нам новые исторические и еретические книги для бесед держать или читать для блага церкви. А повреждает еретическое писание тоию тех, кои читают с увлечением сердца, кои могут ему поверить, тому на вред такое писание»; «Мы сами пищу и одежду торжищную не употребляем, и тех людей ублажаем, кои смирения ради прочих за то не осуждают»; «Мы в неверии сочетавшихся брак не разрушаем» (НБ ТГУ. ОРКП. В-26165. Л. 33 об. 34, 35 об. 36, 49).

Проговаривание их вслух давало ктиторах возможность пережить опыт комментирования и убедиться, что «послабления в вере раньше со многими случались». Апелляция к «прежним временам» в данном случае решала несколько задач: миряне получали своеобразное отпущение грехов и уверенность, что вынужденное отступление будет отмолено старцами, а таежные богословы, выступив хранителями знания о происходящем, подтверждали право на духовное лидерство.

В сущности, внутренние споры оказывались для скитской общины благом — несходство позиций придавало остроту, необходимую для поддержания к ним интереса, и помогало перераспределить потоки мирской помощи. В результате экономическая автономия пустыни и умение объяснять происходящее понятным советскому крестьянину языком создали условия для того, чтобы нелегальные группы странников продолжали существовать, и их влияние на сельскую округу оставалось неизменным.

Материал по истории староверия Тувы дополняет общую картину функционирования скитского коллектива как идеологического сообщества с твердым пониманием своей религиозной миссии и гибким отношением к правилам ее реализации. Так, управленческим ресурсом скита часовенных, образованного в 1918 г. на р. Малый Енисей, стало обращение к конфессиональной генеалогии. Тувинский список «Родословия часовенного согласия»³ по-

¹ Здесь: книги, изданные в Московской единоверческой типографии. Единоверие было учреждено в 1800 г. императорским указом и объединило старообрядцев, согласных подчиняться Синоду Русской православной церкви при условии сохранения богослужения по дореформенным богослужебным книгам. Конфессии было разрешено их переиздание и распространение.

² Здесь: не изготовленные самостоятельно, а купленные на базаре, «торжище».

³ Сочинение об истории возникновения часовенных было создано в 1887 г. игуменом Нифонтом, активно переписывалось и дополнялось представителями согласия разных территорий Российской империи, в том числе — переселившимися в Туву.



казывал местных игуменов как преемников основателя керженских скитов священноинока Дионисия и тем самым утверждал их право на совершение обрядов в отсутствие рукоположенного духовенства (Государственная публичная научно-техническая библиотека СО РАН. Тувинское собрание. О.У.5. Л. 1–1 об.)

Однако и в этом случае презентация себя частью мировой христианской истории оказалась возможной благодаря монастырскому скрипторию¹ (Покровский, 1984: 12–31). Рецепция древнерусской традиции составления тематических вероучительных сборников гарантировала, что смена поколений не приведет к потере навыков работы с христианским текстом.

О важности сохранения института трансляции конфессиональной грамотности говорит история скита **белокриницких** — соседа и идейного противника чулымских странников. В 1921 г. здесь печатались антибольшевистские листовки, и хотя руководителей общины арестовали и репрессировали (Приль, 2006) — сам таежный монастырь был уничтожен властями только в начале 1930-х гг. Постепенная утрата скитом авторитета произошла под влиянием двух факторов — советской социальной политики и конфессиональной специфики согласия.

Белокриницкие, воссоздав в 1840-х гг. истинную, по их мнению, церковную иерархию, смогли увеличить число последователей в Сибири именно потому, что предлагали канонически предписанный объем таинств. Для таежной зоны это означало легитимацию семейно-брачных отношений и, значит, стабилизацию как отдельных крестьянских хозяйств, так и внутриобщинных коммуникаций в целом. Если в начале 1920-х гг. таежный скит еще концентрировал вокруг себя верующее крестьянство и защищался им, то позднее ситуация изменилась.

Деревенское сообщество лишь номинально сохраняло целостность. В действительности, в нем нарастала конфликтность не только в силу навязанного властью имущественно-политического деления на кулаков, середняков и бедняков, но и вследствие мировоззренческого противостояния партийных / беспартийных, верующих / атеистов, сторонников / противников внедрения новой агротехники и т. д. В этих условиях предлагаемая скитом модель спасения веры через литургическое единство прихожан не имела успеха, но другой стратегии выработать его лидеры не умели.

В белокриницком согласии, придерживающемся традиционного взгляда на монашество, скитская форма православной жизни не считается единственно правильной и остается скорее свидетельством верности дониконовским устоям. В этой логике сибирское пустынножительство не было предметом особого внимания руководства согласия и не могло получить разрешение на самостоятельный выбор книг для чтения и тем более конфессиональное творчество (толкование прочитанного). Неспособность скитников «перевести» язык эсхатологических рассуждений Антония (Паромова), в прошлом наставника обители, позднее епископа Пермского и Тобольского и автора изданного в 1910 г. в типографии П. П. Рябушинского «Святоотеческого сборника», на язык понятный деревенскому обывателю не позволили скиту стать носителем экспертного знания о текущей реальности.

Таежный скит, окруженный беспоповскими общинами с развитой культурой публичных «бесед» (Ворошилова, 2017), начинает сдавать позиции. Деревенской молодежи, воспитанной на идеях прогресса и разрушения «старого мира», он становится неинтересен, а религиозность старшего поколения сама по себе не являлась консолидирующей силой. При невозможности осуществления обряда организуемые скитниками чтения без обращения к насущным вопросам — что есть советская власть, является ли она «исполнением пророчеств о «последнем времени» — не могли остановить быстро прогрессирующую утрату черт идеологического сообщества. В начале 1930-х гг., когда у монастыря не осталось сильных защитников, часть иноков уходит «в большой мир», другая — попытается (безуспешно) организовать поселение в более удаленных районах.

¹ Скрипторий — мастерская по переписке книг.



На первый взгляд, столь же неэффективной выглядит стратегия, избранная «*безотчетливыми*» Нарымского Севера, единство которых без оформленной конфессиональной доктрины поддерживалось родственными связями и обращением к символике раннехристианского апостольства. Однако демографические проблемы 1920-х гг. (естественное сокращение числа скитников и главное — уход из жизни грамотных наставников) создали принципиально новую ситуацию. Они открыли путь в общину тем, чье решение об уходе в скит диктовалось не религиозными, а политическими и экономическими мотивами.

Сложившийся управленческий вакуум характеризует «рукописная продукция» скитников рубежа 1920–1930-х гг. Они начинают копировать житийные и евангельские тексты, сочинения Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина на любом пригодном материале — бумаге или бересте. Поскольку процесс не сопровождался систематизацией переписанного, дистанция между книжным знанием о вере и повседневным знанием о жизни увеличивалась. В 1940-е гг. этот разрыв, уже как непреодолимый, зафиксировал запись скитницы: «Переплетала книгу послания Тимофеевы, что топерь делать, писать нечево, читать не знаю ково. Однако заключать петушка от нечево делать. Писать больше не знаю ково, не буду» (Томский областной краеведческий музей. Собрание рукописей, № 12676/38. Л. 3).

Тем не менее, существование поселения до середины 1980-х гг. заставляет увидеть в переходе от активного чтения древней книги к ее механическому воспроизводству самостоятельную стратегию по сакрализации места, где живут староверы-иноки. Видимо, задача поддержания его ритуальной чистоты с помощью предметов-сакрофоров (книг, крестов, икон) компенсировала поколению иноков 1930-х гг. разработку вероучения. Следование народным представлениям о монашеском подвиге обеспечило ему статус «хранителя» религиозной и этнической идентичностей и, соответственно, эпизодическую помощь русскоязычной промысловой округи, живущей по законам атеистического государства и в соседстве с коренными народами.

Идеологичность vs текстуальность: итоги исследования

Пример «безотчетливых» показывает, что на рубеже 1920–1930-х гг. за паству «боролись» не религиозные вероучения как таковые, а практики коммуникации, в том числе — строящиеся на эмоциональном воздействии старинной книги. История часовенных Тувы убеждает, что даже сообщества с развитым вероучением прибегали к «демонстрации книжных богатств» для создания нужного впечатления (Татаринцева, 2006: 79). Передача скитниками христианскому тексту власти над собой (удачным представляется термин «текстократия») предполагала, что аналогичное отношение к нему будет воспринято и мирянами. Религиозная доктрина, точно «знающая» из авторитетных сочинений, кто и почему при изменении политических условий будет иметь «право на спасение», получала конкурентные преимущества быстрее, но и отсылка к образам народного православия при отсутствии грамотного начетчика давала результат.

Именно сопоставимость результатов актуализирует вопрос — насколько в реальности оппозиция категориального и нарративного знания и, значит, обретение системой «скит — деревня» признаков идеологического или текстуального сообщества обеспечивала ее стабильность в долговременной перспективе.

Ответ на него предполагает понимание главной проблемы эпохи коллективизации — советская действительность, коренным образом реформирующая жизнь деревни, ставила перед монахами и мирянами разные цели. Если для скитника важно было не утратить принадлежность к сообществу «избранных спасителей веры» *сейчас*, то крестьянин, уже испытавший на себе распад традиционных внутриобщинных связей, нуждался в *индивидуальной* поведенческой стратегии — не противоречащей его жизненному опыту и дающей основание считать себя христианином в *будущем*.



В данном случае «идеологичность» означала не только умение классифицировать происходящее в соответствии с эсхатологией староверия, но и строгое исполнение монастырского устава. Лишь сочетание «теории» и «практики» создавало предпосылки для того, чтобы мирские помощники, чья хозяйственная, социальная и эмоциональная жизнь стала другой, по-прежнему относились к скитскому поселению как к «сакральному локусу» и связывали его сохранение с интересами своих семей. Причем, ключевое значение имело не наличие в скитах энергичных и грамотных лидеров самих по себе, а именно традиция коллективного духовного руководства сельской округой с помощью «бесед», как это делали чулымские странники и тувинские часовенные. Именно поэтому их монастыри при сокращении мирской помощи выжили и предотвратили деформацию вероучений.

Непреодолимой преградой для скитников, тяготеющих к «текстуальности», стала их неспособность модернизировать коллективистскую модель спасения веры. Надежды на дисциплинирующее воздействие обряда оказались тщетны, без дополнения социальной диагностикой богослужения для мирян давали обратный эффект: благодетели, воспитанные в убеждении «вера с обрядом не разделяется», уходили к конкурентам или подчиняли себе жизнь монашеских общин, которые по прошествии времени распались или переформатировались в домашнее келейничество.

Сравнение коммуникативных практик, выработанных скитами Обь–Енисейского региона, дает материал для решения задач двух уровней сложности.

Во-первых, он позволяет скорректировать некоторые исследовательские стереотипы в отношении сибирской деревни 1930-х гг. и, в частности, дополнить принятую экономико-правовую стратификацию крестьянства характеристикой присущих им типов грамотности. Иными словами, объяснять способность или неспособность крестьянина к сохранению привычных социальных и культурных норм не только исходя из политических, экономических реалий, но и путем выделения в его среде групп с разными типами историко-эсхатологических рефлексий и сотериологическими образами «желаемого завтра». Такой подход демонстрирует, что втянутость таежной деревни в интеграционные процессы, появление в ней радикально настроенной молодежи или ликвидация зажиточного слоя деревни не оказывали решающего влияния на разрушение связей со скитом. Как свидетельствует история чулымских староверов-белокриницких, дестабилизирующим фактором становилось накопление дуальной системой «скит — деревня» признаков текстуального сообщества.

Во-вторых, рассмотрение взаимодействий «скит–деревня» на рубеже 1920–1930-е гг. показывает бесперспективность изучения связей сельского сообщества и таежного скита как автономных социальных единиц, чьи интересы совпадают лишь отчасти, и переориентирует исследование на оценку эффективности моделей коммуникации, используемых локальным крестьянским коллективом для адаптации к макросоциальным трансформациям и условиям поликонфессиональной среды.

Логичным шагом в этом направлении является постановка вопроса об идейных и хозяйственных ресурсах старообрядческих монастырей, существующих в нехристианском окружении. Хотя история сибирского староверия не знает массового обращения коренных народов, как это было в Карелии (Фишман, 2003), но эпизодическое появление неофитов из иноэтничной среды в числе насельников, например, страннических пустыней, делает перспективным сравнительное изучение подобных прецедентов на материалах всего Обь–Енисейского региона.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Виола, Л. (2010) Крестьянский бунт в эпоху Сталина: Коллективизация и культура крестьянского сопротивления. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН) ; Фонд Первого Президента России Б. Н. Ельцина. 366 с.



Ворошилова, А. С. (2017) Межконфессиональное взаимодействие и «борьба за паству» в переселенческой деревне Сибири на рубеже XIX–XX вв. // Вестник Томского государственного университета. Серия «История». № 48. С. 14–19.

Гурьянова, Н. С. (2017) Рукописные сборники и оформление идеологии старообрядческого движения. Новосибирск : Институт истории СО РАН. 230 с.

Дутчак, Е. Е. (2014) Православная традиция в советский период: факторы преемственности / Былые годы. Российский исторический журнал. № 34 (4). С. 686–691.

Дутчак, Е. Е., Васильев, А. В., Ким, Е. А., Полежаева, Т. В. (2013) Православный ландшафт таежной Сибири: концепция исследования // Сибирские исторические исследования. № 1. С. 79–90.

Казанков, А. (2018) Микроистория несостоявшегося апокалипсиса: деревня Подавиха и ее обитатели в августе — декабре 1932 г. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 1 (36). С. 275–309.

Кузинер, И. Э. (2018) Особенности моделей взаимодействия старообрядцев бегунского (страннического) толка и советских органов власти в 20-е гг. XX в. // Народы и религии Евразии. Т. 14. № 1. С. 100–108.

Леонов, Н. И. (2007) Танну–Тува. Страна голубой реки // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках, об Урянхае — Тану–Туве, урянхайцах — тувинцах, о древности Тувы / сост. С. К. Шойгу. М. : Слово. Т. 5. 733 с. С. 578–617.

Липинская, В. А. (1995) Конфессиональные группы православного населения Западной Сибири // Этнографическое обозрение. № 2. С. 113–127.

Львов, А. Л. (2011) Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество. СПб. : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге. 328 с.

Маслов, П. П. (2007) Конец Урянхая // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках, об Урянхае — Тану–Туве, урянхайцах — тувинцах, о древности Тувы / сост. С. К. Шойгу. М. : Слово. Т. 5. 733 с. С. 618–729.

Москаленко, Н. П. (2004) Этнополитическая история Тувы в XX веке. М. : Наука. 222 с.

О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX–XXI вв. (к изучению биографического и религиозного нарратива) (2012) / под ред. Е. Б. Смилянкой. М. : Индрик. 472 с.

Петров, С. Г. (2010) Староверы-странники и советская власть: «Очерк истории странствующих православных христиан» для председателя ВЦИК М. И. Калинина // Традиции отечественной духовной культуры в нарративных и документальных источниках XV–XXI вв. / отв. ред. Е. К. Ромодановская. Новосибирск : Издательство Сибирского отделения Российской академии наук. 307 с. С. 191–213.

Покровский, Н. Н. (1984) Путешествие за редкими книгами. М. : Книга. 192 с.

Покровский, Н. Н., Зольникова, Н. Д. (2002) Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. : Проблемы творчества и общественного сознания. М. : Памятники исторической мысли. 471 с.

Приль, Л. Н. (2006) Проверять прошлое: новые источники об издании антибольшевистских листовок в Ново-Архангельском скиту // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. Т. 5. Вып. 3–S1. С. 140–152.

Смилянская, Е. Б. (2013) Книжная премудрость и избрание пути спасения старообрядцами Верхокамья на рубеже XIX–XXI вв. // Вестник Томского государственного университета. Серия «История». № 1 (21). С. 36–43.

Стороженко, А. А. (2015) Конфессиональные миграции старообрядцев как канал межкультурного взаимодействия в Центральной Азии в XIX– начале XX в. // Старообрядчество: история



и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: Материалы VI Международной научно-практической конференции / науч. ред. А. П. Майоров, отв. ред. С. В. Васильева. Улан-Удэ : Изд-во Бурятского гос. ун-та. 392 с. С. 130–136.

Стороженко, А. А., Татаринцева, М. П. (2016) Верхнеенисейские старообрядческие скиты в Туве: историческая реконструкция // Научные труды Тувинского государственного университета. Материалы ежегодной научно-практической конференции преподавателей, сотрудников и аспирантов ТувГУ, посвященной 65-летию юбилею высшего педагогического образования в Туве и 95-летию становления Тувинской народной республики / отв. ред. У. В. Ондар. Кызыл : ФГБОУ ВО «Тувинский государственный университет». 228 с. С. 95–96.

Татаринцева, М. П. (2006) Старообрядцы в Туве: историко-этнографический очерк. Новосибирск : Наука. 216 с.

Татаринцева М. П. (2016) Старообрядцы в Туве в начале XX века и в период Тувинской Народной Республики [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 3. URL: <http://nit.tuva.asia/nit/article/view/465> (дата обращения: 12.09.2018).

Татаринцева, М. П. (2017) Особенности земледелия русских переселенцев в Туву в начале XX века [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2017. № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/702> (дата обращения: 12.09.2018). DOI: 10.25178/nit.2017.1.10

Фишман, О. М. (2003) Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М. : Индрик. 408 с.

Шигапов, С. Р. (2016) Советская власть и староверы: развитие взаимоотношений в 1920-1930-е гг. (на материалах Томского уезда) // Вестник Томского государственного университета. История. № 3 (41). С. 44–50.

Crummey, R. O. (1993) Old Believ as Popular Religion: New Approaches // *Slavic Review*. Vol. 52. №. 4. P. 700–712.

Stock, B. (1990) *Listening for the Text: On the Uses of the Past*. Baltimore : Johns Hopkins University Press. 197 p.

Дата поступления: 14.09.2018.

REFERENCES

Viola, L. (2010) *Krest'yanskii bunt v epokhu Stalina: Kollektivizatsia i kul'tura krest'yanskogo soprotivleniia [Peasant Rebels under Stalin: Collectivization and the Culture of Peasant Resistance]*. Moscow, Rossiiskaia politicheskaiia entsiklopediia (ROSSPEN); Fond Pervogo Prezidenta Rossii B. N. El'tsina. 366 p. (In Russ.).

Voroshilova, A. S. (2017) *Mezhkonfessional'noe vzaimodeistvie i bor'ba za pastvu' v pereselencheskoi derevne Sibiri na rubezhe XIX–XX vv. [Inter-confessional Interaction and the «Struggle for Congregation» in a Migrant Village of Siberia at the turn of the 20th century]*. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Serii Istorii*, no. 48, pp. 14–19. (In Russ.).

Gur'ianova, N. S. (2017) *Rukopisnye sborniki i oformlenie ideologii staroobriadcheskogo dvizheniia [Manuscript Collections and Establishment of the Old Believers' Ideology]*. Novosibirsk, Institut istorii SO RAN. 230 p. (In Russ.).

Dutchak, E. E. (2014) *Pravoslavnaia traditsia v sovetskii period: faktory preemstvennosti [Orthodox Tradition in the Soviet Times: Factors of Continuity]*. *Bylye gody. Rossiiskii istoricheskii zhurnal*, no. 34 (4), pp. 686–691. (In Russ.).

Dutchak, E. E., Vasil'ev, A. V., Kim, E. A. and Polezhaeva, T. V. (2013) *Pravoslavnyi landschaft taezhnoi Sibiri: kontseptsiiia issledovaniia [Orthodox Landscape of the Siberian Taiga Region: a Research Concept]*. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, no. 1, pp. 79–90. (In Russ.).

Kazankov, A. (2018) *Mikroistoriia nesostoiavshegosia apokalipsisa: derevnia Podavikha i ee obitateli v avguste — dekabre 1932 g. [Microhistory of a Failed Apocalypse: The Village of Podavikha*



and Its Inhabitants in August – December 1932]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, no. 1 (36), pp. 275–309. (In Russ.).

Kuziner, I. E. (2018) Osobennosti modeli vzaimodeistviia staroobriadtsev begunskogo (strannicheskogo) tolka i sovetskikh organov vlasti v 20-e gg. XX v. [The Specifics of the Interaction Models of the Old Believers of the Runaways (Wanderers) Branch and Soviet Authorities in the 1920s]. *Narody i religii Evrazii*, vol. 14, no. 1, pp. 100–108. (In Russ.).

Leonov, N. I. (2007) Tannu – Tuva. Strana goluboi reki [Tannu-Tuva. The Blue River Country]. In: *Uriankhai. Tyva depter. Antologiiia nauchnoi i prosvetitel'skoi mysli o drevnei tuvinskoj zemle i ee nasel'nikakh, ob Uriankhae – Tanu-Tuve, uriankhaysakh – tuvintsakh, o drevnosti Tuvy* [Uryanhay. Tyva depter. Anthology of Scientific and Educational Ideas about the Ancient Tuva Land and its Inhabitants, about Uryanhay – Tanu-Tuva, Uryankhaytsy – Tuvans, about Antiquity of Tuva], comp. by S.K. Shoigu. Moscow, Slovo. Vol. 5. 733 p. Pp. 578–617. (In Russ.).

Lipinskaia, V. A. (1995) Konfessional'nye gruppy pravoslavnogo naseleniia Zapadnoi Sibiri [Religious Groups of the Orthodox Population of Western Siberia]. *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 2, pp. 113–127. (In Russ.).

L'vov, A. L. (2011) *Sokha i Piatiknizhie: russkie iudeistvuiushchie kak tekstual'noe soobshchestvo* [The Plough and the Pentateuch: Russian Judaizers as Textual Community]. St. Petersburg, Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. 328 p. (In Russ.).

Maslov, P. P. (2007) Konets Uriankhaia [The End of Uryanhay]. In: *Uriankhai. Tyva depter. Antologiiia nauchnoi i prosvetitel'skoi mysli o drevnei tuvinskoj zemle i ee nasel'nikakh, ob Uriankhae – Tanu-Tuve, uriankhaysakh – tuvintsakh, o drevnosti Tuvy* [Uryanhay. Tyva depter. Anthology of Scientific and Educational Ideas about the Ancient Tuva Land and its Inhabitants, about Uryanhay – Tanu-Tuva, Uryankhaytsy – Tuvans, about Antiquity of Tuva], comp. by S.K. Shoigu. Moscow, Slovo. Vol. 5. 733 p. Pp. 618–729. (In Russ.).

Moskalenko, N. P. (2004) *Etnopoliticheskaia istoriia Tuvy v XX veke* [An Ethnopolitical History of Tuva in the 20th century]. Moscow, Nauka. 222 p. (In Russ.).

Osvoei zemle, svoei vere, nastoiashchem i perezhitom v Rossii XX–XXI vv. (k izucheniiu biograficheskogo i religioznogo narrativa) [On One's Native Land, on Faith, the Present and the Past in Russia in the Twentieth and Twenty-First Centuries: Towards the Study of Biographical and Religious Narratives] (2012) / ed. by E. B. Smilianskoi. Moscow, Indrik. 472 p. (In Russ.).

Petrov, S. G. (2010) Starovery-stranniki i sovetskaia vlast': "Ocherk istorii stranstvuiushchikh pravoslavnykh khristian' dlia predsedatelia VTsIK M. I. Kalinina [Old Believers-Wanderers and the Soviet Authorities: «An Essay on the History of the Wandering Orthodox Christians» Written for the Chairman of the All-Russian Central Executive Committee M. I. Kalinin]. In: *Traditsii otechestvennoi dukhovnoi kul'tury v narrativnykh i dokumental'nykh istochnikakh XV–XXI vv.* [Russian Spiritual Culture Traditions in the Narrative and Documentary Sources of the 15th – 21st centuries], ed. by E. K. Romodanovskaya. Novosibirsk, Izdatel'stvo Sibirskogo otdeleniia Rossiiskoi akademii nauk. 307 p. Pp. 191–213. (In Russ.).

Pokrovskii, N. N. (1984) *Puteshestvie za redkimi knigami* [A Journey for Rare Books]. Moscow, Kniga. 192 p. (In Russ.).

Pokrovskii, N. N. and Zol'nikova, N. D. (2002) *Starovery-chasovennye na vostoce Rossii v XVIII–XX vv.: Problemy tvorchestva i obshchestvennogo soznaniia* [Chasovennye ('Chapel-going') Old Believers in the East of Russia in the 18th – 20th centuries]. Moscow, Pamiatniki istoricheskoi mysli. 471 p. (In Russ.).

Pril', L. N. (2006) Proveriaia proshloe: novye istochniki ob izdaniia antiboldshevistskikh listovok v Novo-Arkhangelskom skitu [Checking the Past: New Sources on the Publication of the Anti-Bolshevik Leaflets in the Novo-Arkhangelsk Skete]. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Serii: Istoriia, filologiiia*, vol. 5, issue 3–S1, pp. 140–152. (In Russ.).



Smilianskaia, E. B. (2013) Knizhnaia premudrost' i izbranie puti spaseniia staroobriadtsami Verkhokam'ia na rubezhe XIX–XXI vv. [Book Learning and Ways to Salvation in the Old Believer Communities at the Turn of the 21st Century]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriia Istorii*, no. 1 (21), pp. 36–43. (In Russ.).

Storozhenko, A. A. (2015) Konfessional'nye migratsii staroobriadtsev kak kanal mezhkul'turnogo vzaimodeistviia v Tsentral'noi Azii v XIX — nachale XX v. [Confessional migrations of the Old Believers as a Channel of Intercultural Interaction in Central Asia in the 19th – early 20th centuries]. In: *Staroobriadchestvo: istoriia i sovremennost', mestnye traditsii, russkie i zarubezhnye sviazi [Old Belief: History and Modernity, Local Traditions, Russian and Foreign Relations]* : Proceedings of the VI International Scientific and Practical Conference, by scientific. ed. A. P. Mayorov, ed. S. V. Vasiliev. Ulan-Ude, Izd-vo Buriatskogo gos. un-ta. 392 p. Pp. 130–136. (In Russ.).

Storozhenko, A. A. and Tatarintseva, M. P. (2016) Verkhneeniseiskie staroobriadcheskie skity v Tuve: istoricheskaia rekonstruktsiia [Upper Yenisei Old Believers Sketes in Tuva: A Historical Reconstruction]. In: *Nauchnye trudy Tuvinskogo gosudarstvennogo universiteta [Research papers of Tuvan State University]* : proceedings of the annual research conference of teachers, staff, and graduate students of TuvGU, dedicated to the 65th anniversary of higher pedagogical education in the Republic of Tuva and the 95th anniversary of the formation of the People's Republic of Tuva / ed. by U. V. Ondar. Kyzyl, FGBOU VO Tuvinskii gosudarstvennyi universitet. 228 p. Pp. 95–96. (In Russ.).

Tatarintseva, M. P. (2006) *Staroobriadtsy v Tuve: istoriko-etnograficheskii ocherk [Old Believers in Tuva: A Historical and Ethnographic Essay]*. Novosibirsk, Nauka. 216 p. (In Russ.).

Tatarintseva, M. P. (2016) Staroobriadtsy v Tuve v nachale XX veka i v period Tuvinskoi Narodnoi Respubliki [Old Believers in Tuva at the beginning of 20th century and under People's Republic of Tuva]. *The New Research of Tuva*, no. 3 [online] Available at: URL: <http://nit.tuva.asia/nit/article/view/465> (access date: 12.09.2018) (In Russ.).

Tatarintseva, M. P. (2017) Osobennosti zemledeliia russkikh pereselentsev v Tuvu v nachale XX veka [Agricultural Practices of Russian Settlers in Early 20th century Tuva]. *The New Research of Tuva*, no. 1 [online] Available at: URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/702> (access date: 12.09.2018). DOI: 10.25178/nit.2017.1.10 (In Russ.).

Fishman, O. M. (2003) *Zhizn' po vere: tikhvinskie karely-staroobriadtsy [Life by Faith: Tikhvin Karelians — Old Believers]*. Moscow, Indrik. 408 p. (In Russ.).

Shigapov, S. R. (2016) Sovetskaia vlast' i starovery: razvitie vzaimootnoshenii v 1920–1930-e gg. (na materialakh Tomskogo uezda) [The Soviet Authority and Old Believers: the Development of Relations in 1920-1930s, the case of the Tomsk Uezd]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriia Istorii*, no. 3 (41), pp. 44–50. (In Russ.).

Crummey, R. O. (1993) Old Belief as Popular Religion: New Approaches. *Slavic Review*, vol. 52, no. 4, pp. 700–712.

Stock, V. (1990) *Listening for the Text: On the Uses of the Past*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 197 p.

Submission date: 14.09.2018.



DOI: 10.25178/nit.2019.1.4

«Смерть ближе рубашки»: похоронная обрядность старообрядцев-часовенных*

Елена С. Данилко

*Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН,
Российская Федерация*



В статье анализируется похоронно-поминальный комплекс современных старообрядцев-часовенных, проживающих в Туве (Россия), в г. Нукус, Турткуль и близлежащих поселениях (Республика Каракалпакия, Узбекистан), а также в г. Тараз и пос. Рыбзавод (Жамбыльская область, Казахстан). В основе статьи лежат авторские полевые материалы, собранные во время экспедиций в 2014-2016 г. в Средней Азии и в 2018 г. в Туве. Приводятся выдержки из интервью с информантами.

Умиравшего часовенные стараются вовремя исповедовать и причастить при помощи Великой («богоявленской», «крещенской») воды. Свечи, зажигаемые рядом с покойным, используются самодельные, из пчелиного воска, изготовление которых контролируется духовными лицами. Предпочтительнее использование для покойного домотканого полотна из натуральных материалов. Нередко в большинстве исследованных групп хоронят и в обычной, но обязательно

новой одежде. У тувинских старообрядцев бытует более аскетичный архаичный комплект, не включающий сарафана и штанов. Как отличительный старообрядческий признак обязательно называется саван. Нательный крестик покойного также должен быть обязательно новым. Ни одна из деталей смертной одежды не должна завязываться на узел. Отмечается традиция пеленать покойного. Обмывание — процедура скорее символическая. Тело укладывают на лавку в красном углу, сначала головой к иконам, затем, когда оно перекладывается в гроб, лицом к ним.

У тувинских часовенных до сих пор хоронят в гробах, выдолбленных из цельного ствола дерева — «домовинах». У уральцев (часовенных Средней Азии) используют гробы из досок, но как некий показатель их большей или меньшей «правильности» отмечается соединение деталей ящика «на деревянных шипах», то есть без гвоздей. Могилу, как правило, также копали уже непосредственно перед похоронами. Исследовались вопросы внутренней готовности старообрядцев к смерти, определявшей образ жизни человека и то, какими окажутся его проводы в последний путь.

Обрядовые практики, способы организации кладбищенского пространства, артефакты и символы обнаруживают важный для рассмотренных старообрядческих сообществ арсенал маркеров, сигнализирующих об актуальной на данный момент групповой границе, дифференцирующей и интегрирующей одновременно. При неизбежности бытовых контактов с окружающим населением старообрядцы стараются максимально оградить от внешнего влияния ритуальную сферу и связанные с ней объекты.

Ключевые слова: старообрядчество; часовенное согласие; похоронно-поминальная обрядность; групповые границы; Тува; Узбекистан; Казахстан

* Работа выполнена в рамках проекта РНФ № 18-18-00082 «Умершие в мире живых: кросс-культурное исследование коммуникативных аспектов танатологических практик и верований».



Для цитирования:

Данилко Е. С. "Смерть ближе рубашки": похоронная обрядность старообрядцев-часовенных [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/829> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.1.4



Данилко Елена Сергеевна — доктор исторических наук, главный научный сотрудник, заведующая Этнографическим научно-образовательным центром Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. Адрес: 119991, Россия, г. Москва, Ленинский пр-т, д. 32А, каб. 1810. Тел.: +7 (495) 938-18-20. Эл. адрес: Danja9@yandex.ru ORCID: 0000-0002-4231-4759

Danilko Elena Sergeevna, Doctor of History, Chief Research Fellow and Head, Ethnographic Research and Educational Center, N. N. Miklouho-Maclay Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences. Postal address: 32A Leninsky Ave., Moscow, 119991 Russia. Tel.: +7 (495) 938-18-20. E-mail: Danja9@yandex.ru



«Death is closer than a shirt»: Funeral ceremonialism of Chasovennye (“Chapel-going”) Old Believers*

Elena S. Danilko

*N. N. Miklouho-Maclay Institute of Ethnology and Anthropology RAS,
Russian Federation*

The article analyzes the funeral and memorial complex of contemporary Old Believers of the Chasovennye ('chapel-going') type, living in Tuva (Russia); in Nukus, Turtkul and nearby settlements (Republic of Karakalpakia, Uzbekistan); and in Taraz and the village of Rybzavod (Zhambyl region, Kazakhstan). The article is based on the author's field materials collected during the 2014-2016 expeditions to Central Asia and the 2018, to Tuva. Also provided are some excerpts from interviews with the informants.

The Chasovennye try to confess and commune the dying person in time, using the Great agiasma (Holy water of the Epiphany). Near the body of the deceased, they light hand-made candles of beeswax, the production whereof is controlled by clergymen. In dressing the body, it is preferable to use homespun fabric made of natural materials. In most of the communities studied, the dead may be buried in regular clothes, but always unworn. Tuvan Old Believers have a more austere and archaic outfit in which sarafan and pants are not included. The shroud is a necessary distinctive feature of Old Belief funeral. The baptismal cross of the deceased must also be new. None of the burial clothes can use knots. A tradition to swaddle the deceased has also been observed. Ablution is a rather symbolic procedure. The body is placed on a bench in the 'red corner', first with its head to the icons, then facing them, when it is transferred to the coffin.

The Tuvan Chasovennye still bury their deceased in the coffins carved from a solid tree trunk, which are called "domovina". The Uraltsy (Chasovennye living in Central Asia) may use coffins made of planks, but an indicator of their greater or lesser "correctness" is how parts of the coffin are joined together "with wooden spikes", that is, without nails. As a rule, the grave is dug right before the funeral. In the article, we also examine the issues on Old Believer's internal preparedness to death – an event defining the person's life and the nature of the farewell ceremony.

Ritual practices, an organization of the cemetery space, artifacts and symbols – all of these are considered important markers for the Old Believer communities, indicating the current group boundary, which differentiates and integrates it at the same time. With the inevitability of contacts with the surrounding population, the Old Believers try to protect their ritual sphere and related objects from external influence.

Keywords: *Old Belief; Chasovenny creed; funeral and memorial ritualism; group boundaries; Tuva; Uzbekistan; Kazakhstan*

** The Article has written as part of RSF-supported project No. 18-18-00082 «Deceased in the world of living: cross-cultural study of the communicative aspects of thanatological practices and beliefs».*



For citation:

Danilko E. S. «Death is closer than a shirt»: Funeral ceremonialism of Chasovennye (“Chapel-going”) Old Believers. *The New Research of Tuva*, 2019, no. 1 [on-line] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/829> (accessed: ...). DOI: 10.25178/nit.2019.1.4

Введение

Традиционная обрядность, связанная с похоронно-поминальным комплексом, является для современных старообрядцев непосредственным продолжением конкретных положений религиозного учения. Без разговора о похоронах, о смерти и наказании за грехи не обходится ни один разговор о вере. Именно размышлениями о посмертной судьбе души и тела нередко определяются важнейшие жизненные выборы, от перехода в «соборную» часть общины («братию») до переезда в город, где похороны по-старообрядчески превращаются в сложную проблему. Кроме того, как показывают мои полевые исследования, похоронный обряд, содержащий в себе целый набор предписаний и особенностей, интерпретируемых как «старообрядческие», служат для верующих еще и одним из способов обозначения границ своего сообщества и декларации собственной религиозной принадлежности. Именно на этот аспект изучения похоронно-поминального комплекса предполагается обратить внимание в настоя-



щей статье, сопроводив описание этнографических фактов рассмотрением их существования в дискурсе, возникающем при обсуждении со старообрядцами темы о групповых различиях, значимости этих различий и способах их поддержания.

В основе статьи авторские полевые материалы, собранные во время экспедиций к тувинским старообрядцам, расселяющимся в Каа-Хемском кожууне Республики Тыва (Россия) и к староверам-уральцам в Республике Каракалпакии (г. Нукус, Турткуль и близлежащие поселения), входящей в состав Узбекистана, а также в Жамбыльской области Казахстана (г. Тараз и пос. Рыбзавод).

Сближающим фактором для этих групп служит принадлежность к одному старообрядческому направлению — часовенному согласию¹, хотя исторические условия, в которых они находились в течение нескольких веков, существенно различались. Так, уральцы, высланные в конце XIX столетия в Туркестанский край, оказались в тесном поликультурном («иноверном») окружении, с которым должны были устанавливать активные контакты, тогда как для тувинских старообрядцев, образовавших компактные поселения в верховьях Малого Енисея, такие контакты имели гораздо меньшую степень интенсивности. Указанные сходство и различие делают любопытным сопоставление этих групп, хотя изначально оговорюсь, что тезис об изоляции как решающем факторе сохранения культурного своеобразия и групповых границ, как и большинству современных исследователей, не представляется мне бесспорным и однозначным. Неоднозначность же вытекает из самого понимания «границы».

Для настоящей статьи наиболее близкими в теоретическом плане являются сформулированное Ф. Бартом определение групповых границ, не как «суммы объективных различий», отделяющих одно сообщество от другого, но исключительно как «набора тех различий, которые сами люди считают значимыми» (Барт, 2006: 16). В этот набор могут включаться как воспринимаемые дифференциальные признаки, находимые представителями сообщества у себя или формулируемые извне (одежда, пища, занятия и т. п.), так и ценностные ориентации, и поведенческие модели. При этом «ни один из указанных видов культурного “содержания”, — как пишет Барт, — не вытекает непосредственно из дескриптивного списка культурных признаков или культурных различий», релевантность которых целиком зависит от самих акторов (Барт, 2006: 16). Такой подход позволяет рассмотреть современную ситуацию более гибко, не располагая изучаемые явления лишь по одной по оценочной шкале сохранности или утраты традиции.

Поле: немного истории и географии

Прежде чем перейти к изложению полевых наблюдений необходимо хотя бы кратко охарактеризовать само «поле». Поездка в составе комплексной экспедиции к часовенным, проживающим в с. Сизим и арбанах (поселках) Эржей и Ужеп Каа-Хемского кожууна состоялась осенью 2018 г., благодаря коллегам из Тувинского государственного университета. Образование здесь старообрядческих поселений, сначала заимочного типа, затем более крупных началось на рубеже веков XIX — XX вв. Этот процесс был тесно связан, с одной стороны, с разнонаправленными миграционными потоками русского населения, составлявшими хозяйственно-культурную колонизацию края, с другой — воплощал в себе отмечаемую исследователями конфессиональную специфику, выражавшуюся в стремлении старообрядцев к социально-бытовой изоляции (Стороженко, 2015: 131). Отдаленные от других населенных мест

¹ *Часовенное согласие* — течение в старообрядчестве. Оставшись на длительное время без священников во время гонений при императоре Николае I к концу XIX в. часовенные перешли к беспоповской практике и стали управляться уставщиками, которые вели богослужение и совершали таинства (крещение, исповедь) в часовнях (отсюда — название). Термин «часовенные» был предложен Н. Н. Покровским и Н. Д. Зольниковой, однако сами исследователи отмечали его условность, т. к. не во всех группах он использовался как самоназвание (см. об этом: Покровский, Зольникова, 2002: 12–13). В частности, он не был принят у старообрядцев уральцев, хотя догматически они объединяются с другими группами часовенных, в т. ч. с тувинскими старообрядцами.



старообрядческие заимки устраивались вдоль Малого Енисея (*Каа-Хема* — по-тувински), на сегодняшний день это уже довольно крупные поселения. Самым изолированным из трех исследованных по сей день остается расположенный за порогом Байбалык Ужеп, где едва ли не единственной неместной жительницей является приезжающая «на сезон» (учебный год) учительница. Этнический и религиозный состав двух других поселков, Эржея и особенно Сизима, уже не отличается однородностью, в них проживает несколько сотен человек, рядом расположены туристические базы. Несмотря на кратковременность указанной поездки, она оказалась чрезвычайно насыщенной: удалось провести около десятка интервью со старообрядцами, в которых затрагивались самые разнообразные темы, в том числе и вопросы, связанные с похоронно-поминальным комплексом. Полевые записи хранятся в личном архиве автора и публикуются впервые.

Материалы по похоронной обрядности старообрядцев-уральцев собирались в течение трех полевых сезонов (с 2014 по 2016 гг.) в Республике Каракалпакии (г. Нукус, Турткуль и близлежащие поселения), входящей в состав Узбекистана, а также в Жамбыльской области Казахстана (г. Тараз и пос. Рыбзавод). Уральцами называют себя потомки казаков-старообрядцев, высланных во второй половине XIX в. в Туркестанский край за отказ от принятия военной реформы. Ссылные, которых насчитывалось по некоторым данным порядка семи тысячи человек, распределялись по разным азиатским местностям от Ташкента до Джулака, от Аулиеата (совр. Тараз) до Нукуса (Судаков, 2011: 5–6). Необходимость освоения новых приемов хозяйствования, выстраивания взаимоотношений с соседями, и, одновременно, сохранения собственной идентичности, определявшие существование первых русских переселенцев в Туркестанский край, остаются актуальными и для их далеких потомков. Так, в 1990-е гг. начался обратный отток русского населения в Россию, снова активизировавший для части уральцев процессы социокультурной адаптации к изменившимся условиям существования. В настоящее время в большинстве исследованных поселений группы уральцев немногочисленны, от двух-трех до двадцати семей в разных местах. Некоторые полевые материалы, которые хранятся в личном архиве автора, уже были опубликованы, однако похоронно-поминальному комплексу специального внимания не уделялось (Агеева, Данилко, 2016; Данилко, 2016).

В соответствии с принятыми в современной антропологии этическими принципами, в статье не указывают имена информантов. В статье в случаях прямого цитирования записанных интервью указываются только год и место сбора материала, а также номер интервью, которым он обозначен в моем архиве.

«По старине, без новых введений»: причащение пред смертью

Внутренняя неоднородность старообрядчества, составляющегося из множества субконфессиональных групп (согласий), предопределила в числе других факторов и множество локальных вариантов развития традиционной обрядности. Так, постепенный переход часовенного согласия от поповского направления к беспоповскому¹ сопровождался постоянным пересмотром канонических установлений и связанных с ними религиозных практик. Новосибирские ученые Н. Н. Покровский и Н. Д. Зольникова в своей фундаментальной монографии об уралосибирских часовенных отмечали, что «порядок печальной церемонии, сопровождающий уход старообрядца из жизни» (Покровский, Зольникова, 2002: 83), был предметом рассмотрения нескольких соборов (Екатеринбургского (1874 г.), Бийского (1887 г.), Минусинского (1975 г.)), но выработывался, в отличие от многих других вопросов, без разногласий. За его основу был

¹ Поповское (*поповщина, поповцы*) и беспоповское (*беспоповщина, беспоповцы*) — два основных направления в старообрядчестве. Разделение старообрядчества произошло после прекращения дораскольного священства, когда часть старообрядцев (*беспоповцы*) предпочла остаться без церковной иерархии, нежели принимать священников, переходящих к старообрядцам от господствующей церкви (*поповцы*).



взят чин погребения в Иноческом требнике¹, при этом иерея² полностью заменял наставник. Исключение составляли лишь чтение ектений³ и молитв, читаемых священником. Трансформация чина производилась, конечно же, со ссылкой на книжные сочинения. Прежде всего, часовенные ориентировались на знаменитый памятник XII в. «Вопрошанию Кирикову», в котором обосновывались правила, смягчающие некоторые строгие требования во имя утверждения православной веры среди язычников (Покровский, Зольникова, 2002: 83). Такой выбор, безусловно, свидетельствует и о характеристике, которую и современные часовенные дают ситуации, в которой они живут, и об их собственной миссии охранителей истинной веры.

Умиряющего часовенные стараются вовремя исповедовать и причастить. Причащение у них совершается Великой («богоявленской», «крещенской») водой, то есть взятой из реки накануне праздника Крещения и освященной во время службы. Новая вода «пополняется» старой, бережно хранившейся в течение всего года в моленной или в доме у наставника:

«Поновится, старая с новой, старая с новой, и каждый год, и каждый год. Пополняется. Это Великая вода называется. < > Малой водой не исправляют у нас, только Великой» (Полевые материалы, далее — ПМ, 2018. Сизим, интервью 2).

Такая практика закрепились у часовенных уже с конца XIX в., когда они перестали принимать беглых священников. Это был один из самых дискутируемых вопросов на соборах. Помимо решения использовать церковный чин причащения преждеосвященными Дарами «вборзе» (т. е. в экстренной ситуации) и Богоявленской водой, символизировавшей кровь Господню, необходимо было обосновать возможность принятия причастия из рук мирян (Покровский, Зольникова, 2002: 80). Крошечные частицы даров, оставшихся, как считается, с доиконовых времен или от «истинных священников» до сих пор сохраняются как в общинах у тувинских старообрядцев, так и уральцев, а Великая вода ежегодно «пополняется». Это действие преисполнено для старообрядцев важнейшими смыслами, символизируя преемственность традиции, непрерывность благодати и незавершенность земной жизни в целом. Оно может распространяться и на другие предметы, необходимые для богослужения, например, ладан, который также не должен заканчиваться:

«А не доводят до того, чтобы старый (ладан. — Е. Д.) кончился, добавляют кедровой серы. Добавляют и не доводят до такой степени, что выйдет все... (То есть он тоже расплывается что ли? — Е. Д.). Ну, как расплывается, ради того, чтобы он не исчез вовсе. Если издержишь его весь, не добавишь, совсем нечем кадить будет» (ПМ, 2018. Сизим, интервью 2).

Существует еще так называемая Малая вода, освящаемая летом, в Спасов день (на Первый Спас). В отличие от Великой может храниться в каждом доме и использоваться для самых различных нужд, например, очищения посуды:

«Она, Малая вода, для того дана, чтобы исправить что-то. Вот бывает мышь попадет в чистую посудину или что-то там попоганится. Вот ей, Малой, исправляют» (ПМ, 2018. Сизим, интервью 2).

Об этом пишет, в частности, А. В. Черных, исследовавший пермских часовенных (Черных, 2008: 88–89, Электр. ресурс).

¹ *Требник (Потребник)* — богослужебная книга, содержащая чинопоследования (сочетание молитв, песнопений и действий), совершаемых в особых случаях, не входящих в состав храмового (общественного) богослужения православной церкви суточного, седмичного и годового кругов. *Иноческий (монашеский) требник* включает чин на одевание рясы и камилавки (элементы монашеской одежды), чины пострижения в малую и великую схиму и чин погребения.

² *Иерей* (от греческого «жрец») — рукоположенный священник в православной церкви, представитель духовенства второй ступени христианской церковной иерархии.

³ *Ектения* (от греческого — «протяжное, пространное моление») — одна из главных частей православного богослужения, название последовательности молитвенных прошений. Читается диаконом или священником в диалоге с хором. В зависимости от момента и характера службы принимает разные формы. В данном случае речь идет о заупокойной ектении.



Свечи, зажигаемые рядом с покойным, также используются самодельные, из пчелиного воска. Их изготовление контролируется духовными лицами, от которых получается специальное благословение изготовителями из среды воцерковленных старообрядцев. Как в источнике получения свечей и ладана, так и выборе составляющих их материалов, выражается стремление старообрядцев делать все *«по старине», «как раньше, без новых введений»*. Это требует ответственного подхода к подготовке похорон, которая, соответственно, начинается заранее.

«Как тельная рубашка»: подготовка к смерти

Обычно человек сам заботится о комплекте погребальной одежды, в исключительных ситуациях, в случае внезапной смерти, например, на реке или во время охоты, ее начинают шить после смерти:

«Беспокоиться должен сам, если не сделал, обмывальщики тут же, где он лежит, шьют саван» (ПМ, 2018. Эржей, интервью 1).

Предпочтительнее использование домотканого полотна, определяемого как «чистое, без примесей», так как сделано своими руками из натуральных материалов. Но в настоящее время чаще используется покупная хлопчатобумажная ткань белого цвета, которая «исправляется»:

«Моют на Енисее, читают Иисову молитву. Три раза положено, все по три раза делают у нас» (ПА, 2018. Эржей, интервью 1).

У уральцев в состав мужского погребального костюма раньше обязательно входили длинная белая рубаха, штаны и пояс, женского — рубаха, сарафан, пояс, головной убор, состоящий из «чехлушки» и двух платков (*«Неприменно три покрова должно быть»*). Все белого цвета. Теперь нередко в большинстве исследованных групп хоронят в обычной, но обязательно новой одежде. У тувинских старообрядцев бытует более аскетичный и, вероятно, более архаичный комплект, не включающий сарафана и штанов. Однако и в той и в другой группе как отличительный старообрядческий («христианский») признак обязательно называется саван, тогда как «мирские» обходятся без него. Саван представляет собой большой кусок ткани, сшитый углом наподобие капюшона, доходящего до пят или до колен. Сверху, у лицевой части, его края собираются, образуя складки. Исследователи интерпретируют саван как пережиток древней плащевидной одежды типа древнеславянского плаща («плащ или корзно»), сохранившийся в консервативной старообрядческой среде (Фурсова, 1985: 84). Нательный крестик, надеваемый на покойного, должен быть обязательно новым, не использовавшимся при жизни, в идеале — также из натурального материала:

«Крест тоже меняют. Говорят, надо деревянный чтобы был, из кедра. Но это редко у кого есть такой. Но если нет, главное, чтобы новый был» (ПА, 2018. Эржей, интервью 1).

Характерно, что ни одна из деталей смертной одежды не должна завязываться на узел. Узелков не должно быть и на нитке, которой сшиваются между собой куски савана. А. К. Байбурин, анализирувавший семантику восточнославянских ритуалов, отмечал, что в технологии изготовления смертного отражается архаическое дохристианское представление о непохожести одежды покойного на одежду живых людей. В противном случае тот мог бы забрать идентичный своему наряд, прихватив заодно и владельца (Байбурин, 1993: 108).

У часовенных, как и у старообрядцев некоторых других согласий, отмечается традиция пеленать покойного (*«Потом у нас еще пеленают, три креста делают, как связывают»*). Узкая белая лента продевается под голову усопшего, а два длинных конца обвиваются вокруг тела, образуя спереди три креста — на груди, там, где сложены руки, на бедрах и на коленях. Некоторые исследователи возводят описанную традицию к язычеству («нить, символизирующая отрезок жизни, отпущенный человеку») (Фурсова, 1985: 85), сами старообрядцы ограничиваются объяснением, что это обычай, принятый издревле, «нашими отцами». Во время полевых



исследований в других группах на Урале мне приходилось фиксировать и другую народную этимологию, когда пеленание покойного сравнивалось с пеленанием младенца с чистой безгрешной душой. Очевидно, такая трактовка довольно распространена в силу простоты и само собой напрашивающейся аналогии. Например, ее отмечала и Ю. М. Аргудяева при описании дальневосточных старообрядцев (Аргудяева, 2000: 303).

Вместе с покойным в гроб укладывают и неперенные атрибуты каждого верующего человека, сопровождавшие его в земной жизни, — подручник и лестовка¹ из холщовой белой материи, сшитые с соблюдением тех же правил, что и при подготовке смертной одежды — ниткой без узелков, с произнесением молитв. Еще одной особенностью смертной лестовки является запрет на использование в ней прессованной бумаги, которой обычно наполняются изнутри каждое из ее делений. Здесь для этой цели служат только небольшие кусочки дерева (березы).

Встречающийся иногда в старообрядческой среде древний обычай опускать в гроб полотняный мешочек с ногтями усопшего, оческами волос, собиравшимися в течение всей жизни, в котором прослеживают идею собирания, составления целого в конце жизненного пути человека (Топоров, 1983: 240–241), в исследованных группах в настоящее время не фиксируется. Хотя некоторые информанты слышали о нем и характеризуют, как «языческий обычай»:

«Да, это нам говорили, языческое все. Языческий обычай. Зачем это собирать? Не надо» (ПМ, 2015. Тараз, интервью 3);

«Это все бесполезно. Грех это. Куда хошь, туда и бросай. Господь сам все соберет. Сделает человека как было. Он нас не спросит. Никогда не верь. Есть это, делают» (ПМ, 2018. Сизим, интервью 2).

Бывают ситуации, когда в могилу опускают какие-то сакральные предметы, утилизация которых обычным путем невозможна, например, обветшавшую лестовку:

«Лестовку старую, которая поистрепалась, в могилу кладут. Хоть кого хоронят, если старая уже, можно положить» (ПА, 2018. Сизим, интервью 2).

Также, по рассказам уральцев, вместе с умершим хозяином могли опустить в могилу книги или иконы, если у человека не оставалось наследников:

«А потом раньше еще такие книги оставались, у кого были, их вместе с умершим или с умершей зарывали в могилы. Иконы, книги, если некому уже по ним молиться. Вот сколько в земле осталось!» (ПМ, 2014. Нукус, интервью 1).

Прежде обрядования покойного, его тело обязательно обмывают. Воду для этих целей набирают, как у тувинских часовенных, так и уральцев в специальную посудину, которую делают из небольшой тыковки, удалив из нее мякоть. Вода обязательно должна быть проточной («текущей»), ее берут из реки и туда же выливают остатки. В реку также выбрасывают посуду и ложку, которой наливают воду в процессе обмывания:

«Маленькой тыковкой с речки приносят [воду] и обратно в речку. И ложку тоже туда выкидывают. Подальше кидают, чтобы унесло» (ПМ, 2018. Эржей, интервью 1).

Обмывание у старообрядцев — процедура скорее символическая: влажной тряпкой крестообразно проводят по суставам умершего, сопровождая процедуру чтением молитв:

«Это у русских купают. А у нас только крестом. Воды наливают и “Святой крепкий, Святой бессмертный...”. Везде на локтях, здесь. По суставам. Ноги уже нет, только до пояса» (ПМ, 2014. Нукус, интервью 5).

¹ *Лестовка* — распространенный в Древней Руси и сохранившийся у старообрядцев тип четок, в виде плетеной кожаной или тряпичной ленты, воплощает одновременно и лестницу (лестницу) духовного восхождения от земли на небо, и замкнутый круг, образ вечной и не прекращаемой молитвы.

Подручник — небольшой коврик квадратной формы, используемый старообрядцами при совершении земных поклонов во время богослужения. Сшитые особым образом куски материи на подручнике символизируют важные христианские смыслы (ангельские чины, соборы и т. д.).



Фото 1. Уральцы. Служба в молельной. Нукус, Каркалпакия. Фото автора, 2014 г.
Photo 1. Uraltsy. A service in the prayer room, Nukus, Karakalpakia. Photo by the author, 2014.

В соответствии с правилами, мужчину обмывают мужчины, женщину — женщины. Обычно в каждом месте есть группа из нескольких пожилых людей, которую всегда приглашают для этих целей:

«У нас свои обмывальщики, свои читальщики. Они обычно ходят на все похороны»; «Обычно одни и те же пожилые люди это делают. Они уж знают как» (ПМ, 2014. Нукус, интервью 2);

«У нас обычно одни и те же люди этим занимаются. Из пожилых» (ПМ, 2018. Эржей, интервью 1).

После того как внешний вид покойного приводится в соответствие с существующими нормами, тело укладывают на лавку в красном углу, сначала головой к иконам, затем, когда оно перекалывается в гроб, лицом к ним, и, соответственно, ногами от двери. Эта деталь также отмечается как специфичная для старообрядческого похоронного обряда в отличие от «мирского» (Татаринцева, 2006: 118). С момента смерти и до самых похорон над телом усопшего не прерывается чтение молитв. Читают родственники или специально приглашенные для этой цели люди, владеющие книжной грамотой.

У тувинских часовенных до сих пор хоронят в гробах, выдолбленных из цельного ствола дерева. Их называют «домовинами». Такие гробы считаются «правильными», «настоящими» практически у всех старообрядцев, среди которых мне доводилось проводить полевые исследования. При этом, даже не сохраняясь как актуальная практика, изготовление гробов-колод, упоминается как некая особенность именно старообрядческих похорон, бытовавшая раньше, в «старые времена». У уральцев она утрачена, здесь уже давно используют гробы из досок, но как некий показатель их большей или меньшей «правильности» отмечается соединение деталей ящика «на деревянных шипах», то есть без гвоздей.

О традиции готовить гроб заранее приходилось слышать редко. Могилу, как правило, также копали уже непосредственно перед похоронами. Хотя в нескольких интервью упоминалось и другие ситуации. Например, рассказ бывшей послушницы о монахинях в скитах, которые готовили могилы с осени, чтобы остальным насельницам не пришлось мучиться в суровую сибирскую зиму, прогревая огнем и пробивая мерзлую окаменевшую землю. Помимо чисто практических соображений в таком подходе проявлялись, на мой взгляд, христианские представления о смерти. Для верующего человека подготовка к ней совсем не ограничивается практическими приготовлениями, которые воспринимается лишь как необходимая часть процесса, длящегося всю его жизнь. Быть готовым к смерти следует в любое время, в каждую минуту. Этим обосновывается необходимость вести христианский образ жизни, выполнять все предписания святых отцов. По этой же причине предвидеть собственную смерть дано далеко не каждому:

«Так не дано ему (человеку. — Е. Д.). Раньше-то, давно, дано было преподобным. Вот писано в книгах, какими-то судьбами да Господь их известит. Избранным только дано. Если бы человек знал это, то человек бы пил, гулял, жил бы не как надо, а потом: “Вот я умру скоро и пойду на добрый путь”. А ему что дано? Всю жизнь тебе, мил человек, жить скорбным путем, а не роскошным. Вот это из-за чего! И про страшный суд! А то человек: “Вот скоро страшный суд, надо скорей готовиться”. (То есть, всю жизнь надо быть готовым? — Е. Д.) Каждую минуту! Вот святые отцы говорили: “Я не знаю, вздохну, выдохну или еще нет”. То ли ты вздохнешь и, может, ты умрешь тут. Вот тебе и все. В пословице говорится же, что смерть ближе рубашки. Тельной своей. На каждую секунду!» (ПМ, 2018. Сизим, интервью 2).



Фото 2. Вид на с. Эржей, Тува. Фото автора, 2018 г.
Photo 3. Old Believers's Cemetery. Uzhep, Tuva. Photo by the author, 2018.



Пространство мертвых и пространство живых: граница

От внутренней готовности к смерти, определявшей образ жизни человека, в конечном итоге зависело и то, какими окажутся его проводы в последний путь — будет ли прочитан погребальный чин, станут ли за него молиться члены общины, особенно из соборных (братии) или только родные, и даже то, в какой части кладбища будет погребено его тело. Могилы умерших без покаяния (более года не бывших у исповеди), не соблюдавших постов, не носивших бороды, «табашников» и опойц¹ располагаются на старообрядческом кладбище в некотором отдалении от остальных. То есть, здесь, как и в других культурах, обнаруживается некоторая универсалия, когда «как и пространство живых, кладбище также обнаруживает религиозные границы» (Ермолин, 2015: 113).

Граница пролегает, прежде всего, между старообрядцами и представителями других религий. При неизбежности бытовых контактов с окружающим населением старообрядцы стараются максимально оградить от внешнего влияния ритуальную сферу и связанные с ней объекты. Поэтому в смешанных населенных пунктах обычно устраиваются отдельные кладбища. Такая ситуация, в частности, актуальна для уральцев, расселяющихся рядом с мусульманами и русскими, относящимися к «никонианской» церкви. В Ужепе, где проживают только часовенные, кладбище также не одно, но это не связано с религиозными границами, а определяется, скорее, территориальной разбросанностью поселения, а также родственными связями. Здесь и в Эржее можно видеть, что могилы родственников группируются вместе, иногда обносятся общей оградой.

При этом, ставить оградки на сами могилы раньше не было принято, ни у тувинских старообрядцев, ни у уральцев. У последних удалось записать объяснения, основным мотивом в которых служат препятствия, с которыми человеку придется столкнуться на Судном дне, — ему будет тяжело выбраться из могилы из-за железной ограды и каменных плит, венок обовьется змеей вокруг шеи, железные ограды потащат человека в ад и т. д.

«Зачем ограды ставить? Не надо. Говорят, покойник не может вылезти из могилы, ограда ему мешают. У нас только кресты стоят и все. И железные кресты тоже нельзя? (А почему? — Е. Д.) Тяжелые. У русских все железные, а у нас нет. Плиты тоже не ложат у нас. Когда, говорят, восстанут живые и мертвые, тогда тяжело будет эту плиту поднимать» (ПМ, 2014. Нукус, интервью 5).

Можно делать различные предположения о семантике и происхождении подобных интерпретаций (например, обратное переосмысление охранительной функции железных предметов и т. п.), в любом случае, очевидно присутствие в них дохристианских представлений, которые могут вызывать и некоторые осуждение в сообществе, воспринимаясь как «домысливание», «придумывание» или «язычество».

Для тувинских часовенных главным авторитетом в утверждении правил и норм, источником знания о том «как положено делать» выступают практики, принятые в скитах и принимающиеся безоговорочно. В подтверждение приведу отрывок из интервью. На вопрос «А кресты с крышей должны быть?» нам ответили:

«С крышей, говорят, что грех у нас. А там (в Дубчесе². — Е. Д.) как? (Там с крышей. — Е. Д.) Тогда надо крышку. Значит надо. Вот и все. Это крышка ради того, наверно, что крест не

¹ Табашник – курящий человек. Курение, считающееся грехом в православной церкви, у старообрядцев осуждается особенно строго, т.к. табак, привезенный в Россию во времена Петра I, расценивался ими как новшество.

Опойца – человек, умерший от чрезмерного употребления алкоголя.

² Дубчесские скиты — известный старообрядческий центр, образовавшийся в бассейне р. Дубчес (левый приток Енисея) конце 1930-х — начале 1940-х гг. в результате переселения зауральских старообрядцев, уходивших от коллективизации. Были разгромлены советской властью в 1950-х гг., насельники подверглись репрессиям. В настоящее время это Туруханский р-н Красноярского края.

гниет. Вот и все. (А говорили, что грех? — Е. Д.) Говорили. Это я не знаю, может, я сама придумала. Сейчас люди многое другое судят, от себя» (ПМ, 2018. Сизим, интервью 2).

Об отсутствии традиции ставить кресты «с крышами» приходилось слышать и от других наших собеседников, но, видимо, под влиянием Дубчеса, они уже стали появляться на кладбищах. Характерно, что среди уральских старообрядцев именно такая форма надгробного сооружения (с крышей) считается специфической для своего сообщества, и служит еще одним отличительным признаком, отделяющим его от мирских. Описанная ситуация, на мой взгляд, довольно наглядно демонстрирует приведенный выше бартовский тезис об относительности дескриптивных признаков, которые наполняясь новыми значениями, приобретая или теряя «функции маркеров, сигнализирующих о границе» (Барт, 2006: 16) актуализируются или, напротив, утрачиваются.



Фото 3. Могилы без ограды. Старообрядческое кладбище в п. Ужеп, Тува. Фото автора, 2018 г.
Photo 3. Old Believers's Cemetery. Uzhep, Tuva. Photo by the author, 2018.

Наиболее распространенным у тувинских часовенных в настоящее время является деревянный крест. В верхней его части принято крепить небольшую икону, которая остается здесь 40 дней после погребения, а затем уносится домой. Обновление сгнивших частей или полная замена крестов здесь не порицается, в отличие от практики, принятой в Средней Азии и Казахстане, где после годовщины могилу следует «забыть», то есть не навещать ее и не ухаживать за ней:

«Забывать надо могилу. За год. До года все подавайте, поминайте, а потом забыть эту могилу надо. И кресты должны быть деревянные, сгнили, упали, и все, не трогайте больше» (ПМ, 2014, Нукус, интервью 2);



«У нас только кресты стоят и все. Мы даже своих родителей потеряли, не знаем, где они находятся уже» (ПМ, 2014, Нукус, интервью 5).

Таким образом, видимые признаки места захоронения постепенно становились незаметными и стирались с поверхности. Даже общая ограда кладбища считалась необязательной, ненужной («А зачем это? Это же тело только там, душа уже в другом месте» (ПМ, 2015. Тараз, интервью 2), хотя захоронение на уральском кладбище иноверцев все же расценивалось как недопустимое.

В настоящее время эта идеальная модель сакрального пространства (кладбище только для «своих») постепенно размывается, в него неизбежно вторгается «чужое» — могилы приезжих жителей или бывших односельчан с железными оградками, советские памятники со звездой, каменные стелы, наконец, не принятые «в старину» надписи с именами и датами жизни на кресте, пока еще воспринимаемые как новшество. То есть некая предметная, видимая граница размывается, хотя граница невидимая, социальная, включающая акциональный план, все еще остается актуальной для обоих исследуемых сообществ. Так, участие в похоронах иноверцев и «мирских» и даже наблюдение за ними со стороны расценивается как тяжкий грех.

При этом, основная разделительная линия с «мирскими» проходит через отношение к вере, греху и покаянию:

«Как старец говорил про мирских людей. “Отче, почему мирские люди не говорят, что мы погибли, живут и живут хладнокровно?” А он и сказал ему, старец то: “Они, — говорит, — один раз упали, согрешили, и лежат, и не встают. Не каются об этом! А мы каждую минут обязаны! Согрешили — покаяться, согрешили — покаяться, помолиться. А мирские не беспокоятся о покаянии. Вот из-за чего они лежат”. Они ходят по земле-то, а духовно-то они как мертвые считаются. Раз они не каются» (ПМ, 2018. Сизим, интервью 2).

То есть человек без покаяния оказывается для верующего человека лишь условно живым, мертвецом в живом теле. Обратным же полюсом на этой шкале являются скитники, ведущие праведный образ жизни и отказавшиеся от мирских соблазнов:

«Когда накрывают (посвящают в монахи. — Е. Д.), не пояс на тебя надевают, а ремень. Всю жизнь ремень носим. А ремень обозначает, что он с мертвой скотины, от заколотой, ремень из кожи. Вот также и свое тело мертвым считать при живности, не жалеть его, не мыться в бане, не нежить его» (ПМ, 2018. Сизим, интервью 2).

Поминальная обрядность

Заключительной составляющей похоронно-поминального комплекса, направленной на сохранение и укрепление родственных и социальных связей, являются поминальные обычаи. Первые поминки устраиваются непосредственно после погребения, когда для участников похорон накрывается стол. Каждый из присутствующих должен отведать по три ложки кутии, которую готовят из разваренных на меду зерен пшеницы. Здесь также присутствует мотив незавершенности:

«Кутию варят, чтобы зерно тверденькое было немного, как будто недоваренное, твердое» (ПА, 2018. Эржей, интервью 1).

Чаша с кутией до начала трапезы находится в помещении, где совершается соборное моление, во время чтения Чина погребения над ней обязательно кадят.

Остальной набор блюд, подаваемых за поминальным столом, варьируется в зависимости от того, на какой день — «постный» или «скоромный» — приходится обед. Обычно готовятся щи, лапша, различные каши, окрошка, пироги. Из ритуальной еды исключается чай, а у уральцев еще и картофель. Старообрядческие поминки обходятся без спиртного.

Начало и завершение застолья знаменуются молитвой. За столом не принято громко разговаривать и шуметь. Поминальный обед у старообрядцев донес до сегодняшних дней неко-



торые черты семейной трапезы, известные нам из описаний старинного русского быта. Так, блюда подаются на стол в больших чашах таким образом, чтобы из одной посуды ели несколько человек. Раздаются деревянные ложки, не используются вилки и ножи (Пыляев, 1990: 5–6).

У уральцев сохраняется довольно сложная регламентация относительно поминальной трапезы, касающаяся как подаваемых блюд, так и правил поведения:

«Семь блюд у нас обязательно подают. Соль, вода, хлеб — одно блюдо. Потом пироги пекут, блины. Вот ты садишься за стол, соль, вода, хлеб. Значит бабушка сам чуть-чуть поест, потом скажет: “Благословляю, кушайте”. Потом подают пироги, наверху стоят блины. Эти блины тоже, мы не маслом мажем, а больше делаем орехи, кишмиш через мясорубку крутим, и блины намазываем этим. И потом когда блины режем, не так мы режем как другие. Крест-накрест делаем. Вот блины намазали, и режем вот так крестом. Сначала блины кушаем, блины съели, пироги тоже вот так режем. К пирогам приносят уху. У нас мясом не поминают. Никогда. Только рыбой могут поминать. Приносят уху, пирог ешь, ухой запиваешь. Уху поели, потом кашу какую-нибудь варят. Молочную кашу варят. Когда пост в кашу кладут кишмиш там, туда-сюда. Орехи кладут. Каша вкусная, хорошая получается. Кашу поели, потом подают корвайцы с урюком. А сначала кисель, сладкий кисель. Вот перед киселем, когда кисель подали, чей покойник, их родня всем, кто сидит, подают милостыню» (ПА, 2014. Нукус, интервью 5).

В обязанности родственников умершего входит и раздача милостыни всем участникам похорон, прежде всего тем, кто помогал в их организации — читал молитвы, обмывал и обряжал тело, готовил гроб и копал могилу, нес тело на кладбище. Их награждают кусками материи, полотенцами, предметами одежды, заворачивают еду с поминального стола. У уральцев принято включать в состав милостыни луковицу, которая якобы, прорастая, может вытянуть грешника из ада. У тувинских старообрядцев о такой практике никогда не слышали. В свою очередь, здесь бытует довольно специфический и незнакомый уральцам обычай поминовения младенцев, умерших некрещеными:

«Сорок крестов надо подать, сорок поясков и сорок рубашечек. Сорока разным людям. Да, и стараются, чтобы тайно. Говорят, милостыню подаешь так, чтобы правая рука знала, а левая не знала» (ПА, 2018. Эржей, интервью 1).

Все это свидетельствует о многообразии локальных вариантов обрядности и невозможности составления какого-то единого комплексного описания.

Милостыня не является лишь способом выражения благодарности, она предполагает ответное действие — молитву за умершего. Наиболее достойной истинного христианина считается тайная милостыня, когда приношение, оставляется где-то на видном месте (на крыльце, в воротах, на подоконнике). Обычно оно сопровождается запиской с именем человека, в честь которого совершается дар и за которого просят помолиться. В случае, если речь идет о «неуправленном» (не принявшем причастие) покойнике пишут только имена святых, считающихся заступниками грешных душ перед Богом — Святых Паисия или Уара, Григория Нисского и, конечно, Богородицы. Милостыню принято подавать не только в памятные дни (девятины, сороковины, години), но и в любое другое время. Импульсом к этому, могут стать, например, сны, в которых покойник жалуется на что-то или каким-то другим способом дает понять родным о необходимости подаяния и молитвы. Нередко в таком сне содержится и прямое указание, что именно следует подать:

«Приснился муж мне, так явно, как живой будто. Идет босой, говорит: “Холодно мне, ноги мерзнут”. Подала носки тогда, связала и подала» (ПМ, 2018. Ужеп, интервью 2).

Одной из особенностей поминального цикла, воспроизводимого в течение года, является его сакральная повторяемость. Различаются частные и календарные поминки. К разряду частных относятся поминания умершего на третий (обычно совпадает с похоронами), девятый, сороковой дни и години. Входящие в структуру погребального ритуала, они значительно



расширяют его временные рамки. Сорочины наиболее значимые из них, так как считается, что именно тогда душа, ходившая «по мукам», окончательно покидает землю, отправившись в некое место (светлое или темное), где ей предстоит ожидать Страшного Суда:

«Она (душа. — Е. Д.) сколько прожила на свете, по всему водят ее. Ангели носят. Что где сделала добро, где человеку помогла, где человека погубила. Где грех сотворила с кем. Вот эти 40 дней ей показывают. Это писано есть. По мытарствам ведут. Вот тут и беси бегают, вешают грехи. Если перетянет, то все, с мытарства поведут душеньку в темное место до Страшного суда. Ак если праведная душа, то доведут до престола Христова. Он поклонится, и Господь прикажет — до места, до Страшного суда на место спокойное. Там уже ничего ему. Ни болезни, ни печали, ни воздыхание, но жизнь вечная. Там же не так как здесь, сегодня снег, завтра жарко, потом холодно. Там одно, и одно, и одно. Тепло и светло, и все» (ПМ, 2018. Сизим, интервью 2).

Календарные поминовения, которые называют родительскими днями, имеют другой обрядовый статус, так как связаны не с конкретными похоронами и индивидуальной смертью, а с категорией предков вообще. Уральцы, как было сказано выше, избегают посещать кладбище, тувинские часовенные также делают это не часто, либо на години конкретного человека, либо во вторник Фоминой недели после Пасхи.

Заключение

Таким образом, современный старообрядческий похоронно-поминальный комплекс является собой сложное многослойное явление, представленное разнообразием локальных форм. Реконструкция некоего исходного или универсального его варианта не входила в задачу настоящей статьи. Скорее, напротив, описанный материал показал всю относительность подобных попыток в условиях внутренней «несинхронности» вариантов, когда, по выражению О. Седаковой, современное состояние одного оказывается реконструкцией для другого (Седакова, 2004: 27). И вместе с тем, как показывает исследование, те или иные обрядовые практики, способы организации кладбищенского пространства, артефакты и символы обнаруживают важный для рассмотренных старообрядческих сообществ арсенал маркеров, сигнализирующих об актуальной на данный момент групповой границе, дифференцирующей и интегрирующей одновременно.

Благодарности

В заключение хотелось бы выразить благодарность людям, при помощи и содействии которых стали возможны написание и публикация настоящей статьи. Прежде всего, самим старообрядцам, за их доверие ко мне, за доброту и гостеприимство.

Мои полевые исследования в Туве не состоялись бы без Алены Александровны Стороженко, щедро делившейся со мной своим знаниями, своими связями и контактами и, самое главное, теплом своей души. Спасибо моим друзьям и коллегам, вместе с которыми собиралось «поле», и были проведены незабываемые дни в тувинских поселках: Александру Кострову, Александру Пригарину, Наталье Литвиной, Михаилу Чернову, Петру Алексею и Цутомо Цукада.

В статье привлекались материалы, полученные во время исследований в Узбекистане (Каракалпакия) и Казахстане, за эту возможность благодарю руководителя проекта РГНФ — Светлану Александровну Иникову и мою коллегу Елену Александровну Агееву.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Агеева, Е. А., Данилко, Е. С. (2016) Казаки-уральцы — этнолокальная группа русских в Средней Азии и Казахстане (материалы полевых исследований) / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. Вып. 249. М. : ИЭА РАН. 32 с.



- Аргудяева, Ю. В. (2000) Старообрядчество на Дальнем Востоке России. М. : ИЭА РАН. 365 с.
- Байбурун, А. К. (1993) Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб. : Наука. 240 с.
- Барт, Ф. (2006) Введение // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий : сборник статей / под ред. Ф. Барта, пер. с англ. И. Пильщикова. М. : Новое издательство. 200 с. С. 9–49.
- Данилко, Е. С. (2016) Старообрядцы-уральцы в Средней Азии и Казахстане: взаимоотношения с соседями и социально-культурная адаптация // Вестник антропологии. № 4. С. 22–38.
- Ермолин, Д. (2015) Границы конфессионального, этнического и регионального в погребальном обряде албанцев // Археология русской смерти. № 1. С. 100–120.
- Покровский, Н. Н., Зольникова, Н. Д. (2002) Староверы — часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. М. : Памятники исторической мысли. 471 с.
- Пыляев, М. И. (1990) Старое житье. Очерки и рассказы о бывших в отшедшее время обрядах, обычаях и порядках в устройстве домашней и общественной жизни. М. : Русич. 464 с.
- Стороженко, А. А. (2015) Конфессиональные миграции старообрядцев как канал межкультурного взаимодействия в Центральной Азии в XIX — начале XX в. // Старообрядчество [Текст] = Old belief : история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи : материалы VI Международной научно-практической конференции, г. Улан-Удэ, 7-8 августа 2015 г. / отв. ред. С. В. Васильева. Улан-Удэ : Издательство Бурятского госуниверситета. 391 с. С. 130–137.
- Седакова, О. А. (2004) Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М. : Индрик. 320 с.
- Судаков, С. А. (2011) Уральские казаки-старообрядцы Аму-Дарьинского оазиса. Уральск : Оптима. 128 с.
- Татаринцева, М. П. (2006) Старообрядцы в Туве: историко-этнографический очерк. Новосибирск : Наука. 216 с.
- Топоров, В. Н. (1983) Пространство и текст // Текст: семантика и структура / отв. ред. Т. В. Цивьян. М.: Наука. 302 с. С. 240–241.
- Фурсова Е. Ф. (1985) Женская погребальная одежда русского населения Алтая // Традиции и инновации в быту и культуре народов Сибири / отв. ред. Л. М. Русакова. Новосибирск : Акад. наук СССР, Ин-т истории, филологии и философии. 142 с. С. 73–87.
- Черных, А. В. (2008) «Святая вода» в старообрядческих традициях Пермского Прикамья // Вестник Челябинского университета. № 5. С. 88–92.

Дата поступления: 18.10.2018 г.

REFERENCES

- Ageeva, E. A. and Danilko, E. S. (2016) Kazaki-ural'tsy — etnolokal'naia gruppa russkikh v Srednej Azii i Kazakhstane (materialy polevyh issledovaniy) [Ural cossacks, an local ethnic group of Russians in Central Asia and Kazakhstan: Materials of field research]. *Issledovaniia po prikladnoi i neotlozhnoi etnologii [Research in applied and urgent ethnology]*, vol. 249. Moscow, IEA RAS. 32 p. (In Russ.).
- Argudiaeva, Yu. V. (2000) *Starobriadchestvo na Dal'nem Vostoke Rossii [Old Belief in the Far East of Russia]*. Moscow, IEA RAS. 365 p. (In Russ.).



Bajburin, A. K. (1993) *Ritual v traditsionnoi kul'ture. Strukturno-semanticheskij analiz vostochno-slavianskih obriadov* [Ritual in traditional culture. A structural and semantic analysis of East Slavic ceremonies]. St. Petersburg, Nauka. 240 p. (In Russ.).

Bart, F. (2006) Vvedenie [Introduction]. In: *Etnicheskie gruppy i sotsial'nye granicy. Sotsial'naiia organizatsiia kul'turnykh razlichii* [Ethnic groups and social borders. Social organization of cultural distinctions]. A collection of articles / ed. by F. Bart, trans. from English I. Pilshchikov. Moscow, Novoe izdatel'stvo. 200 p. Pp. 9–49. (In Russ.).

Danilko, E. S. (2016) Staroobriadcy-ural'tsy v Srednei Azii i Kazakhstane: vzaimootnosheniia s sosediami i sotsial'no-kul'turnaia adaptatsiia [Ural Old Believers in Central Asia and Kazakhstan: relationship with neighbors and sociocultural adaptation]. *Vestnik of anthropology*, no. 4, pp. 22–38. (In Russ.).

Ermolin, D. (2015) Granitsy konfessional'nogo, etnicheskogo i regional'nogo v pogrebal'nom obriade albantsev [Borders between the confessional, the ethnic and the regional in Albanian funeral ceremony]. *Arheologiya russkoi smerti*, no. 1, pp. 100–120. (In Russ.).

Pokrovskii, N. N. and Zol'nikova, N. D. (2002) *Starovery — chasovennye na vostoke Rossii v XVIII — XX vv.* [Chasovennye ('chapel-going') Old Believers in the east of Russia in the 18th — 20th centuries]. Moscow, Pamiatniki istoricheskoi mysli. 471 p. (In Russ.).

Pyliaev, M. I. (1990) *Staroe zhit'e. Ocherki i rasskazy o byvshikh v otshedshee vremia obriadah, obychaiakh i poriadkakh v ustroistve domashnei i obshchestvennoi zhizni* [Old life. Sketches and stories on the ceremonies in days past, on customs and orders in the structure of the house and public life]. Moscow, Rusich. 464 p. (In Russ.).

Storozhenko, A. A. (2015) Konfessional'nye migratsii staroobriadtsev kak kanal mezhkul'turnogo vzaimodeistviia v Tsentral'noi Azii v XIX — nachale XX v. [Confessional migrations of Old Believers as the channel of cross-cultural interaction in Central Asia in 19th and early 20th century]. In: *Staroobriadchestvo: istoriia i sovremennost', mestnye traditsii, russkie i zarubezhnye sviazi* [Old Belief: history and modernity, local traditions, Russian and foreign relations]. Proceedings of 6th International research conference, Ulan-Ude, 7–8 August 2015 / ed. by S. V. Vasilyeva. Ulan-Ude, Izdatel'stvo Buriatskogo gosuniversiteta. 391 p. Pp. 130–137. (In Russ.).

Sedakova, O. A. (2004) *Poetika obriada. Pogrebal'naia obriadnost' vostochnykh i yuzhnykh slavian* [Poetics of a rite: Funeral ceremonialism of East and South Slavs]. Moscow, Indrik. 320 p. (In Russ.).

Sudakov, S. A. (2011) *Ural'skie kazaki-staroobriadtsy Amu-Dar'inskogo oazisa* [Ural Old Believer Cossacks of the Amu-Daryinsky oasis]. Ural'sk, Optima. 128 p. (In Russ.).

Tatarintseva, M. P. (2006) *Staroobriadtsy v Tuve: istoriko-etnograficheskii ocherk* [Old Believers in Tuva: A historical and ethnographic sketch]. Novosibirsk, Nauka. 216 p. (In Russ.).

Toporov, V. N. (1983) *Prostranstvo i tekst : semantika i struktura* [Space and text : Semantics and structure] / ed. by T. V. Tsivyan. Moscow, Nauka. 302 p. Pp. 240–241. (In Russ.).

Fursova, E. F. (1985) *Zhenskaia pogrebal'naia odezhda russkogo naseleniia Altaia. Traditsii i innovatsii v bytu i kul'ture narodov Sibiri* [Women's burial clothes of the Russian population of Alta. Traditions and innovations in life and the culture of the people of Siberia] / ed. by L. M. Rusakova. Novosibirsk, Akad. nauk SSSR, In-t istorii, filologii i filosofii. 142 p. Pp. 73–87. (In Russ.).

Chernykh, A. V. (2008) «Sviataja voda» v staroobriadcheskikh traditsiakh Permskogo Prikam'ya ["Holy water" in Old Belief traditions of the Perm Prikamye]. *Vestnik Cheliabinskogo universiteta*, no. 5, pp. 88–92. (In Russ.).

Submission date: 18.10.2018.



DOI: 10.25178/nit.2019.1.5

Енисейские и шорские старoverы: сложная структура «простого» сообщества*

Данила С. Рыговский

Европейский университет в Санкт-Петербурге,
Российская Федерация



В статье анализируются сложные структуры сообществ часовенных старообрядцев Енисея (Тувы и Красноярского края) и Горной Шории. Источниками выступили в основном авторские полевые материалы 2017 и 2018 гг., приводятся выдержки из бесед с информантами; а также некоторые архивные документы и опубликованные материалы.

Автор показывает, что несмотря на формальную принадлежность к одному течению, внутренняя структура группы енисейских и шорских часовенных сложна и полна противоречий. Понятия ритуальной чистоты, родства и религиозные практики в значительной степени создают эту неоднородность. На примере часовенных Тувы, Красноярского края и Горной Шории автор демонстрирует, что разница в понимании этих вопросов создает альтернативные, конкурирующие иерархии в пределах одного сообщества. Эти иерархии потенциально могут привести к разделению группы.

Хотя разделившиеся группы иногда называют согласиями, они могут сохранять некоторое единство. Размежевание не ослабляет ощущения близости конфессиональных течений. Со временем следы раскола вообще могут стираться, как это произошло в Туве.

Ключевые слова: старообрядцы; Тува; Енисей; Красноярский край; Горная Шория; часовенное согласие; социальная структура; религиозные практики; матримониальные отношения

* При поддержке РФФИ (проект «Енисейский меридиан» старообрядчества: сохранение и развитие традиции в условиях таежных скитов и деревень», грант № 18-09-00723).



Для цитирования:

Рыговский Д. С. Енисейские и шорские старoverы: сложная структура «простого» сообщества [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/830> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.1.5



Рыговский Данила Сергеевич — слушатель (соискательство научной степени) факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге. Адрес: 191187, Россия, г. Санкт-Петербург, Гагаринская ул., д. 6/1, литера А. Тел.: +7 (812) 386-76-37. Эл. адрес: danielrygovsky@gmail.com. Научный руководитель — канд. ист. наук, доцент С. А. Штырков.

Rygovskiy Danila Sergeevich, auditor (degree seeking student), Department of Anthropology, European University at Saint Petersburg. Postal address: 6/1A Gagarinskaya Street, 191187 St. Petersburg, Russia. Tel.: +7 (812) 386-76-37. E-mail: danielrygovsky@gmail.com. Research adviser – Assistant Professor S. A. Shtyrkov.



Old Believers of the Yenisei and Shoriya: an entangled structure of a “plain” society*

Danila S. Rygovskiy

European University at Saint Petersburg,
Russian Federation

The article discusses entangled social structure of Chasovennye Old Believers living along the Yenisei (i. e. in Tuva and Krasnoyarsk krai) and in Mountain Shoriya. This study is based on field materials collected by the author; some excerpts from interlocutors' talks are provided, as well as from some archival documents and published ethnographic materials.

The author shows that entangled and controversial social structure of Enisey and Mountain Shoriya Old Believers lies beyond the nominal belonging to a confessional group. This structural nonuniformity is shaped by issues of ritual purity, kinship and religious practices. The study of communities in the abovementioned locations reveals a range of possible interpretations of these issues, which in their turn produce alternative and competing hierarchies within the same group. These hierarchies can potentially generate a future split.

Though diversified groups sometimes are considered as different factions, they still can maintain a sort of unity. Splits do not reduce the sense of congeniality of religious groups. In due course, traces of the spilt disappear as it happened in Tuva.

Keywords: Old Believers; Tuva; Enisey; Krasnoyarsk krai; Mountain Shoriya; Chasovennye faction; social structure; ritual purity; religious practices; matrimonial relationship

* Supported by RFBR, project no18-09-00723 "The Yenisei Meridian" of the old believers: the preservation and development of traditions in taiga monasteries and villages.



For citation:

Rygovskiy D. S. Old Believers of the Yenisei and Shoriya: an entangled structure of a “plain” society. *The New Research of Tuva*, 2019, no. 1 [on-line] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/830> (accessed: ...). DOI: 10.25178/nit.2019.1.5

Введение

Данное исследование посвящено анализу структуры сообществ часовенных старообрядцев Енисея и Горной Шории (см.: Литвина, 2016; Стороженко, Татаринцева, 2015; Покровский, Зольникова, 2002). На самом деле, территория согласия гораздо больше, и сюда нужно включить не только перечисленные выше районы, но и Иркутскую область, Хакасию, Дальний Восток, Горный Алтай, Урал, а также территории других стран: США и ряда латиноамериканских государств. В каждой местности складывались свои представления о вере и практики, что сделало отношения внутри общин, между отдельными общинами и целыми регионами достаточно сложными. При этом на первый взгляд структура сообщества сибирских часовенных довольно проста. С одной стороны, мы говорим о мирских (Каа-Хемский и Тандинский районы Республики Тыва, Каратузский, Курагинский и Енисейский районы Красноярского края, Таштагольский район Кемеровской области) и скитских (Енисейский район Красноярского края) общинах. С другой, каждая мирская община разделена на две половины — на собор и тех, кто общается с миром. Здесь я говорю об известном разделении на чистых/соборных/добрых и мирских¹. Последние могут быть рождены в старообрядческой семье, крещены и

¹ Термины «мирской» и «мирский» несмотря на внешнее сходство употребляются в двух совершенно разных контекстах и двумя разными категориями людей. Первый используется исследователями, когда они хотят подчеркнуть, что старообрядцы живут как в «обычных» (собственно, в «мирских») поселениях, так и в скитах. Второй уже локальный термин, которым старообрядцы обозначают часть своей общины, «смешивающейся» с «миром», т. е. с нестарообрядцами. Все, кто не является старовером, также считаются «мирскими».



состоять в браке по принятому в согласии чину, но из-за нарушения ряда правил (например, если они питаются за одним столом вместе с неверными, курят, посещали больницу и т. д.) временно или постоянно исключены из собора. Мирские не должны есть из одной посуды и молиться вместе с соборными.

Старообрядцы стали переселяться на юг Енисейской губернии (современного Красноярского края), в Усинский пограничный округ, со второй половины XIX века, продвигаясь затем дальше в Урянхайский край (как тогда называли Туву). На первых порах конфессиональный состав переселенцев был весьма пестрым. Историк А. А. Стороженко на основе анализа этнографических описаний того времени и документов пришла к выводу, что на территории Енисейской губернии проживали, в основном, староверы часовенного, белокрыницкого, поморского, филипповского, беглопоповского, спасовского согласий, а также неких беспоповцев без указания толка (Татаринцева, Стороженко, 2015). В Туве ею же были обнаружены белокрыницкие, часовенные, беспоповцы, поморцы и беглопоповцы, проживавшие там до середины 1920-х годов (там же: 97–98). Немалую роль в этом миграционном потоке сыграли группы уймонских староверов, переселявшихся с Алтая (там же: 27). Но отправной точкой в истории этого многосоставного сообщества считается переселение на реку Ус группы староверов-странников (Путилов, 1885: 11–12).

Однако до настоящего времени это многообразие не дошло — сохранились, в основном, часовенные и несколько белокрыницких общин. К сожалению, процесс исчезновения прочих согласий не задокументирован. Нам не известно, происходило ли слияние разных конфессиональных групп в одно сообщество или же происходили конфессиональные миграции в иные регионы. Ясен только результат: сообщество часовенных оказалось наиболее устойчивым к вызовам XX века.

Шорский анклав старообрядцев более компактен — это несколько сельских общин и одна городская на юге Кемеровской области. История их переселения в эту местность, к сожалению, не задокументирована. По воспоминаниям моих информантов основная масса часовенных переселилась сюда с Алтая, но не из Уймонской долины, а из-под Бийска. Вероятно, это произошло в конце 1920-х годов, в связи с началом коллективизации на Алтае. В это же время, в связи с планами по созданию гиганта первых пятилеток, Кузнецкого металлургического комбината, советская власть начинает активно осваивать недра Горной Шории. В том числе, там открываются многочисленные золотые прииски. Часовенные начинают активно занимать эту нишу. Вполне возможно, что старообрядческая миграция в Шорию началась раньше, после основания в 1845 г. поселка золотоискателей Спасск.

В статье я собираюсь показать, как вопросы ритуальной чистоты, матримониальные отношения и религиозные практики усложняют эту картину. В анализе я опираюсь, в основном, на свои полевые записи 2017 и 2018 годов, сделанные во время экспедиции на Енисей, в районы проживания старообрядцев (см. выше), а также в Горную Шорию. Старообрядцы довольно негативно относятся к распространению личной информации в печатной форме или онлайн. По этой причине я стараюсь максимально анонимизировать материалы, которые используются мной в публикациях, в том числе и в этой. Я не сообщаю ни возраста, ни пола моих собеседников, а также не упоминаю конкретных населенных пунктов, в которых они проживают. В настоящей статье я привожу выдержки из 5-ти бесед с разными староверами, происходившими в Горной Шории в 2017 г. Материалы из Красноярского края и Тувы не цитируются, хотя они также легли в основу текста. Используются также на некоторые архивные документы (воспоминания тувинского старовера, хранящиеся в научном архиве Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, ТИППИ) и опубликованные материалы. К последним относятся соборные уложения часовенного согласия (Духовная литература ... , 1999; Духовная литература ... , 2011), воспоминания староверов (Зольникова, 2010; Мурашова, 2010), дневники исследователей (Зольникова, 2016). Эти публи-



кации, в частности, включают постановления соборов¹ часовенных, которые могли происходить за пределами обозначенного выше региона. Однако сами постановления играют роль законодательных документов, поэтому я считаю необходимым их использовать при анализе полевого материала.

Название конфессиональной группы как аналитическая категория

Прежде чем перейти непосредственно к анализу материалов, я хотел бы более полно раскрыть тезис о том, что за внешней «простотой» конфессиональных терминов, могут скрываться сложные социальные структуры. Конечно, гетерогенность группы не требует специальных доказательств, но для меня принципиально важно показать, как именно разнородные социальные элементы взаимодействуют друг с другом.

Я начну с примера, взятого из одной из старых этнографий начала XX века. А. В. Адрианов в своих «Очерках Минусинского края» приводит следующий список, проживавших на данной территории в это время конфессиональных групп:

«Здесь можно встретить представителей более 20 различных сект, толков и согласий. Самыми распространенными между ними являются австрийские (2450 чел.), беспоповцы (1860 чел.), поморцы (1500 чел.), часовенные (635 чел.), молокане (552 чел.) и неприемлющие священства (411 чел.); далее следуют такие секты, представители которых исчисляются в 4–150 чел., таковы — спасовские, стариковские, белокриницкие, беглопововцы, катихизцы или подпольники, ерархийцы, баптисты, мосовцы, средниковские, окружники, владимирские, ирининского монастыря, рогожского кладбища (4 чел.), белоризцы, а также хлысты, шалапуты, скопцы и др., которых мы не знаем и которые имеют достаточно оснований к тому, чтоб скрывать свою принадлежность к нетерпимому вероучению» (Андреанов, 1904: 32–33).

Даже беглый просмотр этого списка показывает, что автор был не очень хорошо знаком со старообрядчеством и особенностями его делений. Например, Андрианов отдельно перечисляет «австрийцев», «белокриницких» и «рогожского кладбища» староверов, хотя это лишь альтернативные названия одного сообщества. К нему относятся и «окружники» — среди белокриницких староверов произошел раскол на окружников и неокружников. Часовенные и стариковские, скорее всего, также должны считаться единой группой. «Беспоповцы» — это общий собирательный термин для всех старообрядцев, не имеющих своей собственной иерархии и не принимавших священников от господствующей церкви. Поэтому упоминание группы «неприемлющих священства» выглядит неуместной тавтологией.

Список можно критиковать и за другие огрехи, но это не умаляет его значение как источника. Хоть Адрианов, к сожалению, не рассказывает, каким образом ему удалось добыть сведения о старообрядцах Минусинского края, но если предположить, что он обращался к материалам местной администрации, то, следовательно, он приводит бытовавшую на месте классификацию «раскольников» (или же комбинацию нескольких). Вполне вероятно он мог расспрашивать местных жителей — тогда список отражает локальные варианты обозначения согласий, хотя и не локализует их.

Андрианова не случайно интересовали названия «сект, толков и согласий», ведь это своего рода референция к истории и вероучению конфессиональной группы, о чем читатель мог бы узнать, обращаясь к неприведенному в очерке перечню литературы. Для внешнего наблюдателя, к которому в равной степени относится и синодальный историк, и этнограф начала века, и современный исследователь, названия важны, т. к. считается, что они отражают нечто фундаментальное. Как отмечает С. Е. Никитина, старообрядцы «в исторических ситуациях сложного смешения конфессиональных и этнических групп <...> делают осознанный

¹ Собор в часовенном согласии — нерегулярные встречи наставников и мирян нескольких общин для решения важнейших духовных вопросов.



выбор конфессионима, приписывая ему смысл, играющий существенную роль в определении идентичности» (Никитина, 2011: 70). Однако названия групп — если мы обращаемся к конкретным сообществам, а не к абстрактному согласию — возникают в результате интеракции с другими, референтными, то есть, значимыми группами. В ответ на вопрос: «Как вы себя называете?», — старообрядцы чаще всего отвечают, что никак. Или используют формулу «нас называют». Пассивный залог здесь принципиален, т. к. он показывает внешнее происхождение термина. Такими референтными группами могут быть не только соседи старообрядцев, но и иные древлеправославные конфессии, с которыми установлены бытовые контакты или происходит богословская полемика.

Сообщество старообрядцев, о котором идет речь в настоящей работе, именуется «часовенным» в основном в научных публикациях. Если говорить о самоназвании, то, хотя некоторым и известно «официальное» название согласия, они предпочитают называть себя «христианами», «староверами», «беспоповцами». Общего термина, который бы четко обозначал профессиональную идентичность и служил маркером принадлежности к «своим» у часовенных как будто нет, что, тем не менее, не мешает им ощущать себя единым сообществом. Каждый из моих собеседников обладал своего рода ментальной картой, на которой были отмечены местности, названия конкретных населенных пунктов, фамилии и имена людей, относящихся к его одноверцам. То есть, при определении «своих» у часовенных на первый план выходят географические ориентиры и семейно-родовые связи. Однако два этих идентификатора «работают» несколько по-разному.

Посуда и социальные статусы

Сибирские часовенные часто любят повторять, что в каждой местности, где живут другие члены их согласия, существуют свои обычаи и правила. Это замечание открывает лишь верхушку айсберга, поскольку в нем ничего не говорится о порой напряженных и неоднозначных отношениях между различными старообрядческими анклавами. Дело в том, что на религиозные практики конкретной общины влияет достаточно много факторов, включая ее историю, условия жизнеобеспечения, наличие книг и других предметов, а также грамотных лидеров, способных отправлять службу. Так, возникло противоречие между тувинскими и красноярскими часовенными. У последних принята практика исправлять¹ купленные в магазине продукты, что в Туве считается неприемлемым (см.: Любимова, 2017; Мурашова, 2003). Тувинские часовенные утверждают, что в результате распространения «исправы», в Красноярском крае старообрядцы стали употреблять даже то, что христианину есть не положено (например, консервы, конфеты, водка). Сами же они покупают лишь необходимые продукты, которые не требуют исправления (крупа, мука, масло, сухофрукты, сахар). В Туве также существует целый конгломерат общин, состоящих в основном из пожилых женщин (т. е. у них нет своих наставников), питающихся продуктами из магазина. Из-за этого они не имеют духовного общения со своими братьями и вынуждены обращаться к наставникам Красноярского края, хотя территориально они находятся дальше, чем тувинские².

На самом деле, спор двух региональных групп связан с разными концепциями ритуальной чистоты. Красноярские часовенные, с точки зрения тувинских, имея «исправу», оскверняют себя употреблением неправильной пищи, а значит, к ним следует относиться как к мѣрским, т. е. не допускать совместного моления и смешения в посуде. Парадоксально, но, с точки зрения красноярских староверов, все происходит ровно наоборот. То есть, в каждом регионе существует своя иерархия статусов, и человек, обладавший в одном месте статусом соборного, в другом оказывается в положении мѣрского (или близкого к нему статуса, о чем я скажу ниже).

¹ Исправа — это специальный обряд, заключающийся в прочтении молитв и кроплении малой водой (освящаемой на праздник Первого Спаса) купленных продуктов.

² Этот сюжет я более подробно рассматриваю в другой своей статье (Рыговский, 2018).



В связи с этим необходимо отдельно сказать, о том, какую роль в этой истории играют скиты часовенного согласия, которые находятся в Красноярском крае. Подобно мирским собраниям своего региона, монастырские общины также исправляют продукты. Но скиты являются важнейшим духовным центром всего согласия, как для красноярских общин, так и для тувинского анклава. Как же, в таком случае, выстраиваются отношения скитов с миром? В мирской общине посуда, одновременно маркирующая различные социальные статусы внутри группы, делится на три категории. Существует «чашка»¹ для соборных (или «братейская чашка»), для тех, кто встал на оглашение (т. е. готовится перейти в собор), и для мирских. В скитах была разработана более дробная классификация посуды. Там приняты (в порядке возрастания уровня чистоты) мирская, магазинская, сандакчесская и вершининская² чашка. Сандакчес — поселок, расположенный в нескольких десятках километров от скитов. Сандакчесская чашка в этом районе выступает аналогом братейской. Вершина — урочище в непосредственной близости от скитов, где находится несколько маленьких поселков и заимок. Живущие там староверы, как и монахи, молятся «иноческое правило», поэтому питаются отдельно даже от тех, кто строго соблюдает все правила. Так как в Туве не исправляют продукты из магазина, местных старообрядцев относят к «магазинской чашке». Впрочем, тувинские могут привезти свою посуду с собой или же убедить всех, что питаются только со своего огорода. Отдельные чашки держат для послушников, которые вынуждены пользоваться сотовым телефоном, когда того требует хозяйственная необходимость, а также для тех, кто недавно лечил зубы. Из этого следует, что правила ритуальной чистоты, в теории разработанные для ограничения контактов старообрядцев с иноконфессиональным окружением, на деле приводят к усложнению внутренней структуры сообщества.

Такие структуры могли быть более или менее постоянными, или возникать спонтанно. Например, Е. Д. Паздерин, часовенный, бывший свидетелем жестоких событий революции и гражданской войны в Туве, вспоминает, что однажды партизаны заставили старообрядцев расписаться в одном документе. Последние, в результате, были временно отлучены от соборной молитвы:

«В начале января 1921 года прибыл отряд красных партизан <...> Хлебников С. Е.³ собрал собрание⁴ в Ужепе⁵ и потребовал чтобы дали подписки верховские⁶ не снабжать бандитов ничем, а немедленно доносить в штаб, о месте их нахождения. Старообрядцы не хотели подписаться, но деться было некуда. Многие из них расписывались, не ставили своей фамилии, а писали только имя, а Тюкалов Андрей, вместо фамилии расписался, раб божий. После этого отец Палладий, в то время был Петр Чунарев⁷, всех признал предателями и отлучил от собора. Женщин на собрании не было, они не дали подписку, поэтому Палладий их не отлучил от собора.

Долгое время жены и дети не кормили отцов из общей посуды, но на койке у мужа и жены изоляции не было, у мужа и жены интерес был общий. Несколько прошло месяцев, шла духовная, так сказать, революция — чашечная.

¹ Термин «чашка» старообрядцы используют как для того, чтобы маркировать разные категории посуды, так и для обозначения разных социальных статусов внутри общины. Например, отделяя себя от мирских, часовенный может сказать: «Я в братейской чашке».

² Точнее, мне говорили, что это чашка «для тех, кто с Вершины», поэтому я не уверен в корректности именно этой формы.

³ Заместитель командира партизанского отряда, собранного из русскоязычного населения Тувы.

⁴ Здесь и далее в цитатах соблюдены орфография и пунктуация авторов.

⁵ Один из старообрядческих поселков Тувы.

⁶ Имеются в виду верховья Малого Енисея, район, населенный преимущественно староверами.

⁷ В начале XX века в Туве образовались свои скиты часовенного согласия. Во время гражданской войны ими руководил о. Палладий, в миру — Петр Карпович Чунарев. Его авторитет распространялся и на мирские общины в верховьях. Скиты в Туве существовали длительное время. Лишь несколько лет назад последние матушки уехали в монастыри в Красноярском крае.



Богу веровали одному, а толков было много и отделялись один от другого. В то время проживало не более 25 хозяйств в верховье, но делились на 14 чашек, то есть одни с другими не кушали и не молились вместе, одни других считали отступниками» (ТИГПИ. Д. 503. Воспоминания Е. Д. Паздерина о старообрядчестве (1969 г.). ЛЛ. 31–32).

В материалах Бикинского собора (28 декабря 1926 года — 2 января 1927 года) значится следующее:

«12¹. У кхуцинских по нужде можно хлеб поить, а естли кто пояст, то за сие помолится одну седмицу по 50 поклонов. А вариво кто поест, то на 6 недель по 100 поклонов. А во второй раз кто вариво пояст — на 12 недель. А в третий раз кто вариво пояст — на 3 года. А естли же кто вариво пояст и медовухи напиется, то отлучен будет на 40 дней по 200 поклонов на день. А кто будет не берегщися и медовуху пить и вариво ясти, то сколько раз будешь делать, столко будет и епитимия ему усугубливается. А сия опасность от кхуцинских сих ради вин, понеже из них некоторыя ходили с флахами, в почесть пострадавших не за православную веру новых мучеников, а некоторыя детей в школу отдавали, и все под новое число подписались <...> И за сие еще причина, что смешение имеют с еретиками <...>

13. У пеенских и кансовских богобоязливых мужей, хранящихся от различных новых записей, хлеб можно ясти, а за сие одну седмицы по 25 поклонов на день, аще ли вариво кто пояст, две седмицы по 100 поклонов. А медовуху и на Пее не пить. А естли медовухи напиются на Пее и на Канце, то за сие отлучен будет по первому разу на 6 недель по 100 поклонов на день» (Духовная литература ... , 1999: 378)².

Кхуцинские старообрядцы оказались исключены из круга общения за то, что кто-то из них «ходили с флахами, в почесть пострадавших не за православную веру новых мучеников», то есть, судя по всему, участвовали в демонстрации. Это соотносится с распространенным убеждением часовенных первой половины XX века, что любые контакты с атеистической советской властью приравниваются к святотатству и предательству веры (см.: Зольникова, 2016: 158).

Что касается отношений с пеенскими и кансовскими староверами, то они не ясны. Почему за обед в домах «богобоязливых мужей» назначается епитимия (поклоны)? Вероятно, недоверие по отношению даже к своим одноверцам, проживающим в другой местности, весьма характерно для часовенных XX века и современности. Это подтверждается и матримониальной практикой. Часовенные старообрядцы довольно часто ищут невест в других регионах. Девушка, уехав к мужу, должна принять и местные порядки, в том числе связанные с ритуальной чистотой, которые могут не совпадать правилами ее родной общины. Тогда она будет вынуждена отказаться от совместных трапез со своими родителями и питаться только из своей посуды, даже когда приезжает к ним в гости. Такие ситуации могут рассматриваться как семейный конфликт, но они, в то же время, отражают неравноценность критериев ритуальной чистоты в разных общинах и обнажают внутренние границы сообщества.

Матримониальные отношения

Семейно-родовая структура — еще одна константа сообщества часовенных. Как я уже говорил выше, принадлежность человека к общине в основном определяется по родству. У незнакомца, заявляющего, что он является часовенным, обязательно будут спрашивать о его родственниках. То есть, всем известно, старообрядцы каких фамилий проживают в той или иной местности. Выяснение родства выполняет не только функцию идентификации, но и по-прежнему служит прологом к матримониальным отношениям.

Согласие часовенных — это не только конфессия в прямом смысле слова, но и ряд семей,

¹ Порядковый номер постановлений этого собора.

² Цитируя здесь и далее опубликованные Н. Н. Покровским и Н. Д. Зольниковой источники, я не использую знаки, шрифты и сноски, передающие графические особенности документов, однако сохраняю оригинальную орфографию.



состоящих в ближнем или дальнем родстве друг с другом¹. При этом родство и свойство регулируется традиционными для православия правилами. В брак не могут вступать родственники до седьмого колена. Это означает, что троюродные кузены отстоят друг от друга на шесть колен и в брак вступать не могут. Четвероюродные братья и сестры, состоящие по этому счету в восьмой степени родства, уже имеют право на брак. При этом сиблинги² женатой пары с обеих сторон и их потомки также считаются родственниками, а значит лишены возможности вступать в брачные отношения. Потомки кума и кумы, то есть, крестных родителей одного ребенка, не могут жениться друг на друге вплоть до 12 колена. Нормы ограничивают и количество возможных браков — их может быть всего два, причем второй заключается только после смерти супруга / супруги. Несмотря на внешнюю простоту, эти правила весьма затрудняют поиск новых брачных партнеров. К примеру, во время экспедиций староверы сами неоднократно спрашивали у меня, знаю ли я, где еще живут люди той же веры, что и они, и много ли среди них молодежи.

Брачные нормы воспринимается часовенными очень серьезно. Это повод для того, чтобы созвать собор, на котором будет решаться как судьба самого брака, так и наставника, его заключившего. Нарушения заключаются, в основном, в том, что женят людей, считающихся родственниками, например, если между двумя уже породнившимися семьями происходит новый брак (то есть, между сиблингами первой пары). Также проблемными часто оказываются третьи по счету браки или брак заключается при живом супруге, который/которая по своему собственному желанию ушли из семьи³. Есть все основания утверждать, что наиболее частым поводом сойтись на соборе для часовенных являются подобного рода ситуации. Возможно, именно по этой причине наставники крайне редко дают в руки исследователям постановления соборов, предпочитая зачитывать некоторые положения вслух. Разумеется, истории с «неправильными» браками они опускают. Однако косвенные данные подтверждают справедливость данного тезиса. В качестве примера я могу указать на опубликованные Н. Н. Покровским материалы китайских соборов. Решения по поводу конкретных браков принимались на соборах в поселках Силинху в 1943 г. (Духовная литература ... , 2011: 133) и Татинцване в 1953 г. (Духовная литература ... , 1999: 381).

Нарушение матримониальных правил является серьезным испытанием социальных отношений внутри сообщества. Их следствием может стать не только разлучение мужа и жены, или запрет на новый брак, но и наказание наставника, вплоть до лишения его сана. Не всякий наставник согласится с потенциальным решением собора. В результате, в общинах появляются «альтернативные» соборы, т. е. в одной и той же деревне могут быть два наставника, две моленные и две разные группы людей, которые в них ходят. Впрочем, не обязательно, чтобы такая ситуация возникла в результате отлучения наставника: даже возможность такого исхода вызывает тот же эффект.

Расколы сообщества

Список согласий Адрианова, который я приводил в начале статьи, иллюстрирует еще одну проблему границ между сообществами. Существовала ли разница между «беспоповцами» и «часовенными»? Могли ли называть «стариковскими» какую-то другую старообрядческую группу? Или же разница терминов возникла, потому что некогда единое сообщество раскололось на две части, каждая из которых предпочла свой конфессионим? В некоторых случаях граница не может быть четко проведена. Я собираюсь рассмотреть эту проблему на примере часовенных Горной Шории.

¹ Я говорю именно об ограниченном выборе брачных партнеров, а не о браках с близкими родственниками.

² Дети одних родителей.

³ Разводов в среде часовенных не существуют, поэтому в крайних случаях супруги расходятся. Но в таком случае ни один из них не имеет права законно заключать новый брак.



В среде шорских христиан существует разделение на т. н. «чувственных» и «духовных». Первые ожидают прихода Антихриста как реального, живого человека, тогда как их оппоненты полагают, что Антихрист уже незримо присутствует в мире и не является какой-то конкретной личностью. Как пишет Н. В. Литвина, догматическая разница двух согласий состоит также в буквальном или символическом понимании пророчеств о последних временах: «так, по мнению “чувственников”, перед кончиной мира ветхозаветные пророки Илия и Енох явятся в теле и обличат антихриста. Духовные же считают, что <...> Илия и Енох возвращаются к людям в книгах пророчеств» (Литвина, 2016: 61).

В Туве несколько десятков лет назад существовал подобный раскол, что зафиксировала археографическая экспедиция Н. Н. Покровского:

«Они (т. е. часовенные Ужепа) спорят с “духовниками”, пришедшими с запада, которые говорят лишь о духовном пришествии антихриста, уже состоявшемся. З. Ф.¹ рассказывала о промежуточной группе “духовников”, которые, переселившись в Ужеп, пришли к компромиссу, заявляя, что должно быть и духовное, и телесное пришествие, но первое раньше. Молятся и едят они вместе с ними» (Зольникова, 2016: 159).

Термины «чувственные» (или «чувственники») и «духовные» («духовники») используются, скорее, староверами «духовного понятия». Впрочем, и те и другие, как и енисейские часовенные, предпочитают называть себя «христианами» и «староверами». Активно используется и другая система номинаций, по названию крупных центров этих сообществ. Так, главный собор «чувственных» находится в селе Сокол, поэтому их вера называется сокольской. Для духовных таким центром является поселок Килинск, они соответственно килинские. Поскольку выходцы из Горной Шории проживают на юге Красноярского края, то понятия килинской и сокольской веры релевантны и для енисейских часовенных. Сами килинские тоже когда-то жили на Енисее, в Красноярском крае, но, когда я приезжал туда в апреле 2018 года, мне встретилась только одна семья этого толка.

Из-за небольшой разницы в пищевых пристрастиях килинские именуют своих оппонентов «сахарниками». Сами же они предпочитают мед, а также отказываются от большинства других продуктов, которые можно купить в магазине (например, от макарон). За такую стойкость сокольские прозвали килинских «крепковерами». Но не стоит думать, что «крепковеры» — это положительная характеристика: отказ килинских от духовного общения с сокольскими интерпретируется последними как «самоомнение».

Разделение между двумя сообществами практически исключает матримониальные связи, хотя изредка браки случаются:

Д. Р.: «Говорят, есть “чувственные» и «духовные староверы»».

Информант А.: «Это у нас с килинскими такой разлад. Они как крепковеры. Вот они говорят, что, нас зовут чувственниками. А они, вроде как, духовные. Или наоборот, я уж точно не помню... Ну вот. <...> Нас они как-то это, недолюбливают что ли... Не сильно-то признают. Но, а женятся, все равно. Вот у нас, у родни, оттуда взяли девчонку, с Килинска. Перевели в свою веру, в нашу — все¹» (Полевые материалы автора — далее ПМА, Горная Шория, 2017 г.).

Различие между килинскими и сокольскими в понимании концепции Антихриста, повлияли на практики, связанные с использованием великой (богоявленной) и малой (спасовой) воды:

Информант Б.: «Ну, у нас с имя-то что получается вот, вот они Сокол, Чулеш, то, что получается, они как чувственные. И мы с ними, они, не общаемся. У нас по-духовному. Они ждут Антихриста. Книги-то вроде все также...».

¹ Зинаида Филлиповна Микова (Долгих), жительница Ужепа.

² Здесь мои собеседники имели в виду, что парень с Килинска взял в жены девушку из их родни. Они жаловались, приводя этот случай в пример, что килинские охотно принимают к себе в среду сокольских, но сами переходить ни за что не соглашаются.



Информант В.: «Книги и иконы, все одинакое. Понятия разные маленько. А вот именно, великую воду принимают они, как бы еще от священства, шшитая, что она достоверная. Мы не принимаем ее, потому что когда Никон все это, разбежались, всю эту, истину там не найдешь. Не осталось. Поэтому мы не принимаем ее».

Информант Б.: «У них монастыри есть, а у нас нету монастырей уже. Иноческий чин у них как бы сохранился ишшо. А по-нашему, как бы, нету уже» (ПИМА, Горная Шория, 2017 г.).

Часовенные старообрядцы являются беспоповцами, но сохранили представление о необходимости причастия. Поскольку освятить причастие без священников невозможно, в их среде возникла практика использовать в качестве такового великую воду.

Для этого на праздник Богоявления (19 января) они приносят воду из естественных источников в моленную и во время службы «располняют»¹ святой водой, которая, как считается, была освящена еще в те времена, когда у часовенных было священство. Братия причащается этой водой во время службы. Потом она хранится у наставника, который дает ее в течение следующего года больным и умирающим после исповеди, то есть, опять же в качестве причастия. В некоторых случаях вода в небольших количествах отдается людям, например, если они далеко живут от наставника и причастие может срочно понадобиться. Малая вода, освящаемая на праздник Первого Спаса (14 августа), применяется для «исправления» посуды². Килинские употребляют воду из естественных источников лишь на сам праздник Богоявления (19 января), но не хранят и не используют для причастия. У них нет и старой освященной воды, которой нужно располнять новую.

Малая вода также не употребляется. Тем не менее, отказ от «располнения» не означает, что богоявленская вода совсем не используется.

Килинские, как и все прочие часовенные считают, что вода в естественных источниках святится на Богоявление. Получается, великой водой причащаются на сам праздник, хотя какого-то специального чина для этого нет:

Д. Р.: «Есть ли тут богоявленская вода?»

Информант Г.: «Нет, не знаю, вот когда умирает человек, то ему, вот точно не могу сказать, то ли на речке набирают, то ли эту оставляют... По-моему, крещенскую воду нельзя оставлять. Не знаю, точно не могу сказать».

Д. Р.: «Ну а так на Крещение ее берут?»

Информант Г.: «Да, пьют воду».

Д. Р.: «Она какой-то особенной считается?»

Информант Г.: «Ну, наверное. Я даже не знаю».

Д. Р.: «Просто, почему ее именно на Крещение набирают?»

Информант Г.: «Вообще, вода она хоть как. В любом случае она святит. А на Крещение, наверное, еще больше».

Д. Р.: «А во время моления воду святят или нет?»

Информант Г.: «Ну, она стоит там тоже. Ну, наверное, там это, пьют. Можно на речке попить. Вот именно когда идет служба».

Д. Р.: «Это на каждую службу есть какая-то вода?»

Информант Г.: «Не, на каждую, наверное, нет. Вот на Крещение только» (ПИМА, Горная Шория, 2017 г.).

¹ То есть выливают старую воду в новую, разумеется, сопровождая это действие необходимыми молитвами.

² К примеру, если из столовой посуды лакала кошка, такая посуда считается непригодной для употребления христианами. Однако ее можно «исправить» с помощью малой воды, или же помыв на Крещение в открытом источнике.



Практики кишинских и сокольских староверов идентичны, за исключением некоторых вариаций. Однако следует ли их считать схожими, но возникшими независимо согласиями, или речь должна идти о размежевании некогда единой группы? Один из наиболее авторитетных лидеров кишинской веры Ананий Клеонович Кишин в своих сочинениях доказывал, что его сторонники исторически не связаны с часовенными, никогда в прошлом не принимали беглых священников, а придерживались только беспоповских практик. Своих последователей он называет «умалыющимися старообрядцами, не принявшими общины¹» (цит. по: Агеева, 1992: 280). Е. А. Агеева относит появление сочинений о «духовной» природе Антихриста к 70-м годам XVII века, и самое первое было написано в Тюмени² (Агеева, 1997: 14).

Большинство моих информантов считало, что разрыв произошел уже в Горной Шории. Некоторые же утверждают, что это случилось на Урале, еще до миграции в Сибирь. Существует и более сложная версия: на Урале старообрядцы придерживались и духовного, и чувственного понятий, но не разделялись. Впоследствии, в Горной Шории оказался некий приезжий человек, который и стал проповедовать новое (кишинское) учение, в результате чего сообщество раскололось на две части. То есть, главным образом, взаимоотношения этих двух групп нарративизированы как раскол некогда единого сообщества. Однако единства мнения касательно того, когда именно и где он имел место, у моих информантов не было. Весьма вероятно, что разделение на сторонников духовного и чувственного явления Антихриста происходило среди часовенных неоднократно в разных местах.

Выше я уже упоминал об аналогичной истории в Туве. А. Г. Мурачев, старообрядческий писатель часовенного согласия в своих воспоминаниях указывает на Завьялова Георгия³, который на Алтае после революции «о временах мудрствовал духовно» (Зольникова, 2010: 277). Кишин, когда жил на Енисее, судя по всему, не отделялся от остальных часовенных (там же: 247). В том же источнике упоминается «Михаило Иларионович», зачинатель, по мнению Мурачева, кишинской веры:

«В молодости он жил на Урале у отца Сергия <...> Он сумел обольстить деву, жившую в скиту, и сошелся с ней блудно, а она ему была в духовном родстве. Поэтому он был отлучен от братства на Урале. И он с ней уехал в Сибирь, в Кемеровскую область. Здесь он возобновил Коноваловское учение⁴, уральским отцам во отмщение, чтоб о временах понимать лждуховно, чтоб Божьявленску воду и Спасовску отвергать» (там же: 279).

Разделение кишинских и сокольских осмысливается их представителями весьма драматически. К примеру, мне удалось зафиксировать рассказ об упоминавшемся Михаиле Иларионовиче, который вылил на землю великую воду, в знак отказа от ее использования. Этот человек впоследствии умирает тяжелой смертью.

Информант Е.: «Ну, мы вот, допустим, как слышали. Что был вот какой-то грамотный человек. Отец Михайл какой-то был. И он <...> Раньше же было как бы священство. И вот это священство, э-э, ну, а когда вот это все вот уничтожили, вот это все. И сейчас вот сейчас таких вот как бы нет таких священников, которых ... Раньше же вот эта вода святая, от апостолов она переходила из поколение в поколение. А вот этот вот отец Михайл, он, что раз священников нету, он вот это отверг: «Мы не имеем право вот эту воду-то...». И он взял ее,

¹ Вероятно, речь идет о том, что эти старообрядцы ни при каких условиях не соглашались на регистрацию в органах власти.

² Географически Тюмень находится в Западной Сибири, но довольно близко к Уралу. Поэтому версия о чувственно-духовном расколе, произошедшем на Урале, может иметь под собой документальные основания.

³ При этом Завьялов защищал принципиально иной набор идей. Например, по утверждению Мурачева, он не запрещал сахар, что для Кишина было бы явно неприемлемо. Кроме того, его преобразования касались, в основном, монастырской, а не мирской общины.

⁴ Нетовец А. А. Коновалов (р. 1861 г. — ?) был приглашен часовенными Минусинска для ведения полемики с австрийским согласием. Вскоре Коновалов стал критиковать и самих часовенных (Покровский, Зольникова, 2002: 196).



это, и вылил. И вот как наши вот родители, вот, говорили, что вот он эту воду вылил, что это мест аж воспламенилось. Огнем».

Д. Р.: «Почему воспламенилось?»

Информант Е.: «А святую воду он вылил. А святые ... святые чудеса они же всякие творятся. Не знаю, наверное, чтобы на устрашение было людям. И вот эта вода воспламенилась. И что, и вот, и он, когда ... вроде, кто с ним отделился, кто в это поверил, той святой воды, что ее как бы нету, что богоявленская вода. И все, и они ее не принимают, ну и че там ... Вот этих вот святых таинств они че-то там не все соблюдают, все вот эти таинства. И все. И вот потом, когда вот этот вот отец Михаил-то умер, и там страшно было, страшно было все вот так вот разбарабанило там все¹. Такая вот у него погибель была» (ПМА, Горная Шория, 2017 г.).

Схожие рассказы бытовали в свое время и в Туве:

«(Зинаида Филлиповна. — *Д. Р.*) [р]ассказала о том, что несколько лет назад из их согласия выделилась особая группа, переставшая общаться с ними в молитвах и трапезах — Михайловское (кажется), по имени Михаила Илларионова². Они стали учить, что вместе со священством после Никона исчезло и таинство причастия, и стали призывать своих последователей отказаться от “запасных даров”. В связи с этим З. Ф. рассказала легенду о том, как одна старуха, перешедшая в Михайловское согласие, долгие годы хранила у себя бутылку с водой и кусочек хлеба, который она называла “богородичным”, для причастия. Хлеб этот она хранила врезанным в икону Богородицы. Перед смертью она велела дочери (которая рассказала все З.Ф.) уничтожить причастие. Когда та взяла бутылку, чтобы вылить в Енисей, то увидела в бутылке светящуюся искру, которая потом долго светилась в Енисее. А к куску “Богородичного” хлеба прирос (самостоятельно) еще такой же. Дочь после этого чуда порвала с Михайловским согласием и стала по всем слушаться скитских старцев» (Зольникова, 2016: 160).

Как я уже говорил, подобные разделения могли возникать и распространяться независимо друг от друга в разное время и в разных географических точках. При этом, хотя разделившиеся группы иногда называют согласиями, они могут сохранять некоторое единство, например, посредством заключения браков или переходов от одной стороны к другой, а со временем следы раскола вообще могут стираться, как это произошло в Туве.

В настоящее время среди часовенных подобные процессы наблюдаются также в Америке, где аляскинские староверы отказались принимать написанные в скитах на Енисее иконы (см.: Зольникова, 2008, 2009).

Заключение

В настоящей статье я показал, как представления о ритуальной чистоте, матримониальные отношения и религиозные практики формируют сложный «ландшафт» социального взаимодействия внутри сообщества сибирских часовенных. Причем, воздействие этих представлений и практик является, скорее, косвенным, поскольку они должны быть связаны совершенно с другими аспектами жизни старообрядцев. Так, соблюдение ритуальной чистоты — отказ от пищи и моления с иноверцами — декларирует отказ от контактов с кем-либо, кроме представителей своего же сообщества. Я не рассматриваю здесь проблему взаимоотношений с внешним миром, но очевидно, что указанные нормы, все же, влияют на отношения внутри сообщества.

¹ Мотив страшной смерти фигурирует и в рассказе Мурачева: «А сам Михаил Ил[ларионович] умер в избе, но говорят, смрад был невозможный терпеть» (Зольникова, 2010: 279).

² Безусловно, речь идет о тех же практиках и нормах, которые в настоящее время характеризуют килинскую веру. Вероятно, авторитет А. К. Килина был настолько высок, что Михаил Илларионович был забыт. Впрочем, точно все же не известно, был ли он основателем этого учения или нет.



Различия в трактовках этих норм создает альтернативные, конкурирующие иерархии, а также своего рода границы внутри группы. Аналогичным образом влияют матримониальные отношения. История с разделением часовенных на сторонников духовного и чувственного прихода Антихриста иллюстрирует тезис о неоднозначности и зыбкости используемых в научной литературе терминов, для обозначения группы. Дело в том, что даже нарративизация раскола не снимает полностью ощущения единства группы. Описывая своих конфессиональных соперников, и кишинские, и сокольские старообрядцы говорят о них не как о чуждом согласии, а как о заблудившихся бывших одноверцев.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Андрианов, А. В. (1904) Очерки Минусинского края. Томск : Паровая типо-литография П. И. Макушина. 61 с.

Агеева, Е. А. (1992) Современный старообрядческий писатель А. К. Килин // Традиционная духовная и материальная культура старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки / отв. ред. Н. Н. Покровский, Р. Моррис. Новосибирск : Наука. 320 с. С. 277–282.

Агеева, Е. А. (1997) Старообрядческая полемика об Антихристе на исходе XX века // Уральский сборник. История. Культура. Религия / отв. ред. И. В. Починская. Екатеринбург : б. и. 181 с. С. 9–16.

Духовная литература староверов востока России XVIII — XIX вв. (1999) / под ред. Н. Н. Покровского (История Сибири: Первоисточники; Вып. IX). Новосибирск : Сибирский хронограф. 799 с.

Духовная литература староверов востока России XVIII — XIX вв. (2011) / под ред. Н. Н. Покровского. (История Сибири: Первоисточники; Вып. XIII, Т.3). Новосибирск : СО РАН. 403 с.

Зольникова, Н. Д. (2008) Полемика староверов часовенного согласия в начале XXI в.: крестное знамение и иконопись (статья первая) // Общественное сознание и литература России: источники и исследования / отв. ред. Н. Н. Покровский. Новосибирск : СО РАН. 414 с. С. 331–413.

Зольникова, Н. Д. (2009) Полемика староверов часовенного согласия в начале XXI в.: крестное знамение и иконопись (статья вторая) // Археографические исследования отечественной истории: текст источника в литературных и общественных связях / отв. ред. А. Х. Элерт. Новосибирск : СО РАН. 354 с. С. 226–311.

Зольникова, Н. Д. (2010) Мемуары А. Г. Мурачева, сибирского старовера-часовенного (конец XX — начало XXI в.) // Традиции отечественной духовной культуры в нарративных и документальных источниках XV–XXI вв. / отв. ред. Е. К. Ромодановская. Новосибирск : СО РАН. 307 с. С. 213–288.

Зольникова, Н. Д. (2016) Дневник археографической группы Н. Н. Покровского 1967 г. // Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии : в 3 т. [в 2 кн.] / отв. ред. Н. Н. Покровский. Кн. 2. Т. 3. М. : Издательский Дом ЯСК. 295 с. С. 153–193.

Литвина, Н. В. (2016) Религиозное соседство шорцев, челканцев и старообрядцев: стереотипы и взаимодействие // Сибирские исторические исследования. № 1. С. 59–73.

Любимова, Г. В. (2017) Модернизация земледельческого труда в культуре сибирских старообрядцев // Уральский исторический вестник. № 2 (55). С. 122–130.

Мурашова, Н. С. (2003) Повествования священноинока Евагрия // Проблемы изучения этнической культуры восточных славян Сибири XVII–XX вв. / отв. ред. Ф. Ф. Болонев, Е. Ф. Фурсова. Новосибирск : Агро-Сибирь. 258 с. С. 204–207.

Никитина, С. Е. (2011) Об идентичности, самоидентификации и идентификаторах в конфессиональных культурах (на материале современного старообрядчества) // Старообряд-



чество: история, культура, современность: материалы [X Международной научной конференции, 15-17 ноября 2011 г., г. Москва] : в 2 т. / ред.-сост.: В. И. Осипов, Н. В. Зиновкина, Е. И. Соколова, А. И. Осипова. М. : б. и. Т. 2. 419 с. С. 68–75.

Покровский, Н. Н., Зольникова, Н. Д. (2002) Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. М. : Памятники исторической мысли. 471 с.

Путилов, Н. А. (1885) Усинский край // Енисейские епархиальные ведомости. № 1. С. 7–12.

Рыговский, Д. С. (2018) «Чистое», «мирское» и «поганое»: старообрядческая концептуализация ритуальной чистоты // Запреты и предписания в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. М. : б. и. 296 с. С. 167–186.

Татаринцева, М. П., Стороженко, А. А. (2015) Старообрядцы Тувы: ретроспектива и современность. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing. 144 с.

Дата поступления: 15.10.2018 г.

REFERENCES

Andrianov, A. V. (1904) *Ocherki Minusinskogo kraia [Essays on Minusinsk krai]*. Tomsk, Parovaia tipo-litografiia P. I. Makushina. 61 p. (In Russ.).

Ageeva, E. A. (1992) *Sovremennyi staroobriadcheskii pisatel' A. K. Kilin. [Contemporary Old Believer Author, A. K. Kilin]*. In: *Traditsionnaia dukhovnaia i material'naia kul'tura staroobriadcheskikh poselenii v stranakh Evropy, Azii i Ameriki [Traditional Spiritual and Material Culture of Old Believers' Settlements in European, Asian and American Countries]* / ed. by N. N. Pokrovskii and R. Morris. Novosibirsk, Nauka. 400 p. Pp. 277–282 (In Russ.).

Ageeva, E. A. (1997) *Staroobriadcheskaia polemika ob Antikhriste na iskhode XX veka [Polemics among Old Believers on Antichrist at the close of the 20th century]*. In: *Ural'skii sbornik. Istoriia. Kul'tura. Religiiia [The Urals: History. Culture. Religion]* / ed. by I. V. Pochinskaia. Ekaterinburg, s. n. 181 p. Pp. 9–16 (In Russ.).

Pokrovskii, N. N., ed. (1999) *Dukhovnaia literatura staroverov vostoka Rossii XVIII–XIX vv. [Spiritual Literature by Old Believers of the Russian East in 18th — 19th cent.]* / ed. by N. N. Pokrovskii. Novosibirsk, Sibirskii khronograf. 799 p. (In Russ.).

Pokrovskii, N. N., ed. (2011) *Dukhovnaia literatura staroverov vostoka Rossii XVIII–XIX vv. [Spiritual Literature by Old Believers of the Russian East in 18th — 19th cent.]* / ed. by N. N. Pokrovskii. Novosibirsk, SO RAN. 403 p. Vol. 3. (In Russ.).

Zol'nikova, N. D. (2008) *Polemika staroverov chasovennogo soglasiia v nachale XXI v.: krestnoe znamenie i ikonopis' (stat'ia pervaiia) [Polemics of Chasovennye Old Believers at the beginning of 21st century: the sign of the Cross and icon-painting (Part 1)]*. In: *Obshchestvennoe soznanie i literatura Rossii: istochniki i issledovaniia [Public conscience and Russian literature: sources and research]* / ed. by N. N. Pokrovskii. Novosibirsk, SO RAN. 414 p. Pp. 33–413 (In Russ.).

Zol'nikova, N. D. (2009) *Polemika staroverov chasovennogo soglasiia v nachale XXI v.: krestnoe znamenie i ikonopis' (stat'ia vtoraiia) [Polemics of Chasovennye Old Believers at the beginning of 21st century: the sign of the Cross and icon-painting (Part 2)]*. In: *Arkheograficheskie issledovaniia otechestvennoi istorii: tekst istochnika v literaturnykh i obshchestvennykh svyaziakh [Archaeographic research in Russian history: Text of a source in literature and social environment]* / ed. by A. Kh. Elert. Novosibirsk, SO RAN. 354 p. Pp. 226–311 (In Russ.).

Zol'nikova, N. D. (2010) *Memuary A. G. Muracheva, sibirskogo starovera-chasovennogo (konets XX — nachalo XXI v.). [Memoirs of A. G. Murachev, a Siberian Chasovenniy Old Believer (late 20th — early 21st century)]*. In: *Traditsii otechestvennoi dukhovnoi kul'tury v narrativnykh i dokumental'nykh istochnikakh XV–XXI vv. [Traditions of Russian Spiritual Culture in Narrative and*



Documentary Sources of 15th -21st Centuries] / ed. by E. K. Romodanovskaia. Novosibirsk, SO RAN. 307 p. Pp. 213–288 (In Russ.).

Zol'nikova, N. D. (2016) Dnevnik arkheograficheskoi gruppy N. N. Pokrovskogo 1967 g. [The 1967 diary of N. N. Pokrovskii's Archaeographic Group]. In: *Uralo-Sibirskii paterik: teksty i kommentarii* [*Ural-Siberian Patericon: Texts and Commentaries*] / ed. by N. N. Pokrovskii. Moscow, Publishing House IaSK. Book 2 (Vol. 3). 295 p. Pp. 153–193 (In Russ.).

Litvina, N. V. (2016) Religioznoe sosiedstvo shortsev, chelkantsev i staroobriadtssev: stereotipy i vzaimodeistvie. [Religious neighborhood of Shortsy, Chelkantsy and Old Believers: stereotypes and interaction]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* [*Siberian Historical Research*], no. 1, pp. 59–73 (In Russ.).

Liubimova, G. V. (2017) Modernizatsiia zemledel'cheskogo truda v kul'ture sibirskikh staroobriadtssev [Modernization of farming in the culture of Siberian Old Believers]. *Ural'skii istoricheskii vestnik* [*Ural Historic Journal*], no. 2(55), pp. 122–130 (In Russ.).

Murashova, N. S. (2003). Povestvovaniia sviashchennoinoka Evagriia. [Stories of Hieromonk Evagry]. In: *Problemy izucheniia etnicheskoi kul'tury vostochnykh slavian Sibiri XVII–XX vv.* [*Research issues of culture of East Slavic People in Siberia*] / ed. by F. F. Bolonev and E. F. Fursova. Novosibirsk, Agro-Sibir'. 258 p. Pp. 204–207 (In Russ.).

Nikitina, S. E. (2011) Ob identichnosti, samoidentifikatsii i identifikatorakh v konfessional'nykh kul'turakh (na materiale sovremennogo staroobriadchestva). [On identity, self-identification and identifiers in confessional cultures (Research in Modern Old Belief)]. In: *Staroobriadchestvo: istoriia, kul'tura, sovremennost'* [*Old Belief: History, Culture, Modernity*] / ed. by V. I. Osipov, N. V. Zinovkina, E. I. Sokolova and A. I. Osipova. Moscow. Vol. 2. 419 p. Pp. 68–75 (In Russ.).

Pokrovskii, N. N. and Zol'nikova, N. D. (2002) *Starovery-chasovennye na vostoke Rossii v XVIII-XX vv.* [*Chasovennye Old Believers in the East of Russia in 18th – 20th centuries*]. Moscow, RAN. 471 p. (In Russ.).

Putilov, N. A. (1885). Usinskii krai [The river Us region]. *Eniseiskie eparkhial'nye vedomosti*, no. 1, pp. 7–12 (In Russ.).

Rygovskii, D. S. (2018) «Chistoe», «mirskoe» i «poganoe»: staroobriadcheskaia kontseptualizatsiia ritual'noi chistoty [The “Pure”, “Profane” and “Filthy”: Old Believers' Conceptualization of Ritual Purity]. In: *Zaprety i predpisaniia v slavianskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii* [*Prohibitions and regulations in Slavic and Jewish cultural traditions*] / ed. by O. V. Belova. Moscow, s. n. 296 p. Pp. 167–186 (In Russ.).

Tatarintseva, M. P. and Storozhenko, A. A. (2015) *Staroobriadtsy Tuvy: retrospektiva i sovremennost'* [*Old Believers of Tuva: A retrospective and modern view*]. Saarbrücken, Lambert Academic Publishing. 144 p. (In Russ.).

Submission date: 15.10.2018.



DOI: 10.25178/nit.2019.1.6

Мир визуальных образов старообрядцев Тувы: от иконы и лубочной картинки до фотографии*

Екатерина В. Быкова

Вятский государственный университет, Российская Федерация,

Александр А. Пригарин

Одесский национальный университет им. И. И. Мечникова, Украина



В статье анализируются визуальные образы, которые наполняют окружающий мир старообрядцев-часовенных Тувы. Кодирование информации через визуальные потоки обусловлено активной культовой деятельностью старообрядческой общины и находит выражение в различных формах народного искусства. При системном анализе визуальной культуры использованы материалы экспедиционных исследований авторов в старообрядческих поселениях в верховья Енисея (Эржей, Ужеп, Сизим и Сарыг-Сеп Каа-Хемского кожууна) Республики Тыва в 2016-2017 гг.

Наполняемость сакрального пространства культовыми предметами регламентирована религиозными

доктринальными установками Соборных постановлений. Мир сакральных образов встраивается в повседневную культуру и наполняет профанное пространство. Здесь формируется свое восприятие визуального пространства с определенным набором ограничений, которые касаются одежды и использования различных предметов из внешнего мира. Отказавшись от телевизоров и компьютера, старообрядцы активно выписывают журналы, как для детей, так и взрослых, используют тиражированные открытки для поздравлений. Копирование образцов журнальной графики или книжных иллюстраций можно встретить в образцах народных промыслов. При запрете на фотофиксацию человека, в старообрядческих домах достаточно часто встречаются фотоальбомы, отражающие повседневную жизнь человека с 1960-х гг. до сегодняшнего дня.

Можно сделать вывод о взаимовлиянии у старообрядцев Тувы традиционной и массовой культуры при конфессиональном декларативном отрицании последней.

Ключевые слова: старообрядчество; Тува; визуальная культура; народная культура; народная картинка; культура повседневности; массовая культура; народные промыслы

* Выполнено при поддержке РФФИ (проект «Енисейский меридиан» старообрядчества: сохранение и развитие традиции в условиях таёжных скитов и деревень», грант № 18-09-00723А).



Для цитирования:

Быкова Е. В., Пригарин А. А. Мир визуальных образов старообрядцев Тувы: от иконы и лубочной картинки до фотографии [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/803> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.1.6



Быкова Екатерина Васильевна — кандидат искусствоведения, доцент кафедры культурологии, социологии и философии Института гуманитарных и социальных наук Вятского государственного университета. Адрес: 610000, Россия, г. Киров, ул. Московская, д. 36. Тел.: +7 (8332) 74-24-71. Эл. адрес: ev2_74@mail.ru ORCID: 0000-0002-6024-5398

Пригарин Александр Анатольевич — доктор исторических наук, профессор кафедры археологии и этнологии Одесского национального университета им. И. И. Мечникова. Адрес: Украина, 65000, г. Одесса, ул. Дворянская, д. 2. Тел.: +380 (48) 723-62-87. Эл. адрес: alexand@gmail.com ORCID: 0000-0002-6684-309X

Bykova Ekaterina Vasilyevna, Candidate of Arts, Associate Professor of the Department of Culture Studies, Sociology and Philosophy, Institute of Humanities and Social Sciences, Vyatka State University. Postal address: 36, Moskovskaya St., Kirov, 610000, Russian Federation. Tel.: +7 (8332) 74-24-71. E-mail: ev2_74@mail.ru

Prigarin Aleksandr Anantolyevich, Doctor of History, Professor of the Department of Archeology and Ethnology, Odessa, I. I. Mechnikov National University. Postal address: 2, Dvorianskaia St., Odessa, 65000, Ukraine. Tel.: +380 (48) 723-62-87. E-mail: alexand@gmail.com



The world of visual images of the Tuva Old Believers: from icons and popular prints to photos*

Ekaterina V. Bykova

Vyatka State University, Kirov, Russian Federation,

Aleksandr A. Prigarin

I. I. Mechnikov National University, Odessa, Ukraine

The article analyzes visual images that fill the life environment of Chasovennye ('chapel-going') Old Believers of Tuva. The coding of information through visual streams is augmented by the religious activities of the Old Believer community and finds expression in various forms of folk art. Our systemic analysis of visual culture is based on expedition research materials which had been in use at Old Believers' settlements in the upper reaches of the Yenisei (Erzhey, Uzhep, Sizim and Saryg-Sep, Kaa-Khem kozhuun (raion) of the Republic of Tuva) in 2016-2017.

How sacred space is filled with religious objects is regulated by doctrinal guidelines established by Council (Sobor) ordinances. The world of sacred images is built into that of everyday culture; it opens into the profane space without losing its sacred meaning. Having refused the use of television and computers, Old Believers are active subscribers to print magazines, both for children and adults, and frequently use postcards for congratulations. Copied fragments of magazine graphics or book illustrations can often be found in works of folk art of Old Believers. Despite the prohibition to take photos of people, Old Believer houses often feature photo albums focusing on the daily life of a family from the 1960s up to this day.

We can conclude that among the Old Believers of Tuva, traditional and mass culture interact and support each other, although lip service is paid to the declarative denial of the latter on confessional grounds.

Keywords: *Old Believers; Tuva; visual culture; folk culture; folk picture; culture of everyday life; mass culture; folk crafts*

* Supported by RFBR, project no18-09-00723A "The Yenisei Meridian" of the old believers: the preservation and development of traditions in a taiga monasteries and villages.



For citation:

Bykova E. V., Prigarin A. A. The world of visual images of the Tuva Old Believers: from icons and popular prints to photos. *The New Research of Tuva*, 2019, no. 1 [on-line] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/803> (accessed: ...). DOI: 10.25178/nit.2019.1.6

Введение

В эпоху глобализации историко-культурный опыт старообрядчества, сумевшего в условиях гонений и неприятия государственной власти отстоять свою самобытность, представляет особую ценность для решения задач сохранения традиционной русской культуры. Визуальные образы в жизненном пространстве старообрядцев — это собственная модель репрезентации мира, где в тесной взаимосвязи отражаются религиозные представления и повседневность. Предметно-пространственная среда, в которой они живут, имеет свои визуальные маркеры, представленные как форма идентификации и самовыражения, образ жизни и мировоззрение.

Основная цель статьи — показать механизмы формирования и функционирования художественных и повседневных образов визуального мира старообрядцев-часовенных, проживающих в Республике Тыва (Туве). Источниковой базой исследования стали полевые материалы, собранные авторами в Туве в 2016–2017 гг. (хранятся в архиве авторов). Их системный анализ позволил выявить современные модификации традиционных визуальных и вербальных об-



разов в повседневной культуре старообрядческих общин Тувы. Собранный полевой материал вводится впервые в научный оборот, что позволит расширить базу данных по изобразительным источникам народного искусства Сибири, характеризующих повседневный мир староверов часовенного согласия.

Обзор исследований

Старообрядцы Тувы являются переселенцами из различных регионов России, о чем свидетельствуют не только архивные документы, но и маргиналии¹ в книгах и на оборотах икон, предпочтения в иконографии Распятия и сопроводительные надписи в наверхиях культовых предметов. Символы, знаки и коды создают коммуникативную систему через визуальный и вербальный текст, благодаря которой в этой конфессиональной среде хранится и передается информация.

Методы описания и контент-анализ визуальной повседневной среды старообрядцев были предложены В. В. Керовым в контексте исследования конфессионально-этических факторов старообрядческого предпринимательства (Керов, 2016). Документальный материал о повседневной жизни старообрядцев в поселениях на Малом Енисее и в скитах, деятельности книжников и иконописцев, впервые в 60–70-е годы XX века был собран известными новосибирскими историками и филологами Н. Н. Покровским, Н. Д. Зольниковой, О. Д. Журавель. «С тувинских полевых исследований началось археографическое открытие Сибири, о котором позже напишут академики Д. С. Лихачев и А. М. Панченко» (Зольникова, 2018: 152). Опубликованные описания экспедиций в Туву новосибирской группы ученых представляются уникальным материалом для сравнительного анализа современного состояния старообрядчества на Енисее (Урало-Сибирский патерик, 2016).

Архивные и экспедиционные материалы по заселению и миграционным потокам старообрядцев на Енисее, собранные А. А. Стороженко, позволяют воссоздать историко-культурный контекст бытования в Туве этой конфессиональной группы в хронологической последовательности (Стороженко, 2015).

Известный исследователь староверов Тувы М. П. Татаринцева подробно рассматривает обряды и традиции, народный быт и фольклор в монографии «Старообрядцы в Туве: историко-этнографический очерк» (Татаринцева, 2006). Ценным визуальным материалом в монографии является приложение с рисунками в старообрядческих деревнях Каа-Хемского района, сделанных во время Комплексной историко-этнографической экспедиции художницей Н. Корчугановой (июль 1986 г.). Портреты староверов в традиционных костюмах, бытовые зарисовки интерьеров и предметов быта помогают воссоздать предметно-пространственный мир через графические визуальные образы. Экспедиционные исследования и находки в поселениях Тувы обобщены в ряде статей научных журналов (Любимова 2004, 2009; Казанцева, 2017).

Как показывает современный анализ опубликованных архивов полевых материалов экспедиций, которые проводились Институтом истории СО РАН под руководством профессора Н. Покровского в конце 1960–1970 гг., ранее недостаточное внимание уделялось описанию визуального мира старообрядчества, предметно-пространственной среде, которую они создают и в ней живут, что объясняется археографической направленностью сбора материала (Зольникова, 2018).

Синтез культурно-антропологического подхода с искусствоведческим анализом на основе экспедиционных исследований материальной культуры старообрядцев позволяет рассмотреть визуальный мир и соотнести его с мировоззрением. Тем самым, при обследовании ста-

¹ Маргиналии — рисунки и записи на полях книг, рукописей, оборотах икон, содержащие комментарии, относительно фрагментов текста или мысли, вызванные ими.



рообрядческих поселений Тувы мы уделяли пристальное внимание выявлению источников и анализу коммуникативной системы, формирующей визуальный и вербальный мир консервативного конфессионального сообщества.

Как отмечал один из основателей семиотики Ч. Моррис, человеческая цивилизация невозможна без знаков и знаковых систем (кодов), а человеческий разум неотделим от функционирования знаков (Моррис, 1983). Создание своей знаковой системы, интерпретация визуальных кодов и символов — наиболее распространенные приемы утверждения и отстаивания доктринальных позиций в старообрядческой среде. Они находят свое выражение в полемических сочинениях. Подобные полемике ведутся начиная с XVII века и продолжают до сегодняшнего дня.

В настоящем исследовании мир визуальных образов старообрядцев Тувы представлен на трех уровнях осознания и связан с жизненным пространством. Первый уровень наиболее доктринальный и консервативный, четко регламентированный религиозным мировоззрением — это сакральное пространство моленной и частного дома, наполненное иконами и другими культовыми предметами, к которым обращаются во время моления. Второй уровень визуализации является промежуточным между сакральным миром и повседневностью, он является своеобразным проводником и коммуникационным каналом. Именно на Енисее были найдены народные картинки — лубки, которые выполняют эту функцию. На третьем уровне представлена повседневная культура старообрядцев, которая регламентирует визуальное наполнение предметно-пространственной среды, где живет человек: от его внешнего вида — до предметов, используемых в быту. Предметное пространство старообрядцев, создается как самими носителями культуры, так и привносится извне. Такие знаки современного мира, как аббревиатуры, штрих-коды и т. п., подвергаются критике со стороны консервативно настроенного старообрядческого сообщества и переводятся в сферу эсхатологических представлений. При этом отдельные элементы массовой культуры все-таки проникают в современный быт старообрядцев-часовенных Тувы.

Сакральное в личном и общественном пространстве старообрядческой общины Тувы

Визуальные образы той или иной старообрядческой группы и их формирование напрямую связаны с особенностями их картины мира, верованиями, представлениями об общественном и личном пространстве.

Одним из самых распространенных визуальных символов старообрядцев является три-составной восьмиконечный крест, соответствующими сопроводительными надписями. Зрительный образ Креста должен напоминать им крестные страдания Христа, будь это крест в моленной или дома, или нательный крест, или крест на могиле. Крест сопровождает старообрядца всю жизнь. Символично, что жизнь христианина начинается с надевания на него креста во время крещения, сопровождается крестом во всех важных событиях и заканчивается крестом, который водружается над его могилкой. Нательные кресты у старообрядцев имеют отличительную особенность: никогда не изображается распятый Христос. В отличие от других согласий старообрядчества, которые используют разные кресты для мужчин и женщин, часовенные принимают только мужской нательный крест для тех и для других. На основе собранных материалов нами было выявлено, что изготовлением нательных крестов в Верховье Енисея до 1980-х годов занимались мастер Евграф Сахаров из Ужепа, приехавший с севера Красноярского края, и в скитах отец Аввакум.

Сегодня в Чодураалыге Каа-Хемского района кресты льет Фёдор Балабанов. Заниматься литьем или, как говорили, творить «русскую медь» было технически не очень сложно, получались небольшие изделия без эмалей и огневого золочения. Изучение образцов старооб-



рядческой меднолитой пластики позволяет выделить местную работу нательных крестов. Кресты делались для членов своей общины, а не на продажу. Кроме местного енисейского литья часовенные также используют крестики, произведенные в мастерских г. Новозыбкава Русской Древлеправославной церкви (беглопоповцы). В последние десять лет их привозят из монастырей Дубчеса¹. Кресты со Среднего Енисея встречаются повсеместно.

Меднолитые киотные восьмиконечные кресты с изображением в своем навершии Саваофа и голубем маркируют ключевые сакральные точки жизненного пространства старообрядцев. Они присутствуют в составе иконостасов в моленных и в домашних красных углах, а также в передних углах лесных охотничьих избышек. В современном частном доме насчитывается до пяти распятий в различных помещениях. Встречаются металлические распятия, врезанные в доску, а также с живописным дополнением предстоящих святых. Подобные составные иконы с живописными дополнениями предстоящих святых особенно популярны были в уральском иконописании начала XX века. Сегодня на Дубчесе продолжают эти традиции, используя невьянские образцы. Именно эти два источника и пополняют частные собрания икон и моленных старообрядцев-часовенных Малого Енисея.

Крест, представленный в различных техниках исполнения, в виде литых и резных, иконописи, шитых голгофах — наиболее распространенный символ, имеющий свою специфику в изображении. Различные типы распятий свидетельствуют о слиянии традиций поповского и беспоповского согласия у часовенных в почитании креста с различными сопроводительными надписями. В моленных старообрядцев-часовенных, реже в частных домах Каа-Хемского района, были зафиксированы «малые и большие патриаршие Распятия», характерные для поповского согласия. «Малое патриаршее Распятие» представляет собой композицию, состоящую из киотного креста с изображением Распятия с предстоящими и пяти клейм с праздниками, завершающуюся венцом из шести серафимов и херувимов. Это завершение символизирует торжественные пасхальные песнопения. Подобные кресты гуслицкой и уральской работы конца XIX — начала XX в. регулярно встречаются в частных домах старообрядцев на Малом Енисее. «Большое патриаршее Распятие» является по своему иконографическому замыслу иконой-календарем. Большие кресты с изображениями праздников, украшенные своеобразной короной из прорезных серафимов и херувимов, представляют собой иконостас с Распятием в центре. Праздничные композиции расположены не по хронологии евангельских событий, а по богослужебному годовому кругу. Подобные кресты без эмалей конца XIX — начала XX в. московской и гуслицкой работы встречаются редко.

В старообрядческом искусстве двуперстие часто является смысловым центром всего произведения, как вызов и утвердившееся противостояние реформам Никона и последующих церковных и государственных деятелей. «Десница Всевышнего» — это маркер культурной и конфессиональной идентификации старообрядчества. Ей отводится центральное смысловое значение, как символу покровительства праведников над всеми идущими по «узкому пути»². Символическое изображение благословляющего Двуперстия Господа в иконе — это указующий перст праведного пути, символ могущества и силы, защита от пришествия Антихриста.

По нашим экспедиционным материалам 2017 г., а также собранной новосибирскими учеными переписке между старообрядцами штата Орегона (США) и общинами на Енисее об иконографических особенностях изображения двуперстия на иконах Богоматери в среде часовенных произошел раскол в начале 2000-х годов о принятии образов и современном их написании (Зольникова, 2008, 2009). Суждения о расколе по поводу особенностей изображения десницы на иконах Богоматери актуальны и в общинах Тувы, что подтверждают полевые за-

¹ Духовный центр старообрядцев-беспоповцев часовенного согласия, на притоке Енисея — р. Дубчес (Красноярский край).

² «Входите тесными вратами, потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их» (Матф.7:13-14).



писи. Подобный факт говорит о рефлексии в отношении значимых символических изображений, согласно представлениям старообрядцев, освященных древней традицией.

Сакральное пространство тесно связано с вопросом об устройстве старообрядческой моленной. Изучение конструктивных особенностей и программы иконного убранства моленной осложнено запретом фотофиксации в полевых условиях. Поэтому описание моленной основано на первичном визуальном анализе без детализации. Подобное описание мы находим и в опубликованных дневниках экспедиции Н. Н. Покровского 1967 г. (Урало-Сибирский патерик, 2016: 173). Как показали полевые исследования, в старообрядческих поселениях Тувы (Эржей, Ужеп) моленная — это отдельно стоящая изба, которая ничем не отличается от других домов. Визуальные маркеры, выделяющие эту культовую постройку, в сельском ландшафте отсутствуют. В моленных нет алтаря, так как она не предназначена для совершения евхаристии. Скромные пристенные конструкции в виде полок, приделанных к восточной стене, являются имитацией иконостаса. Иконное наполнение моленных включает разновременные поступления, иконы характеризуются различными размерами, техникой исполнения и датировкой. Внутренне пространство лишено единого художественного решения. В основном это сочетание живописных икон и металлопластики.

Иконография традиционная: несколько типов крестов, Богоматерь Одигитрия, Богоматерь «Всех Скорбящих Радость», Господь Вседержитель, Св. Николай Чудотворец, Св. Илья Пророк, Святой апостол Иоанн Богослов. В моленной иконы двенадцатых праздников представлены разрозненно или встречаются в виде металлических складней. Интересно отметить, что в этом регионе в моленных и частных собраниях иконы в металлических окладах не встречаются. Преобладают в основном иконы уральского письма (Невьянск), а также позднее народное письмо, с характерными локальными особенностями сибирской поздней иконы: крупным цветочным орнаментом, использованием красной киновари и окиси хрома. Иконы, написанные на досках, имеют ковчег или в поздней работе его имитацию. В старообрядческих поселениях моленная не только выполняет функцию богослужебного и вероисповедного помещения, но и своеобразного коммуникативного центра с просветительскими и воспитательными и учительными задачами. Этим объясняется то, что при входе в моленной Эржея и Ужепа Каа-Хемского района висел современный лубок (позже убран), привезенный с Дубчеса. В 2017 г. в Эржее также фиксировали появление карандашного портрета с изображением о. Гурия — монаха, трагически погибшего от медведя, спасая насельниц женского монастыря, ушедших в лес по ягоды. Появление этого портрета в моленной не случайно и объясняется проживанием родственников в этом поселении. В моленной отсутствует электричество, все службы идут при свечах, что создает особый эмоциональный настрой.

Ситуация пополнения иконами моленных и частных домов осложняется решениями Соборного уложения в Китае от 31 марта 1953 г. В них в пункте 1 записали «О поклонении четных икон: следует поклоняться иконам древним и христианскими иконописцами писаным (Стоглав, глава 43). А иноверными иконописцами писаным или литым (иконам) не поклоняться и не приобретать их» (Духовная литература..., 1999: 381). Для выполнения подобных требований, сформулированных на Соборах необходимо было развивать скриптории и иконописные мастерские. До недавнего времени скиты на Малом Енисее (в частности отцов Палладия, Аввакума) были такими книжными, литературными и художественными центрами. По записям экспедиции Н. Н. Покровского в 1967 г. в скиту у отца Палладия иконы подправляли сами. «Палладий рассказывал, что потомственный изограф Михаил Кузмич Ковин живет в Сизиме. Его предки известны в XIX в. (часовенное согласие). Он был капитаном Енисейского пароходства» (Урало-Сибирский патерик, 2016: 173).

Сегодня главным поставщиком религиозно-художественной продукции для своих единоверцев стал Дубчес. Сейчас, приезжая из паломнических поездок (нередко включающих в себя посещение своих монастырских родственников) в Дубчесские обители, старообрядцы при-



возят оттуда новые образы традиционной иконографии с изображением Спаса Вседержителя, Богородицы и др. В экспедиционных поездках нам встречались иконы с изображением Богородицы в бисерных окладах, привезенных из монастырей.

При обследовании частных домов фиксируется, что на полях икон написаны патрональные святые: св. Евдокия, св. Андрей, св. Евстафий, св. Иоанна воин и Ангел-хранитель. В красном углу старообрядца находятся как живописные иконы, так и металлопластика в виде складней и отдельных небольших образов с избранными святыми, как правило, патрональными (фото 1). При



Фото 1. Красный угол в частном доме старообрядцев-часовенных. Каа-Хемский район. Фото А. Пригарина, 2016 г.
Photo 1. "Red corner" in a private house of Chasovennye Old Believers. Kaa-Khem raion. Photo by A. Prigarin, 2016.

количественном анализе иконографического состава образов в частных домах старообрядцев-часовенных этого региона бытование сюжетных икон со сложными композициями не распространено.

Один из интересных образцов редкой иконографии Богородицы с акафистом «О, всепетая Мати» был описан нами во время экспедиции 2017 г. из личного собрания икон в Эржее. Икона XIX в. была принесена из Кузнецкого края (Кемеровской области) и представляет традиционное письмо тонкой работы и орнаментальной проработкой. В металлопластике трехстворчатые складни «Деисуса» широко распространены среди населения и находятся в каждой старообрядческой молельной и частных домах. Створки металлических складней двенадцатых праздников, как правило, разрознены и это объясняется информантами, как деление икон между членами семьи.

Интерес представляют деревянные резные кресты, которые, по словам старообрядцев, делал о. Аввакум в скиту. Неглубокая рельефная резьба, мелочная проработка деталей на Распятии свидетельствуют о мастерской индивидуальной манере. По словам современных старообрядцев, в скитах писали иконы, делали литые и резные кресты, а также переписывали и печатали книги. К этим предметам они относятся с большим почтением, наделяя их сакральным смыслом. Как показали наши междисциплинарные экспедиции 2016–2018 гг. в Верховье Енисея, как при обследовании молельных и частных домов, а также при личных беседах, что сегодня традиции книгописания, литья и иконописания утрачены.

Кладбище в старообрядческих поселениях представляет собой сакральное пространство, со своей семантической организацией пространства (фото 2). В обследованных населенных пунктах Эржея, Сизима и Ужепа Каа-Хемского района Республики Тыва кладбище находится на возвышенности недалеко от поселений. Могилы на староверческих кладбищах ориентированы вдоль линии «восток — запад». Намогильный крест часовенных — это также восьмиконечный крест из дерева. Более старые кресты относятся к типу северных крестов-гольцев с крышей. Меднолитое Распятие является обязательным атрибутом похоронно-поминального обряда и крепится к намогильному кресту.



Фото 2. Староверческое кладбище. Сизим. Каа-Хемский район. Фото А. Кострова, 2016 г.
Photo 2. Old Believers Cemetery, Sizim, Kaa-Khem raion. Photo by A. Kostrov, 2016.

В традиционных представлениях старообрядческая культура — это культура слова и книги. Старообрядческая книга отличается особым художественным оформлением: книжные переплеты из кожи с тиснением и застежками, орнаментальные заставки, книжные миниатюры, буквицы и шрифты. Все эти элементы художественной структуры книги подчеркивают особую эстетику, формирующую визуальное жизненное пространство старообрядцев, наполняя его сакральными символами. Книжно-рукописное мастерство, получившее распространение в старообрядческих скитах Тувы и Красноярского края, является одним из визуальных каналов распространения сакральной знаковой системы в локальных общинах. Известный исследователь старообрядческой книжности Н. Ю. Бубнов, определяя старообрядческую книгу как историко-культурный феномен, отмечает, что «старообрядческая книга, искусственно оторванная от типографий, являлась по существу постпечатной книгой, обладавшей целым набором признаков, свойственных печатной книге. Создатели рукописных книг не только стремились придать внешнее сходство с печатной книгой, копируя “полууставный” шрифт, заставки и инициалы печатного книжного орнамента, переплеты Печатного двора, но и начиная с 1667 г. стали называть составленные ими рукописные сборники книгами, стремясь в глазах читателей уравнивать их в правах с официальными печатными изданиями» (Бубнов, 1995: 39).

В частных коллекциях старообрядцев Енисея представлены богатые книжные собрания, нередко состоящие из десятков рукописных и старопечатных сборников (конволютов), книг гражданской печати. География изданий старопечатных книг обширна: Москва, Вильно, Клинцы, Гродно, Супрасль и т. д., что свидетельствует о коммуникационных связях староверов по всей России. В старообрядческих скитах Тувы традиционно «реставрировали» и переплетали книги. О. Аввакум резал шрифты и орнаментальные штампы для заставок и концовок, печатал книги. В экспедиции была найдена Псалтырь, напечатанная о. Аввакумом (4°, переплет тканевый, черный). Сегодня выписываются: поморские календари из Москвы и ли-



тература из г. Новозыбково Брянской области и г. Верещагино Пермского края. Рукописная книжная культура формировалась в старообрядческих скитах, впитала в себя традиции исполнения древнерусской книги, принципы оформления рукописей, в том числе и простыми орнаментальными заставками (Стороженко, 2016). Большинство рукописных сборников выполнены небрежным полууставом и почерком, подражающим письму кириллических книг. В то же время рукописи конца XX века нередко созданы на листах из школьной тетради. В старообрядческих общинах на Малом Енисее особой популярностью пользуются рукописные Месяцесловы, Молитвенники, Тропари и кондаки, Цветники различного содержания с цитатами из Великого Зеркала, Четьи-Минеи, Пролога, Кормчей и т. д.

Таким образом, сакральное пространство старообрядческой общины на Енисее складывается из традиционных элементов, наполняющих общественную и личную среду старообрядцев-часовенных. Конфессиональная символика и сакральные предметы (иконы, кресты, книги) наполняют жизненное пространство старообрядцев, в котором бережно хранят наследие предков и воссоздают утраченное внутри конфессиональной группы, учитывая локальные традиции и доктринальные установки Соборных постановлений часовенных.

Визуальный мир современной народной старообрядческой картинки

Во время экспедиций в 2015–2018 гг. на Енисей нами были обнаружены уникальные растиражированные народные картинки, в которых художники показали особенности жизни общины (название картинки «Две дороги — два пути»), а также личностно-индивидуальный путь старообрядца («Возраст и действия и обычаи жизни человеческой. Зри лет жития...»), предостерегающий его от соблазнов мирской жизни и впадения во грехи. Было выявлено 12 образцов народной картинки, которые размножены с рисованных образцов. В общинах Тувы встречается только растиражированный вариант. Согласно данным, полученным нами от информантов, современный рисованный лубок создан в старообрядческих монастырях часовенного согласия на Среднем Енисее.

Образы старообрядческих народных картинок являются развернутым визуальнотекстовым повествованием о праведной и греховной жизни. Народная картинка выполняет воспитательные функции, а также является коммуникационным каналом.

Соборные постановления, регламентирующие правила жизнеустройства проиллюстрированы в картине «Две дороги — два пути». Подробный анализ сюжетной линии предложен нами в другой публикации (Быкова, Костров, 2018а), в настоящем исследовании акцент необходимо сделать на выразительных средствах этого лубка и соединении традиционного древнерусского искусства с постмодернистскими тенденциями (фото 3).

Цитируемость как священных и авторских старообрядческих текстов, так и визуальных образов, позволяет создавать сложное многоуровневое по восприятию произведение народного изобразительного искусства. Художник картинки намеренно подчеркивает окантовкой, как опушь на иконе, сакральность мира: широкий путь — красный цвет, узкий — синий. Соединение визуальных образов древнерусской книги и иконы (десница, пасть зверя) с журнальной графикой и открыткой (статуя Свободы, Московский Кремль) создает особый мир народного изобразительного фольклора, в сопровождении современных духовных стихов: «Подумай бедный человек» и «Побуждение к борьбе со грехами». Назидательность картинки и стихов должна приводить человека к размышлению о своей судьбе и окружающем мире, в котором он живет: «Подумай благолепный человек // Для чего ты стал человеком? // Для искушения отданный // Миродержателю сей век. // Для того чтобы ты стал богочеловеком // А не черточеловеком — медеумом...»

Эсхатологическая тема находит интересное воплощение в визуальных образах старообрядческих лубков, обнаруженных на Енисее во время экспедиций 2016–2017 гг. Рисованная картина «Всемирная сеть. Мировая паутина» была выполнена 3 апреля 2010 г, о чем свидетельствует надпись в нижнем углу, после стиха. Здесь же сделана приписка: «Просим про-

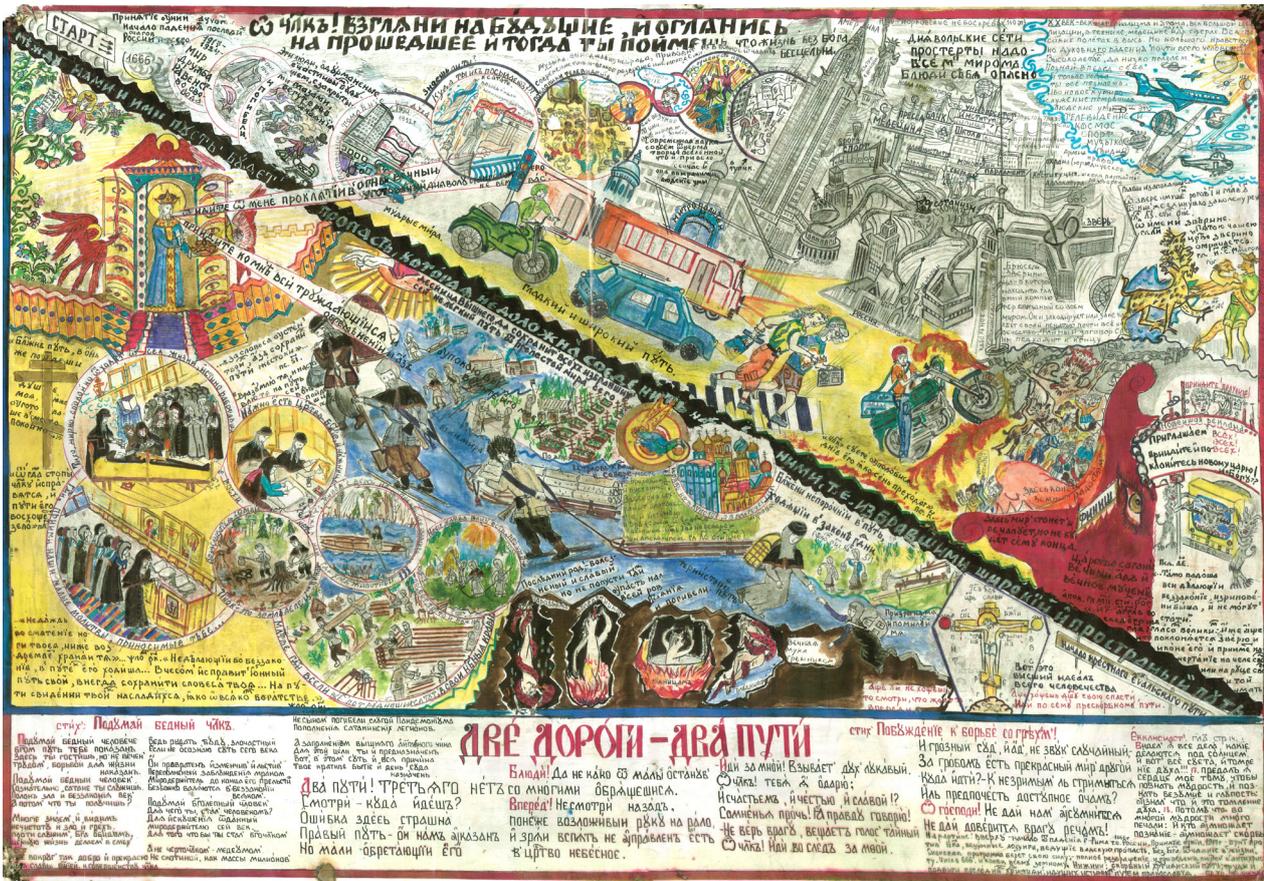


Фото 3. Старобрядческий рисунок «Две дороги — два пути», создан на Среднем Енисее (Дубчес).
Выявлен в Каа-Хемском районе Республика Тыва в 2016 г.
Впервые опубликован в журнале «Традиционная культура» т. 19. № 2 2018 г.
Photo 3. Two roads - Two ways, a drawing by an Old Believer, made at the Middle Yenisei (Dubches). Obtained in Kaa-Khem raion of the Republic of Tuva in 2016. First published in the Traditsionnaya Kultura journal, vol. 19. No. 2, 2018.

щения за ошибки. И помолитесь ГБ (Господу Богу. — Е. Б., А. П.) за детей», что явно следует рукописным книжным традициям переписчика в концовке.

Лубочная картинка «Всемирная сеть. Мировая паутина» посвящена актуальной теме современности: проблемам глобализации и научно-техническому прогрессу с внедрением компьютерных технологий (фото 4). Интернет-паутина трактуется как движение к концу света и имеет назидательное содержание. Художник показывает всемирную сеть как паутину. В центре большой паук, сидящий на земном шаре, пожирает человека как «жертву дьявола», от него отходит паутина. На пауке изображен сатана в виде черта с рогами и копытами, числовым обозначением 666 и над ним надпись «единое мировое правительство/ единая мировая религия». Под пауком надпись: «Последние минуты/ мировая история подходит к своему скончанию». Таким образом, художник говорит о пришествии Антихриста и «последних временах». Личность художника, создававшего эту народную картинку, представляется грамотным человеком, хорошо знакомым с новыми компьютерными технологиями. Об это свидетельствуют отдельные детали и подписи: «международный биомитрический стандарт», под телефоном изображены антенны HAARP¹, ИНН, смарт-карта, микрочип, ноутбук с информацией о человеке и веб-камерой и т. д.

¹ От англ. High Frequency Active Auroral Research Program — программа исследования ионосферного рассеяния высокочастотных радиоволн. Ее считают психотропным и климатическим оружием массового поражения. В России есть в Васильевске, Томске.



Фото 4. Старообрядческий рисунок «Всемирная сеть. Мировая паутина». Создан на Среднем Енисее (Дубчес). Выявлен в Каа-Хемском районе Республика Тыва. Фото из архива экспедиции 2017 г.
 Photo 4. The World Wide Web, the Global Cobweb, a drawing made by an Old Believer at the Middle Yenisei (Dubches).
 Obtained in Kaa-Khem raion of the Republic of Tuvva. Photo from the archive of the 2017 expedition.

Сложная визуальная композиция, с большим количеством символов сопровождается текстами из Апокалипсиса и современным старообрядческим духовным стихом «Билеты в “рай” (глобальный)». Приемы конструирования изобразительного поля и игра со словом сближают эти картинки, подчеркивая игровую концепцию лубка (Быкова, Костров, 2018b).

Другая рисованная картинка «Корабль веры», найденная в экспедиции 2017 г., — свободная изобразительная реплика лубка, где изображен крестный корабль как символ спасения (фото 5). Цитирование изображений с лубочных картинок и переработка под свои религиозные взгляды — один из любимых приемов в старообрядческом изобразительном искусстве. Спасение праведников на парусном корабле и черти на берегу, тянущие грешников в лодке, с транзистором на борту — яркий образец визуальной назидательности. По словам старообрядцев Эржея Каа-Хемского района, картина с кораблем им очень нравится своими яркими красками и понятностью.

Рисованные картинки о значимых двенадцатых праздниках, являющиеся своеобразным информационным и поздравительным листом, были выявлены в Республике Тыва в Каа-Хемском районе в 2017 г. Информанты сообщили, что в Сарыг-Сепе подобные картинки привезены из Красноярского края, где они отрисованны и распространяются через копирование в виде цветной печати. Лист «Чесо ради червлено яйцо на велик день, Пасхи», «Последний наш путь». Формат листа А3, тексты написаны чернилами и цветными ручками. Рисунки вы-

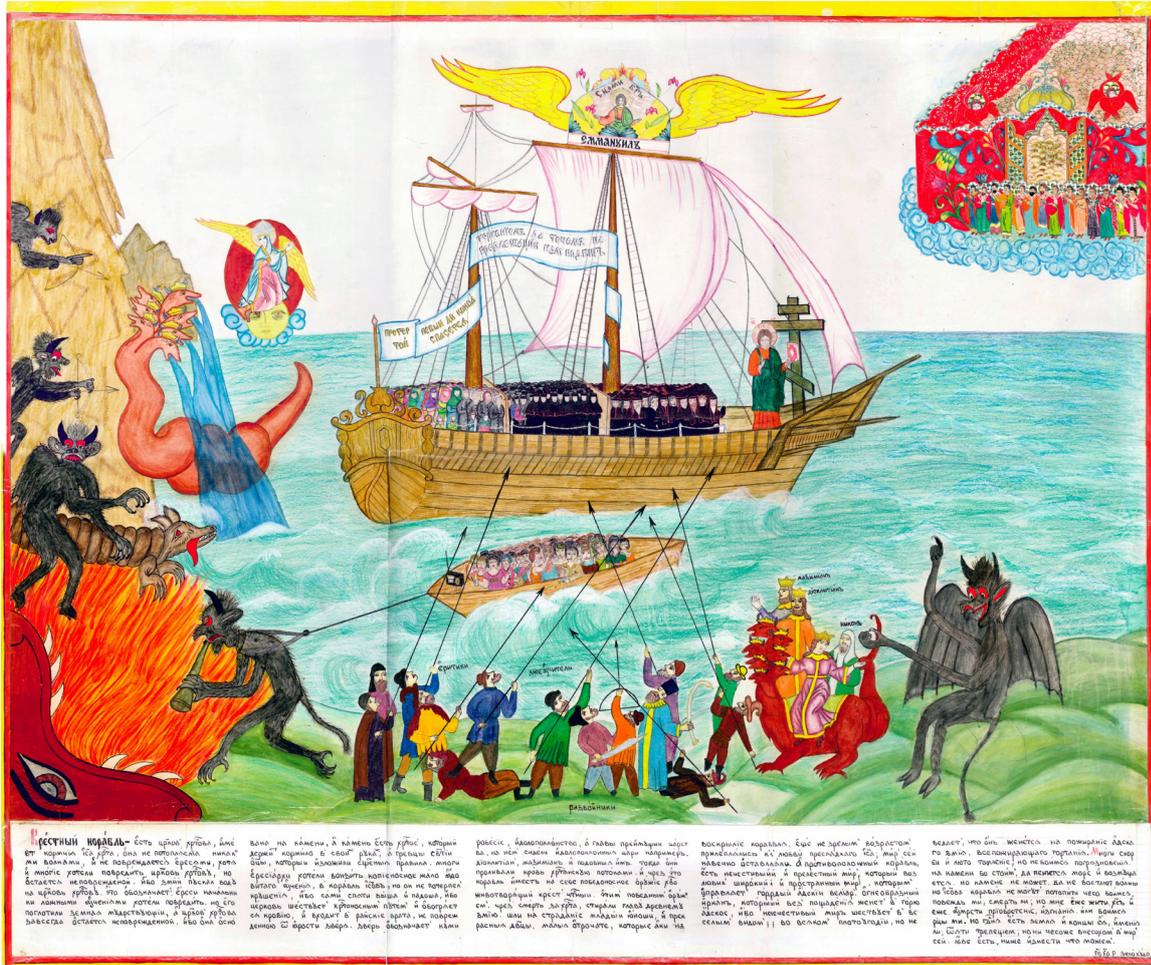


Фото 5. Старообрядческий рисунок «Корабль веры». Создан на Среднем Енисее (Дубчес).

Выявлен в Каа-Хемском районе Республика Тыва. Фото из архива экспедиции 2017 г.

Photo 5. The Ship of Faith, a drawing made by an Old Believer at the Middle Yenisei (Dubches). Obtained in Kaa-Khem raion of the Republic of Tuva. Photo from the archive of the 2017 expedition.

полнены простым карандашом, красками и мелками, представляют вариант визуального и вербального нарратива.

В листе «Чесо ради червлено яйцо на велик день, Пасхи» (фото 6) объясняется значение яйца и его место в мироздании через писание Иоанна Дамаскина: «Яйцо применено ко всей твари. Скорлупка — аки облацы, Белок — аки воды, Желток — аки земля. А сырость среди желтых, аки в мире грехи...» Объясняется традиция обмена яйцами на Пасхе, ведущая свое начало от «Св. Марии Магдалины, которая подарила императору красное яйцо, как символ новой жизни с воскресшим Христом в Царстве Небесном». Ссылку автор рукописного листа делает на толкование в книге «Гранограф древлеписьменный». «При этом обмен яйцами (куриными), — окрашенными обычно в красный цвет, ибо в стихире поем “Пасха красна”». Цитатность и обращение к писаниям святых отцов — особенность старообрядческих рукописей. В рассматриваемом листе отсылка сделана к писанию святых отцов церкви Христовой — у Кирилла Иерусалимского, Блаженного Августина и других. Оформление открыточного типа в орнаментальной рамке и условное изображение крашеного красного яйца и вербы с общепринятыми аббревиатурами «Х.В. и ВВ.». Поздравление с Пасхой — один из интересных нарративов, соединяющих вербальные и визуальные коды и демонстрирующих заимствование открыточного источника, что указывает на влияние массовой культуры. С этим же листом сделана схема Пасхалии с 2010 до 2033 года (фото 7).



Фото 6. Старообрядческий рисованный лист «Чесо ради червлено яйце на велик день, Пасхи».

Фото из архива экспедиции 2017 г.

Photo 6. Old Believer hand-drawn sheet "Why the scarlet egg [is used] for the great [Easter] day."

Photo from the archive of the 2017 expedition.

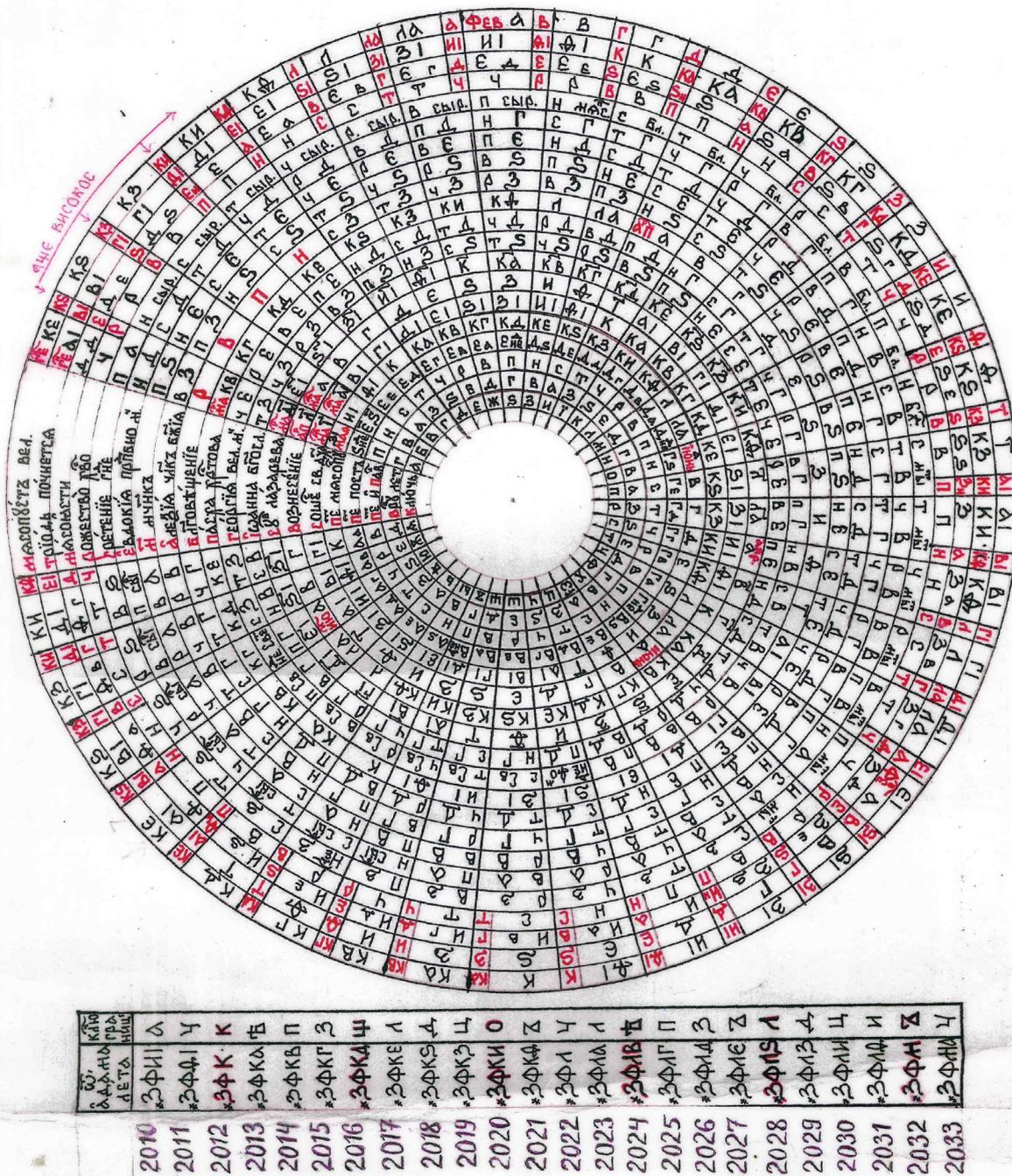


Фото 7. Пасхалия с 2010 до 2033 г. Фото из архива экспедиции 2017 г.
 Photo 7. Easter calendar, 2010 to 2033. Photo from the archive of the 2017 expedition.

Таким образом, подобные картинки являются своеобразными назидательными коммуникативными каналами, через которые визуальными и вербальными средствами транслируются доктринальные мировоззренческие установки старообрядцев-часовенных. Подобные нарративы — уникальный источник изобразительного фольклора — являются медиатором между сакральным пространством и повседневной культурой с бытовыми элементами. Это подтверждается и местом бытования картинок от пространства моленной до частного дома.



Визуальный мир в повседневной культуре старообрядцев-часовенных

Быт и уклад жизни староверов-часовенных Тувы отличает религиозность в различных проявлениях, в том числе и повседневных практиках. Визуальный образ старообрядца доктринально предписан и регламентирован. Одежда позволяет отличить своего от чужого в старообрядческой среде.

Вопросы о благочестии в одежде не раз обсуждались на старообрядческих Соборах, но строгой регламентации принято не было. «9. О одеждах необычных: смотреть настоятелям на местах, более придерживаться обычных одежд // по подобию исинных христиан» (Духовная литература ... , 1999: 382). В 1994 г. на Сандакчесском соборе осудили надписи на одежде: «Также и дети многие носят одежду со всякими нашивками и рисунками разных животных и нерусскими буквами... И многие носят такую одежду, сами не знают, что на ней написано. Известен случай, когда нерусская надпись на одежде в переводе на русский язык означала «нечистый дух» (Покровский, Зольникова, 2002: 91).

Несмотря на жесткость регламентаций жизненного поведения и строгость старообрядческих наставников, призывавших единоверцев носить простую неброскую одежду, в современных условиях в старообрядческих поселениях часто можно видеть яркие одежды. За подобные нарушения накладывается епитимия. В местной среде осуждается обнажение человека, в том числе и частичное в общественных местах, не подкрепленное какими-либо обрядовыми предписаниями. Для женщины считается неприличным прилюдно появляться без головного платка. До сих пор в старообрядческих поселениях в Ужепе и Эржее женщины предпочитают надевать только платья и сарафаны, исключая брюки и юбки. Короткая женская одежда также под запретом. Явные послабления в традиционном восприятии одежды можно увидеть в смене сдержанных цветовых решений (приглушенные охристые, коричневые, реже темно-синие и черные оттенки) — на яркие (голубые, розовые, синие). В будние весенне-летние дни женщины соборно молятся в одежде из ситца или сатина, иногда шелка, в холода — из шерстяных и полушерстяных тканей. Платок крепят на булавку прямоугольником. Обязательной принадлежностью мужского и женского старообрядческого традиционного костюма является пояс. До сих пор в верховьях Енисея сохраняется один из древнейших способов создания поясов — ткань на дощечках. Различное цветовое решение, техника исполнения, материалы делают пояса нарядными и непохожими друг на друга. Редко встречаются пояса с молитвами.

Старообрядцы ответственно относятся к богослужению, к церковной службе и к тому, каким должен быть облик человека, предстоящего на молитве Богу. Обязательные атрибуты молитвенной жизни — лестовка¹ и подрушник (подручник)². По опросам старообрядцев Каа-Хемского района, лестовка всегда должна быть при человеке, чтобы не отвлекаться на пустые мысли и постоянно пребывать в молитве. В экспедициях было выявлено три типа лестовок: повседневная лестовка для моления, богородичная и дорожная (маленькая). Ранее лестовки шили женщины или девицы, получившие благословление наставника. Сегодня большинство лестовок сделаны из шелковой ленты и привезены из монастырей Дубчеса, с которыми поддерживается тесная связь.

Дома старообрядцев достаточно аскетичны: в них отсутствует резьба наличников, украшения фронтонов и причелин. М. П. Татаринцева, известный исследователь старообрядцев Тувы, считает, что «в сознании переселенцев долгое время присутствовало ощущение, что живут они на чужой земле и власти их могут выслать в любой момент. Это также порой надолго задерживало строительство постоянного, добротного жилья, дома “на века”» (Татаринцева, 2006: 20). Это объясняет отсутствие художественной народной росписи и деревянной резьбы в убранстве домовых построек.

¹ Лестовка — древнерусские православные четки.

² Подручник (подрушник) — стеганый лоскут или подушечка, для того, чтобы при совершении земных поклонов руки во время молитвы оставались чистыми.



Несмотря на то, что духовная, нравственная сторона жизни древлеправославного христианина остается относительно неизменной, материальная, бытовая сторона его жизни подверглась серьезной трансформации в результате повсеместного внедрения и распространения массовой продукции, оказывающейся зачастую более практичной и удобной в использовании. Ограничения на использование пищевых и различных предметов быта прописаны в старообрядческих Соборах часовенных. Сегодня появляются новые запреты, которые включают в себя визуальную знаковую систему: использование предметов со штрих-кодом, государственной символикой и т. д. В экспедиционных исследованиях мы встречали у населения тетради, книги с вырезанными штрих-кодами на обложках.

Синтез визуальных проявлений и представлений образует «общественную иконосферу» старообрядцев-часовенных, которая предстает как особый мир, наполненный своими зрительными образами. В ходе экспедиций в верховья Енисея нами были отмечены интересные факты формирования собственного визуального мира старообрядцев через проникновение отдельных элементов массовой культуры.

При отказе от телевизоров и компьютера, старообрядцы активно выписывают журналы, как для детей, так и взрослых, активно используют тиражированные открытки для поздравлений. О связи с миром через печатные СМИ еще указывал Н. Н. Покровский в своих экспедиционных дневниках 1967 г. Из его беседы с Зинаидой Филипповной Миковой (Долгих), которая жила в Ужепе, стало известно, что семья в конце 1960-х гг. выписывала газеты и журналы: «Тувинская правда», «Пчеловодство», «Охотничье хозяйство», «Крестьянка», «Работница», «Советский воин» (Урало-Сибирский патерик, 2016: 155). При нашем опросе во время экспедиции летом 2017 г. большинство информантов старообрядческого поселения Эржей назвали газету «ЗОЖ» как самую популярную и любимую для чтения, а также журнал «Жизнь, слезы и любовь» и детский журнал «3/9 царство». Таким образом, средства массовой информации и популярные журналы, в которых поднимаются наиболее жизненные проблемы, актуальны в старообрядческой среде и формируют своеобразный круг интересов, устанавливая коммуникационные каналы с современным миром. Журнальные вырезки и плакаты, а также репродукции картин встречаются на стенах жилых домов.

Использование образцов журнальной графики, иллюстрирования массовой литературы можно встретить в образцах народных промыслов. Образцы такой трансформации можно видеть в сундучном промысле, который сохранился и поддерживается в старообрядческой среде Тувы. Как показали наши экспедиционные исследования в Красноярском крае и в других регионах Сибири, данный промысел ушел в прошлое и не поддерживается. Изготовление сундуков и их дарение тесно связано со свадебным обрядом, в дальнейшем сундуки хранят как семейную реликвию, которая находится в жилом пространстве дома. В поселениях Каа-Хемского района (Эржей, Сизим) работают столяры, которые изготавливают на заказ подобные сундуки и украшают



Фото 8. Свадебный сундук. Мастер И. Черепанов. Эржей, Каа-Хемский район.
 Фото А. Пригарина, 2016 г.
 Photo 8. Wedding chest. Master I. Cherepanov. Erzhey, Kaa-Khem raion.
 Photo by A. Prigarin, 2016.



их как геометрической резьбой, так и росписью. По свидетельству информантов, при заказе свадебного сундука пользуется спросом сюжетная роспись с изображением влюбленных пар (фото 8), а также лебедей, источником которых является книжная иллюстрация и открытки.

Еще одно проявление массовой культуры — распространение любительской фотографии, которая декларативно запрещена в старообрядческой среде, но нарушается повсеместно. Как показывают материалы экспедиций 60-х годов XX и современные исследования: фотоальбомы и семейные хроники продолжают собираться и имеют историю в 50–60 лет. В своих дневниках в 1967 г. Н. Н. Покровский отмечал, что в Ужепе в доме Миковых «много фотографий и фотоаппарат “Смена”, купленный Костей из собственного заработка. Есть фотографии родителей. Есть фото родителей 20-летней давности» (Урало-Сибирский патерик, 2016: 155). В полевых исследованиях последних лет в старообрядческих домах достаточно часто встречаются фотоальбомы, отражающие повседневную жизнь человека с 1960-х годов до сегодняшнего дня. Необходимо сделать уточнение, что о существовании семейных фотографий информанты сообщают неохотно, особенно представители пожилого населения, тем не менее, при общении с людьми среднего возраста (30–50 лет) выясняется, что подобные альбомы есть в каждой второй семье старообрядческих поселений Каа-Хемского района Республики Тыва. Как подтверждают современные полевые исследования, несмотря на конфессиональные запреты, в старообрядческих семьях бережно хранят семейные фотографии и продолжают создавать семейные фотохроники, запечатлевая наиболее яркие события в жизни: школьные годы, свадьбы, встречи с близкими родственниками и т. д. В современных условиях староверы делают фотографии сами и позволяли нам в экспедициях делать фотографии, даже вместе с ними, но с оговоркой не размещать в Интернете. Как показали полевые исследования 2016–2018 гг. в староверческой среде на малом Енисее к фотографированию относятся с терпимостью; в беседах негативная оценка фотографии давалась пожилыми (после 70 лет) соборными староверами.

Таким образом, визуальный мир повседневности староверов Енисея достаточно эклектичен и не однозначен в своей оценке приверженности к традициям и устойчивому влиянию массовой культуры в современном мире, что разрушает общественные стереотипы о консервативности данного конфессионального сообщества.

Заключение

Исходя из вышеизложенного следует констатировать, что визуальные образы современных старообрядцев продолжают сохранять традиционные иконографические устои, что находит свое отражение в бережном отношении к культовым предметам: книгам, иконам, четко декларирующими конфессиональные маркеры принятия и отторжения чужих традиций. Визуальные образы, созданные в результате конструирования или компиляции, эмоционально окрашиваются, вступая в ассоциативную связь с определенными ценностями, событиями и идеями, значимыми в старообрядческой среде. Глубина внутреннего содержания, сложность и многогранность этих идей составляет основу зрительного образа в иконе, книге, народной картинке и других предметах, используемых в конфессиональных целях. Согласно сложившимся стереотипам, образ жизни старообрядцев в большинстве своем связан с их прочным сопротивлением разного рода нововведениям, их мировоззрение представляется как замкнутое и закрытое для научно-технического прогресса и массовой культуры.

Современные народные картинки, найденные у старообрядцев на Енисее, уникальный источник нарратива, является посредником между доктринальными конфессиональными установками и повседневностью. Визуальный образ старообрядческой народной картинке, как канал распространения информации о современном мире, является конфессиональным оценочным взглядом с эсхатологическими мировоззренческими установками.



Но, как показал анализ экспедиционных материалов, современная предметно-пространственная среда, которая формирует визуальный мир старообрядцев-часовенных Тувы, открыта новациям. Изучение культуры старообрядцев в живом, реально пространственно-временном контексте позволяет увидеть сближение традиций и новаций, их трансформация переводит их на другой понятийно-образный уровень, о чем свидетельствуют современные лубочные картины, созданные на Енисее и предметно-пространственная среда повседневного мира. Трансформация традиционной культуры под влиянием массовой неизбежный процесс в закрытых общинах и ведет к модификации жизненного пространства и «ослаблению» в использовании благ цивилизации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бубнов, Н. Ю. (1995) Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. Источники, типы и эволюция. СПб. : БАН. 435 с.

Быкова, Е. В., Костров, А. В. (2018a) «Широкий путь» в сознании старообрядцев Енисея: современная народная картинка о процессах глобализации // Традиционная культура. Т. 20. № 2. С. 62–76.

Быкова, Е. В., Костров, А. В. (2018b) «Игра пространства» в современном старообрядческом лубке // Научные труды. Проблемы развития отечественного искусства. № 44. С. 174–185.

Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. (1999) : в 3-х т. / под ред. Н. Н. Покровского. Новосибирск : Сибирский хронограф. Т. 1. 800 с.

Зольникова, Н. Д. (2018) Полевой дневник археографической группы Н. Н. Покровского (Тува, 6–7 августа 1967 г.) // Известия Иркутского государственного университета. Серия «История». Т. 23. С. 152–157.

Зольникова, Н. Д. (2008) Полемика староверов часовенного согласия в начале XXI в.: крестное знамение и иконопись (статья первая) // Общественное сознание и литература России: источники и исследования / отв. ред. Н. Н. Покровский. Новосибирск : СО РАН. 414 с. С. 331–413.

Зольникова, Н. Д. (2009) Полемика староверов часовенного согласия в начале XXI в.: крестное знамение и иконопись (статья вторая) // Археографические исследования отечественной истории: текст источника в литературных и общественных связях / отв. ред. А. Х. Элерт, Н. Н. Покровский. Новосибирск : СО РАН. 358 с. С. 226–311.

Казанцева, Т. Г. (2017) Певческие книги в старообрядческих общинных библиотеках: репертуар и литургические функции // Библиотека традиционная и электронная: смыслы и ценности. Материалы межрегиональной научно-практической конференции : в 2 т. / отв. ред. Е. Б. Артемьева, О. Л. Лаврик. Новосибирск : СО РАН. Т. 2. 353. С. 132–140.

Керов, В. В. (2016) «Се человек и дело его...»: Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М.: Изд-во «Экон-Информ», 2016. – 590 с.

Любимова, Г. В. (2004) Старообрядцы-часовенные верховьев Малого Енисея: традиции и новации // Проблемы межэтнического взаимодействия в Сибири / отв. ред И. Н. Гемуев. Новосибирск : Арт Инфо Дата. Вып. 2. 112 с. С. 50–64.

Любимова, Г. В. (2009) «Техническая эсхатология» в современной народно-православной и старообрядческой традиции Сибири // Археология, этнография и антропология Евразии. № 3 (39). С. 119–127.

Моррис, Ч. У. (1983) Основание теории знаков // Семиотика : сб. статей : переводы под общ. ред. Ю. С. Степанова. М. : Радуга. 636 с. С. 37–89.

Покровский, Н. Н., Зольникова, Н. Д. (2002) Староверы-часовенные на Востоке России в XVIII–XX вв. Проблемы творчества и общественного сознания. М. : РАН. 471 с.



Стороженко, А. А. (2016) Орнаментика старообрядческих крестьянских рукописей верхнего Енисея (по экспедиционным материалам в Республике Тува) // Орнаментика в артефактах традиционных культур. Материалы Пятнадцатых Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений / отв. ред. В. М. Грусман, Е. Е. Герасименко. СПб. : Санкт-Петербургский университет технологии и дизайна. 412 с. С. 31–33.

Стороженко, А. А. (2015) Конфессиональные миграции старообрядцев как канал межкультурного взаимодействия в Центральной Азии в XIX — начале XX в. // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: Материалы VI Международной научно-практической конференции / отв. ред. С. В. Васильева. Улан-Удэ : Бурятский государственный университет. 392 с. С. 130–136.

Татаринцева, М. П. (2006) Старообрядцы в Туве. Историко-этнографический очерк. Новосибирск : Наука. 216 с.

Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии (2016): в 3 т. / подгот. Н. Н. Покровский, Н. Д. Зольникова, О. Д. Журавель. М. : ЯСК. Т. 3, кн. 2. 296 с.

Дата поступления: 15.10.2018 г.

REFERENCES

Bubnov, N. Iu. (1995) *Staroobriadcheskaia kniga v Rossii vo vtoroi polovine XVII v. Istochniki, tipy i evoliutsiia [Old Belief books in Russia in the second half of the 17th century: sources, types and evolution]*. St. Petersburg, BAN. 435 p.

Bykova, E. V. and Kostrov, A. V. (2018a) «Shirokii put'» v soznanii staroobriadtsev Eniseia: sovremennaia narodnaia kartinka o protsessakh globalizatsii [The “broad way” in the consciousness of the Yenisei old believers: a contemporary folk picture of the processes of globalization]. *Traditsionnaia kul'tura*, vol. 20, no. 2, pp. 53–63. (In Russ.).

Bykova, E.V. and Kostrov, A. V. (2018 b) «Igra prostranstva» v sovremennom staroobriadcheskom lubke [“Play with Space” in modern old believers' lubok]. *Scientific Papers*, no. 44, pp. 174–185. (In Russ.).

Dukhovnaia literatura staroverov Vostoka Rossii XVIII—XX vv. [Spiritual Literature by Old Believers of Russian East in 18th — 19th cent.] (1999). Ed. by N. N. Pokrovskii. Novosibirsk, Sibirskii khronograf. Vol. 1. 800 p. (In Russ.).

Zol'nikova, N. D. (2008) Polemika staroverov chasovenno go sogleiia v nachale XXI v.: krestnoe znamenie i ikonopis' (stat'ia pervaiia) [Polemics of Chasovennye Old Believers at the beginning of 21st: sign of the Cross and icon-painting (Part 1)]. In: *Obshchestvennoe soznanie i literatura Rossii: istochniki i issledovaniia [Public conscience and Russian literature: sources and research]*. Ed. by N. N. Pokrovskii. Novosibirsk, SO RAN. 414 p. Pp. 331–413 (In Russ.).

Zol'nikova, N. D. (2009) Polemika staroverov chasovenno go sogleiia v nachale XXI v.: krestnoe znamenie i ikonopis' (stat'ia vtoraiia) [Polemics of Chasovennye Old Believers at the beginning of 21st century: sign of the Cross and icon-painting (Part 2)]. In: *Arkheograficheskie issledovaniia otechestvennoi istorii: tekst istochnika v literaturnykh i obshchestvennykh sviaziakh [Text of a source in literature and social environment]*. Ed. by A. H. Elert and N. N. Pokrovskii. Novosibirsk, SO RAN. 358 p. Pp. 226–311. (In Russ.).

Zol'nikova, N. D. (2018) Polevoj dnevnik arheograficheskoi gruppy N. N. Pokrovskogo (Tuva, 6–7 avgusta 1967 g.) [The Field Journal of N. N. Pokrovskiy's Archeographic Research Group (Tuva, August, 6–7, 1967)]. *Izvestija Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija «Istorija»*, vol. 23, pp. 152–157. (In Russ.).

Kazantseva, T. G. (2017) Pevcheskie knigi v staroobriadcheskikh obshchinnykh bibliotekakh: repertuar i liturgicheskie funktsii [Singing books in Old Believers' community libraries: repertoire



and liturgical functions]. In: *Biblioteka traditsionnaia i elektronnaia: smysly i tsennosti [Traditional and electronic libraries: meanings and values.]*. Materials of interregional research conference. Novosibirsk, SO RAN. Vol. 2. 353 p. Pp. 132–140. (In Russ.).

Kerov, V. V. (2016) «*Se chelovek i delo ego...*»: *Konfessional'no-eticheskie faktory staroobriadcheskogo predprinimatel'stva v Rossii* ["This is a man and his work ...": *Confessional and ethical factors of Old Believer entrepreneurship in Russia*]. Moscow, Ekon-Inform, 590 p. (In Russ.).

Liubimova, G. V. (2004) Staroobriadtsy-chasovennye verkhov'ev Malogo Eniseia: traditsii i novatsii [Chasovennye Old Believers of the upper Small Yenisei: traditions and innovations]. In: *Problemy mezhetnicheskogo vzaimodeistviia v Sibiri [Problems of interethnic cooperation in Siberia]* / ed. by I. N. Gemuev. Novosibirsk, ArtInfoData. Vol. 2. 112 p. Pp. 50–64. (In Russ.).

Liubimova, G. V. (2009) «*Tekhnicheskaiia eskhatologiiia*» v sovremennoi narodno-pravoslavnoi i staroobriadcheskoi traditsii Sibiri ["Technological eschatology" in contemporary traditions of popular Orthodoxy and among the Old Believers of Siberia]. *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*, no. 3 (39), pp. 119–127 (In Russ.).

Morris, Ch. W. (1983) Osnovanie teorii znakov [Foundations of the theory of signs]. In: *Semiotics. Digest of articles. Translations*. Ed. by Yu. S. Stepanov. Moscow, Raduga. 636 p. Pp. 37–89 (In Russ.).

Pokrovskii, N. N. and Zol'nikova, N. D. (2002) *Starovery-chasovennye na Vostoke Rossii v XVIII-XX vv. [Chasovennye Old Believers in the East of Russia in 18th -20th centuries]*. Moscow, RAN. 471 p. (In Russ.).

Storozhenko, A.A. (2015) Konfessional'nye migratsii staroobriadtsev kak kanal mezhkul'turnogo vzaimodeistviia v Tsentral'noi Azii v XIX — nachale XX v. [Confessional migration of Old Believers as a channel of intercultural interaction in 19th – early 20th century Central Asia]. In: *Staroobriadchestvo: istoriia i sovremennost', mestnye traditsii, russkie i zarubezhnye sviazi [Old Believers: history and modernity, local traditions, Russian and foreign relations]*. Materials of the VI International Scientific Practical Conference. Ed. by S. V. Vasilyeva. Ulan-Ude, Buriatskii gosudarstvennyi universitet. 392 p. Pp. 130–136. (In Russ.).

Storozhenko, A. A. (2016) Ornamentika staroobriadcheskikh krest'ianskikh rukopisei verkhnego Eniseia (po ekspeditsionnym materialam v Respublike Tuva) [Ornamentation of Old Believers' peasant manuscripts of the upper Yenisei: from the materials of expeditions to the Republic of Tuva]. In: *Ornamentika v artefaktakh traditsionnykh kul'tur [Ornamentation in artifacts of traditional cultures.]*. Materials of the Fifteenth International St. Petersburg Ethnographic Readings. Ed. by V. M. Grusman and E. E. Gerasimenko. St. Petersburg, Sankt-Peterburgskii universitet tekhnologii i dizaina. 412 p. Pp. 31–33. (In Russ.).

Tatarintseva, M. P. (2006) *Staroobriadtsy v Tuve. Istoriko-etnograficheskii ocherk [The Old Believers in Tyva: A Historical and ethnographic essay]*. Novosibirsk, Nauka. 216 p. (In Russ.).

Uralo-Sibirskij paterik: teksty i kommentarii [Ural-Siberian Patericon: texts and comments] (2016): in 3 vols. / prep. by N. N. Pokrovskii, N. D. Zol'nikova and O. D. Zhuravel'. Moscow, Publ. IaSK. Book 2, Vol. 3. 296 p. (In Russ.).

Submission date: 15.10.2018.

DOI: 10.25178/nit.2019.1.7

Визуально-текстовая агиография в настенных листах современных старообрядцев часовенного согласия*

Александр В. Костров

Иркутский государственный университет, Российская Федерация,

Тамара Б. Моррис

Орегонский университет, США



В последнее время у некоторых старообрядческих согласий происходит ренессанс настенного листа, который в новых условиях бытования принимает разные специфические формы. Особого внимания заслуживает развитие этого феномена у старообрядцев часовенного согласия, проживающих в Енисейской Сибири и поддерживающих связи со своими одноверцами из других регионов страны и мира. Нарастающие и нередко разрушающие традицию связи с внешним обществом они стремятся компенсировать за счёт культивирования старых и создания новых жанров конфессионального искусства. К подобной новации можно отнести реалистичные портреты духовных лидеров, нередко выступающие в комплексе с духовными стихами. Подобные произведения по призна-

ку их происхождения, структуры, содержания и бытования можно отнести к визуально-текстовой агиографии современных часовенных старообрядцев. В качестве источниковой базы исследования использовались полевые материалы авторов 2016–2018 гг., собранные в России (на территории Восточной Сибири — Тувы, Красноярского края, Иркутской области) и США (Орегон, Миннесота), где находятся общины этого согласия. Использовались изобразительные, письменные и устные источники.

Анализировались портреты иноков и игуменов таежных скитов — отцов Григория, Гурия, Тимофея, Лаврентия и Михаила. Особый интерес при этом представляет портрет отца Михаила и содержательный мемориальный стих, посвященный этому известному деятелю часовенного согласия, полный текст которого приводится. Обогащение портретного образа текстом ключевых фраз и особенно мемориальных духовных стихов превращает его в информативное и драматическое визуально-текстовое агиографическое произведение. Визуально-текстовая агиография современных часовенных старообрядцев становится важнейшей частью реконструкции, сохранения и трансляции исторической памяти их согласия-церкви.

Ключевые слова: старообрядчество; часовенное согласие; Енисей; Приенисенье; Восточная Сибирь; Южная Сибирь; духовный стих; визуально-текстовая агиография

* Выполнено при поддержке РФФИ (проект «Енисейский меридиан» старообрядчества: сохранение и развитие традиции в условиях таежных скитов и монастырей», грант № 18-09-00723А).

**Для цитирования:**

Костров А. В., Моррис Т. Б. Визуально-текстовая агиография в настенных листах современных старообрядцев часовенного согласия [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/831> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.1.7



Костров Александр Валерьевич — доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры мировой истории и международных отношений Иркутского государственного университета. Адрес: 664003, Россия, г. Иркутск, ул. К. Маркса, д. 1. Тел.: +7 (914) 929-40-50. Эл. адрес: a_kostrov@mail.ru ORCID: 0000-0001-5274-5424

Моррис Тамара Балдановна — доктор филологических наук, почетный профессор факультета русистики, восточноевропейских и евразийских исследований Орегонского университета. Адрес: 175 Prince Lucien Campbell 5281 University of Oregon, Eugene, OR 97403-5281, USA. Тел.: +1 (541) 346-40-78. Эл. адрес: yumsunova54@gmail.com ORCID: 0000-0002-0983-5587

Kostrov Aleksandr Valerevich, Doctor of History, Professor in Chair of World History and International Relations, Irkutsk State University. Postal address: 1 K. Marks St., Irkutsk, 664003, Russia. Tel.: +7 (914) 929-40-50. E-mail: a_kostrov@mail.ru

Morris Tamara Baldanovna, Doctor of Philology, Courtesy Professor, Faculty of Russian, East European, and Eurasian Studies, University of Oregon. Postal address: 175 Prince Lucien Campbell 5281 University of Oregon, Eugene, OR 97403-5281, USA. Tel.: +1 (541) 346-4078. E-mail: yumsunova54@gmail.com



Visuality and Textuality in Hagiographic Posters of Old Believers of the Chasovennye (“chapel-going”) Denomination*

Aleksandr V. Kostrov

Irkutsk State University, Russian Federation,

Tamara B. Morris

University of Oregon, USA

Modern-day Old Believers of the ‘chapel-going’ denomination (chasovennye) strive to preserve their doctrines and culture, and yet they are willing to adapt them in order to meet the needs of their communities in our constantly developing and changing world. Old Believers seek to compensate for the increasing and often destructive influence of the outer world on their traditions by simultaneously cultivating existing genres and creating new genres of their confessional art.

The realistic representation of spiritual leaders in portraits, which are often accompanied by spiritual verses can be attributed to such an innovation. This composition can be attributed as visual-texts hagiography.

The field collections made by the authors in 2016–2018 in Russia (on the territory of Eastern Siberia — Tuva, Krasnoyarsk Krai, Irkutsk oblast) and in the USA (Oregon, Minnesota), where the Chasovennye communities are found, were used as sources for this study – including images, written and oral sources.

We have examined a number of portraits of monks and hegumenons of taiga sketes, especially those of Frs. Grigorii, Gurii, Timofei, Lavrentii and Mikhail. Of particular interest is the portrait of Fr. Mikhael and the accompanying informative memorial verse, dedicated to this famous religious figure of this denomination (full text provided in the article).

The additional meaning given to the image by the memorial text turns it into an informative and highly dramatic hagiographic unity of the visual and the textual. This combined type of hagiography, common among contemporary Old Believers of the Chasovennye denomination, has become an integral part of reconstruction, saving and broadcasting the collective historical memory of their church community.

Keywords: *Old Believers; Chasovennye; Dubches; portraits; spiritual verses; visual/textual hagiography; Yenisei; Yenisei region; Eastern Siberia; Southern Siberia*

* Supported by RFBR, project no18-09-00723A "The Yenisei Meridian" of the old believers: the preservation and development of traditions in a taiga monasteries and villages.



For citation:

Kostrov A. V., Morris T. B. Visuality and Textuality in Hagiographic Posters of Old Believers of the Chasovennye (“chapel-going”) Denomination. *The New Research of Tuva*, 2019, no. 1 [on-line] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/831> (accessed: ...). DOI: 10.25178/nit.2019.1.7

Введение

Визуальный ряд старообрядческой культуры включает в себя разные объекты изобразительного искусства. Особое место в нем занимают икона и книжная иллюстрация, относящиеся к канонам визуальной трансляции основ религиозной доктрины. Вместе с тем в старообрядческой среде получил развитие и распространение жанр лубочного настенного листа, который в том числе выполняет функцию назидания и толкования доктринальных смыслов применительно к церковным, общественным, семейным и индивидуальным бытовым ситуациям. И если икона и иллюстрация религиозной книги сохраняли свою актуальность всегда, то лубок в советский период минимизировал свою представленность в быту старообрядцев разных регионов. Однако в последнее время у некоторых старообрядческих согласий происходит ренессанс настенного листа, который в новых условиях бытования принимает разные специфические формы.



Особого внимания заслуживает развитие этого феномена у старообрядцев часовенного согласия¹, проживающих в Енисейской Сибири и поддерживающих связи со своими одноверцами из других регионов страны и мира. Истории этой группы староверов посвящены труды Н. Н. Покровского и Н. Д. Зольниковой (Покровский, 2005; Зольникова, 1996; Покровский, Зольникова, 2002) и других авторов (Татаринцева, Стороженко, 2015), а также сборники доктринальных документов этого согласия (Духовная литература ... , 1999). При этом в большей мере исследованы вопросы, связанные с развитием их литературы (Журавель, 2012) и разных сторон религиозного быта (Казанцева, 2011), в то время как вопросы, связанные с распространением настенного листа, пока остаются практически не изученными. Исследованию классического лубка посвящены работы Е. И. Иткиной (Иткина, 1992), Н. В. Масловой (Маслова, 2015) и др. Современный рисованный настенный старообрядческий лист, в том числе размноженный с помощью новейшей копировальной техники и бытующий у старообрядцев разных регионов, рассматривается в работах Е. И. Плаксиной (Плаксина, 2016), А. В. Кострова (Костров, 2018) и его совместных публикациях с Е. В. Быковой (Костров, Быкова, 2016; Быкова, Костров, 2018) и др.

Приенисенье традиционно является одним из основных регионов расселения часовенных старообрядцев. В среднем течении Енисея в Красноярском крае находится известный духовный центр этого согласия, представляющий из себя несколько скитов (монастырей), которые являются местом притяжения для старообрядцев из разных регионов России (Тувы, Хакасии, Томской, Кемеровской, Свердловской и Иркутской областей, Хабаровского и Приморского краев) и зарубежья. Начиная с 1990-х годов, устойчивые связи с этим конфессиональным центром обретают общины староверов, находящиеся в США (Орегон, Миннесота, Аляска) и в странах Южной Америки (Бразилия, Боливия, Аргентина, Уругвай). Однако после раскола 2013 г., который произошел по поводу возможных вариантов изображения на иконах перстосложения трех нижних пальцев благословящей десницы, символизирующих Троицу, часть староверов, прежде всего староверы из Аляски и Южной Америки, перестали ездить в Дубчесские скиты, так как обители заняли позицию — «не заирать (‘не порицать, не хулить, не осуждать’) старые иконы». Проживающие на Урале, в Сибири и на Дальнем Востоке староверы также считают, что «нельзя менять старые иконы» (слова одного из наших информатов из Красноярского края).

Цель статьи — охарактеризовать открытый нами феномен развития визуально-текстовой агиографии в духовном центре и в быту последователей часовенного согласия старообрядчества. В качестве источниковой базы исследования использовались полевые материалы авторов 2016–2018 гг., хранящиеся в личных архивах. Материалы были собраны на территориях в России — в Восточной Сибири (Тува, Красноярский край, Иркутская область) и в США, где находятся общины этого согласия (Орегон, Миннесота). Специфика исследуемого предмета привела к тому, что нами использовались изобразительные, письменные и устные источники. К первой группе относятся портреты духовных лидеров и другие произведения изобразительного искусства современных старообрядцев (настенные листы, иллюстрации рукописей, картины, иконы). Ко второй группе относятся надписи на портретах и духовные стихи (в том числе сопровождающие портреты). К третьей группе относятся интервью, взятые у старообрядцев, проживающих в России и США. При этом наиболее сложными для использования стали именно интервью, так как старообрядцы часовенного согласия традиционно избегают давать информацию о себе и тем более о своих духовных центрах. И если американские информанты иногда позволяли записывать свою речь в тетрадь, то их российские одноверцы совсем не приветствуют ее фиксирование. Поэтому они также, как правило, просят не указывать их данных в публикациях. По этой же причине мы не указываем названия деревень.

¹ Последователи этого согласия изначально признавали священство, но в период обострившихся гонений во второй четверти XIX в. перешли к беспоповской практике.



Художественный контекст и истоки появления визуально-текстовой агиографии

На фоне общего подъема согласия и его духовного центра на Среднем Енисее получила новое развитие своя художественная школа, в которой стали создаваться иконы, картины и разнообразные настенные листы. При этом письменные и литые иконы стилистически ориентируются на классические старинные образцы, хранящиеся в семейных и скитских собраниях, а также опубликованные в современных художественных альбомах («Невьянская икона» и др.).

Картины, выполненные на фигурно оформленных досках, представляют собой романтические виды природы, которые вместе с религиозными текстовыми комментариями, гармонично включенными в изображение, наводят на религиозно-философские размышления. В отличие от иконы подобные картины в конфессиональном искусстве часовенных являются новацией, которая стала занимать свое место в их быту только в последние годы. Это художественное явление говорит об активизации эволюции их культуры, связанной как с возрастанием внешних влияний, так и с новым этапом развития духовного центра. Об этом говорят и создаваемые в скитах настенные листы, которые, с одной стороны, опираются на традиционные лубочные образцы, а с другой, содержат технические, стилистические и жанровые новации.

Среди исторических настенных листов особое место занимают изображения сюжетов и лиц, оказавших заметное влияние на развитие «древлего православия»¹. Эта традиция своими корнями уходит к классическим лубочным портретам XIX в., таким как «Андрей Денисов», «Никифей Семенов и Семен Титов», которые в наше время были опубликованы Е. И. Иткиной (Иткина, 1992). Бытование новых портретных изображений в традиционном лубочном стиле было зафиксировано нами во время полевых исследований в Верховьях Енисея. Так, в доме пожилой соборной старообрядки были обнаружены современные цветные лубочные портреты древнерусских святых князей Владимира Крестителя и Александра Невского, перенятые с Поморского церковного календаря. Один из этих портретов висел на стене справа от красного угла (мужская сторона), а другой применялся в качестве закладки в постоянно используемой церковной книге.

И все-таки наибольшее внимание художников из часовенных староверов привлекают персоны деятелей своего согласия, которое ими, естественно, понимается как церковь истинная. Одним из самых ярких старых изображений подобного плана является найденное в Орего-не цветное акварельное изображение подконвойного вывоза отца Симеона (в миру Сафона Яковлевича Лаптева) с братией после разгрома Дубчесских скитов в 1951 г. Такой же настенный лист был зафиксирован нами в быту современных обитателей монастырей.

Вот как современные староверы рассказывают об историческом событии, изображенном на этом листе:

«Ну это в 51-ом году было, када было разорение на старсев. И оне их разорили, все их кельи посожгли, одёжу, книги, всё. У их всё посожгли, поразгоняли, шибко издевалися. Вот иноков связали и на плотах повезли. Скоко-то там проплыли, потом их развязали. А когда солдаты-то поуснули, некотры иноки пососкакали. Плот подогнали поближе к берегу и пососкакали, сбежали. Оне сбежали-то, обратно убежали, стали трудиться.

Отес Симеон перед разорением ишо сказал, видать, Богом уже ему сказано было: “К нам придёт красный кот (коммунисты. — А. К., Т. М.), братья. Будьте готовы — нас разорят. Кто помоложе, убегайте, прятайтесь, земли копайте и сидите в землянках, покамест не выглядывайте. И пищу туда несите. Я больше не вернусь. Кое-кто вернётся, а я больше не вернусь. До скончания мира это место будет здесь. Всё, больше никуда отсуль не разбегайтесь”. Так и получилось, а он там так в лагере и умер» (по словам пожилой старообрядки, США).

¹ Так старообрядцы называют дораскольное православие.



Это изображение скорее всего было создано в 1954 г., перерисовано в 1985 г. и уже с изображения 1985 г. воспроизводилось в последующие годы.

В центре композиции изображен подконвойный вывоз на плотках по реке Дубчес и далее по Енисею арестованных черноризцев и послушников. Автор картины четко показывает слияние двух рек и группу людей, плывущих на плоту. Двое из людей одеты в форму и один из них (по-видимому, известный по этой истории «начальник Софронов») вооружен автоматом (похожим на ППШ) и сидит нога на ногу. Другие люди, одетые в иноческое облачение, сбились в кучу и озираются по сторонам. При этом один из них драматично протягивает руки в сторону реки, из которой они выплыли. Отдельно от всех в позе смирения сидит отец Симеон. Изображенное действие сопровождается надписью: «Оставайтесь горы и леса, уже вы не узрите любимого отца». Таким образом внимание зрителя акцентируется на главном персонаже этой истории. В достаточно пространным тексте, помещенном ниже изображения, в форме духовного стиха «О разорении скитов» («По Божию велению за грехи моя...») излагается история известного погрома и вывоза в места заключения активного деятеля часовенного согласия старца Симеона и его окружения.

Синтез изображения и текста духовного стиха, посвященного именно этому сюжету, создает специфический и феноменальный жанр визуально-текстовой агиографии. Использование визуальных и текстовых блоков, которые дополняют друг друга, ставит этот феномен между традиционным лубком и лицевой книгой. При этом с точки зрения донесения информационного посыла он гораздо более содержателен, чем лубок, но более прост и доступен, чем книга. И если в книге доминирует текст, а иллюстрации дополняют его визуализацией описанных сюжетов, то в настенном листе наблюдается зеркальная ситуация — доминирует изображение известного сюжета (или персоны), которое дополняется, описывается и комментируется текстом оригинального духовного стиха. Характерно, что приводимый духовный стих не просто имеет отношение к изображенному сюжету — он специально создан для его актуализации в исторической памяти последователей часовенного согласия. Поэтому здесь мы видим союз художника и поэта, а синтезированный из визуального и текстового блоков настенный лист выступает как цельное произведение.

В скитах существует традиция создания духовных мемориальных стихов, которые пишутся в память об усопших уважаемых скитниках (*«и обязательно какой-нибудь стишок напишут умиленный (милый, сострадательный. — А. К., Т. М.) по человеческой жизни, приблизительно»* (слова старообрядки средних лет, США). Сохранение и развитие жанра мемориального духовного стиха могло стать одним из источников формирования визуально-текстовой агиографии на современном этапе. Известно, что многие подобные стихи сочинила одна из послушниц, долгое время проживающая в скиту, известная своим поэтическим талантом и обладающая богатым природным русским языком. При этом подобные стихи могут бытовать как в комплексе с визуальными произведениями, так и в отдельных списках, а также в рукописных сборниках.

В результате эволюции культурной системы лубок и настенный лист подготовили почву и привели к вхождению в религиозный быт часовенных нового для них персонифицированного жанра искусства. В итоге в современную эпоху в скитах получил развитие жанр персонального портрета. И если изображение такого ключевого и драматического сюжета, как погром Дубчеса, требовало многофигурной композиции, то рост индивидуализма и необходимость запечатления духовных лидеров согласия привели к развитию именно индивидуального реалистичного графического портрета. При этом, испытывая на себе влияние традиционных видов изобразительного искусства в виде иконы, книжной иллюстрации, парсуны, классического лубка и настенного листа, он также испытывает влияние светской картины и особенно фотографии.



Феномен аннотированных портретов духовных лидеров

Необходимость создания портретов уже ушедших легендарных отцов и матушек советской эпохи привела к использованию их фотографий, взятых из следственных дел первой половины 1950-х годов, часть из которых была опубликована Н. Н. Покровским (Покровский, 2005). То есть в качестве основы визуализации образов духовных лидеров прошлой эпохи были взяты «вынужденные», т. е. следственные фотографии, сделанные не старообрядцами и не для старообрядцев, которые до сих пор настороженно относятся к факту фотографирования.

Примером использования такого фото может быть портретная галерея, размещенная на правой стене *моленной* ('молельни') одной из старообрядческих деревень Среднего Енисея. Она включает в себя два фотографических изображения (отец Симеон и отец Антоний) и одно рисованное (отец Михаил). Современная эпоха во многом смягчила (но не отменила совсем) запреты, связанные с использованием фотографии, и сделанные ранее снимки стали использоваться даже в религиозном быту часовенных. При этом для общественного пространства, каким выступает храм или трапезная, все еще более предпочтительным считается не фотографический снимок, а рисованный портрет, пусть даже написанный с фотографии, но рукой монаха или монахини в духовном центре согласия. Современные часовенные, использующие «вынужденные» фото своих исторических лидеров (в деревенском, но не в скитском храме), стараются уклониться от греха фотографирования и не принимают «добровольные» фотографии более поздних деятелей, предпочитая им рисованный портрет. Известно также, что часть портретов была написана с натуры, когда «отец сидел, а его рисовали» (слова старообрядки средних лет, США). Сам факт позирования может говорить об эволюции мировоззрения даже самых ортодоксальных часовенных в сторону индивидуализма и осознания своей персональной роли в развитии конфессионального сообщества.

Формирующаяся в скитах художественная школа испытала сильное внешнее влияние, поскольку некоторые инокини до своего ухода в монастырь получили светское художественное образование. Примером тому может служить одна из матушек, которой приписывается авторство более десяти подобных портретов. До своего ухода в монастырь она закончила художественное училище и соответственно принесла с собой знания и навыки современного искусства. Еще одним фактором влияния на либерализацию отношения к использованию фотографии в качестве образца и реалистичного стиля изображения человека стали активные контакты с американскими, прежде всего орегонскими, общинами часовенных.

Под влиянием фотографии и необходимой строгости жанра изображения иноков и инокинь художники применяют монохромную графику с использованием белой плотной бумаги и простого карандаша. Исключением является использование легкого красного тона для обозначения каймы иноческого облачения (мантии и камилавки).

В скитах обычно создается оригинал и несколько копий одного изображения. Одни из них хранятся в обителях, другие посылаются в города и поселки Восточной Сибири (Красноярск, Абакан, Канск, Кызыл, Сарыг-Сеп и др.), а также в штат Орегон, где размножаются с помощью современной компьютерной и полиграфической техники. Часть распечатанных в Орегоне и в других местах «картин» возвращается на Енисей вместе с посылаемой местным старообрядцам милостыней. Кроме того, монахи иногда дарят их паломникам или обменивают на продукты питания («*Оне мирянам меняют там на чо-то. Ну хто-то привёз сметану, масло, но они подарят картину. Каждый просит, каждому охота*» (слова старообрядки средних лет, США).

Использование цифровых технических средств для копирования и размножения портретов черноризцев говорит о довольно серьезной эволюции ортодоксально настроенной монастырской части часовенных, которые до недавнего времени стремились не принимать в свой быт (и в быт своих последователей) современные технологии.

Показательным примером создания и использования портрета уважаемого скитника является образ отца Григория, годы жизни которого неизвестны. Он был помощником игумена



(«подигуменом») и пользовался большим уважением. Поэтому после его смерти был создан портрет и написан проникновенный мемориальный стих. Подобный портрет мы видели на стене деревенской избы, в которой живут дальние родственники этого подвижника. Показательно также, что крест о. Григория на скитском кладбище окрашен не в голубой цвет (как у остальных монахов и послушников), а в белый, как у усопших игуменов. Это свидетельствует о высокой степени уважения к нему со стороны скитской братии. Вместе с тем его портрета нет среди портретов игуменов в скитском храме. Таким образом, иерархические правила оказывают влияние на характер бытования портрета религиозного деятеля.

Другим примером бытования визуального образа духовного авторитета часовенных старообрядцев можно отнести обнаруженный нами в молельне одной из таежных деревень Тувы реалистично выполненный графический (карандаш) портрет отца Гурия (Григория Ефремовича Федорова). По рассказам старообрядцев, этот известный своими духовными подвигами черноризец был выходцем из этой деревни, жил и трудился в скитах, а несколько лет назад был задран медведем в лесу во время сбора ягоды («Старушки [так называют в скитах девушек] собирали ягоды, а отес Гурий и ишо один оне были ягоду таскать и как провожатые. Два должны обязательно мужчины быть. И он бежал всё, торопился: “Скорей, скорей, айдайте, старушки, скорей”. И вот одна токо взади его шла. И он как открыл, медведь там спал: “Ох, Миша”, — токо сказал. А медведь-то заорал, его задрал, и всё») (слова старообрядки средних лет, США). По версии других информантов, он был задран во время сбора орехов (например, семья пожилых старообрядцев в Красноярском крае нам сообщила это так: «Задрал медведь на орехах. А он предсказывал до этого, что хорошо быть задранным зверем»).

В память об отце Гурии в скиту был нарисован его портрет и сочинен мемориальный стих. Копия портрета позже была привезена в его родную деревню, где ее поместили на боковой стене правой (мужской) части храма после каноническо-иконографических настенных листов, ближе к двери. После разразившихся в местных общинах споров о допущении вывешивания настенных листов в соборе лубочные изображения убрали, а позже убрали и этот портрет, который был перенесен в дом сестры отца Гурия, где занял почетное место.

Подобное явление наблюдалось и в Орегоне. Вначале настенные листы, привезенные из сибирских скитов, развешали в одном из моленных домов, а потом вынуждены были их убрать («Я их перва развешала в своей серкви. Даже ничо. А потом люди не захотели, зароптали: “Чо мы должны на иконы в серкви смотреть, стоять смотреть, а не картины. Мы молимся не на картины, а на иконы”») (слова старообрядки средних лет, США). Однако там портреты духовных лидеров остались на своих местах.

Наряду с фотопортретами основателей Дубчесских скитов отцов Симеона и Антония и графическими изображениями таких уважаемых отцов как о. Григорий и о. Гурий зафиксировано бытование карандашных портретов игуменов скитов: о. Тимофея, о. Лаврентия и о. Михаила. Портрет о. Тимофея висит на внутренней западной стене храма в скиту, который он основал. Рядом с ним висит портрет о. Лаврентия, ставшего игуменом этой обители после него. Портрет о. Лаврентия висит также на западной стене храма в женском скиту, который он окормлял. Более десяти портретов отцов и матушек, в разное время руководивших скитами, составляют своеобразную галерею, развернутую в одном из скитов, и представляют собой визуальный патерик¹.

Как уже отмечалось, многие из них имеют текстовые дополнения, включающие цитаты изображенных, мемориальные фразы и тексты стихов, посвященные их жизни и уходу. Таким образом формируются визуально-текстовые произведения, развивающие жанр визуально-текстовой агиографии, в которых надписи и стихи значительно дополняют визуальный образ, придавая ему хронологический простор и драматическую динамику. Статическое изображе-

¹ Патерик — описание истории церкви через биографии ее духовных авторитетов.



ние религиозного героя обретает в нем свою историю, включающую жизнь, наполненную духовными подвигами и имеющую своим апофеозом уход из нее в жизнь вечную. Именно уход в Царствие небесное стоит в центре внимания старообрядческого поэта, который утверждает праведность жизни настоятеля или наставницы таежных скитов их уходом именно туда, куда должны попадать праведники. Изображенный монах транслируется как идеал, проживший идеальную жизнь (в лишениях, труде и молитве) в идеальном месте (удаленном от грешного мира и его влияния) и согласно христианскому мировоззрению достигший идеальной цели жизни (Царствие небесное). Поэтому в центре произведения — визуальный образ этого идеала при жизни, который обогащен текстологической информацией, развивающей восприятие его причастности к Всевышнему и спасению себя и своих последователей. Это делает его образцом для подражания.

В определенном смысле в этих и других изображениях духовных лидеров часовенных прослеживается развитие традиции бытования лубочного портрета. Потеря в силу утраты священства возможности канонизации благочестивых учителей и — как следствие — невозможность создания их иконных изображений привели к необходимости создания их портретов, сначала лубочных, а потом и реалистичных. На развитие этой традиции оказывала влияние также необходимость ведения родословия своего согласия-церкви¹, исторически развивающегося в экстремальных условиях гонений и скитаний. Поэтому текстовое родословие согласия, включающее в себя агиографию своих авторитетных учителей, рано или поздно должно было получить свою персональную визуализацию. Уже в имперский период появляются упоминавшиеся лубочные портреты старообрядческих вождей. И если в XX и XXI вв. более либеральные старообрядцы-поповцы (в частности, белокриницкие)² перешли к традиции использования и почитания торжественных фотографий своих архиереев, то часовенные беспоповцы пошли путем создания графических портретов. Последние в иерархии визуальных проявлений старообрядческой культуры заняли следующее место после иконы и иллюстрации религиозной книги. Часовенные старообрядцы не случайно дополнили изображение отточенным и признанным текстом духовного стиха, который, с одной стороны, имеет церковно-фольклорные корни, а с другой стороны, является важным способом передачи своей истории и доктрины.

Графический и поэтический образ известного настоятеля скита отца Михаила

Ярким примером этой развивающейся традиции можно считать зафиксированный графический (карандаш) портрет отца Михаила, который сменил отца Антония, бывшего игуменом с начала 1950-х гг. до начала 1970-х гг. Отец Михаил прожил в скитах около семидесяти лет, из них более 40 лет (с начала 1970-х гг. до своего ухода в ноябре 2016 г.) руководил жизнью обители и был очень авторитетным духовным лидером.

Интересно, что перед разорением скитов в 1951 г.³ отцу Симеону «пришло извещение от Бога», и он отца Михаила, тогда еще ненакрытого⁴ подростка лет 15–17, и еще одного юношу успел отправить в лес, указав направление, и тем самым их спас. Вот как одна из наших информанток (староверка средних лет, США) передает со слов отца Михаила чудесное явление, которое с ними там произошло: «А оне костёр зажгли и глядят — идёт армия к имя. Оне стали молитву творить и к лесинам (деревьям. — А. К., Т. М.) встали, и солдаты возле их мимо прои-

¹ Описание преемственности игуменов и других духовных авторитетов, играющее важную роль в исторической памяти старообрядцев часовенного согласия, которые, как и другие старообрядцы, воспринимают своё согласие как церковь.

² Старообрядцы, признающие священство и имеющие свою церковную иерархию.

³ Совершённая в 1951 г. операция властей, направленная на арест и вывоз монахов и послушников скитов.

⁴ Послушник до совершения над ним «накрытия» — обряда пострижения в монахи.



ли, как их не видали, а костёр горел». На поясном портрете, созданном, по нашим сведениям, при жизни отца Михаила («Они смотрели на отца Михаила и рисовали» (как сказала пожилая старообрядка, США), он изображен в иноческом облачении (мантия и камилавка) и с лестницей¹ в руке. В нижней части портрета приведен следующий текст — «Отчины слова: Надо просить Бога, просить и не оставит. Не сможет оставить». Малый вариант такого портрета зафиксирован нами на правой стене молельни одной из старообрядческих деревень Среднего Енисея, где он висит вместе с фотографическими портретами отцов Симеона и Антония.

К обороту картины подклеен листок с текстом мемориального духовного стиха, посвященного уходу и памяти отца Михаила, который, без сомнения, был уважаем и любим монахами и послушниками. Об этом свидетельствует и почтительное обращение к нему (отче, отец, отцем отцов, пустынный пастырь, пастырь верный) и признание большой его заслуги в воспитании в христианском духе молодых староверов (Ты наставлял нас на спасенье, нас, молодых, вере учил, пример нам показал смиренья и о прощеньи говорил). Называется и примерное число иноков и послушников, живущих в скитах (имел ты тысячу овец), на которых распространялось непосредственное влияние этого подвижника.

Текст памятного стиха начинается с указания конкретного времени года (Рассвет зарю загорался, немного снега на земле, месяц ноябрь уж начинался). Далее следует описание предсмертного состояния отца Михаила (Он есть не смог три дня до смерти, вода уж тоже не пошла) и приводится дата его смерти (шестое ноября, в вечерню, оставил отче свой народ).

Очень энергично звучит концовка. Это обращение к отцу Михаилу с просьбой, чтобы тот помолился об иноках перед Господом (Так помолись о нас ты, отче, чтобы грехи нам Бог простил; Поддай своею нам молитвой силу в борьбе и на врагов идти смело в любую битву, чтоб не лишил нас Бог венцов).

Представляют интерес некоторые лингвистические наблюдения. Текст духовного стиха, как ему и положено, изобилует церковной лексикой: *братия* — собир. — 'монахи одного монастыря', *вечерня* — 'богослужение суточного круга, совершаемое вечером' (*вечерню братия молилась*), *грех* — 'нарушение действием, словом или мыслью данного Богом нравственного закона, религиозно-нравственных правил, заповедей', *сирый* — 'осиротевший' (*и вот оставил ты нас сирых, нам по грехам это дано*), *чадо* — 'дети' (в Бога, *чадо, верь*) и др.

Особенностью стилистики данного духовного стиха является то, что хотя он передается буквами церковнославянского алфавита и в тексте наблюдаются отдельные просодические знаки, он отражает живую разговорную русскую речь, в которой прослеживаются диалектные черты. Автор стиха уже не владеет в полной мере строгими церковнославянскими нормами. Например, наблюдается смешение церковнославянской огласовки и разговорной. С одной стороны, мы наблюдаем отсутствие перехода [e] в [ʼo] после мягкого согласного, что было свойственно церковнославянскому языку (*недугом угнет[e]нный, зар[e]ю*), с другой стороны, на месте [e] слышим [ʼo] (*заботой подавл[ʼo]нный*), что характерно уже для разговорной речи.

Из диалектных особенностей можно назвать употребление [e] на месте [э]: в [e] *тот раз, [e] то дано*. Диалектные особенности стиха проявляются также в употреблении глагола *щиметь* 'ныть, болеть (о сердце, груди и т.п.); щемить' (*что-то щимет на душе*), наречия смело с наконечным ударением (*идти смело в любую битву*), в использовании в качестве приглашения или побуждения идти куда-л. междометия *айда* («Ну, — *айда*, — ты промолвил сквозь хрип, клокочущий в груди») и др.

Прошло совсем немного времени, как упокоился отец Михаил, а в скитах уже появилась литература, посвященная его жизни и смерти («Сколь книг про его уже понаписали: евонно Житье, евонны рассказы, кому чо говорил. Просто удивительно!»).

¹ Старообрядческие глубоко символические четки.



Духовный стих, посвященный отцу Михаилу

Рассвет зарею загорался
 Немного снега на земле
 Месяц ноябрь начинался
 Но что-то щимет на душе
 Вот снова отче плохо, слышим
 Он мучится какой уж год
 Но в этот раз труднее дышит
 И виден уж конца подход
 Он есть не смог три дня до смерти
 Вода уж тоже не пошла
 Как тяжело слышать нам поверьте
 Но весть ужасная пришла
 Вечерню братия молились
 Был слышен плавный хор певцов
 Когда смиренно покадили
 На путь отца, отцем отцов
 Плач неутешный, плачи верный
 Рыдание утробу рвет
 Шестое ноября в вечерню
 Оставил отче свой народ
 Закрыв глаза, угас светильник
 Закрылось солнышко от нас
 Лишь только крест, и холм могильный
 Мы посещаем каждый раз
 Не скажешь отче больше слова
 Закрыв уста свои теперь,
 А нам так требуется снова
 Услышать «В Бога чадо верь»
 Ты наставлял нас на спасенье
 Нас молодых вере учил
 Пример нам показал смиренья
 И о прощеньи говорил

Зайдя к тебе с любой тревогой
 Как чешуя спадет печаль
 И ясно видется дорога
 И с легкостью шагаешь в даль
 Пустынный пастырь, пастырь верный
 Имел ты тысячу овец
 И хоть недугом угнетённый
 О нас болел ты как отец
 Последний раз благославляя
 Просил нас веру сохранить
 На путь спасенья наставляя
 Нас о себе просил молить
 Тяжелой думой утомленный
 Ты не за долго до конца
 О нас заботой подавленный
 Ночью призвал к себе отца
 Ну «Айдаге» — ты промолвил
 Сквозь хрип клопочущий в груди
 И с Богом только оставайтесь
 А мне пора уже пойти
 И вот оставил нас ты сирых
 Нам по грехам это дано
 Телом ушел ты на могилы
 Душа-ж взлетела высоко
 Так помолись о нас ты отче
 Чтобы грехи нам Бог простил
 Мы грешны и унылы очень
 Нас просим духом посети
 Подай своею нам молитвой
 Силу в борьбе и на врагов
 Идти смело в любую битву
 Чтоб не лишил нас Бог венцов.



Таким образом, портрет в комплексе с мемориальным стихом является законченным произведением, представляющим собой очень интересный пример визуально-текстовой агиографии современных старообрядцев часовенного согласия.

Заключение

Показательны локусы, в рамках которых подобный портрет, выполненный в реалистичном стиле и содержащий изображение духовного лидера, реализуется в быту современных часовенных старообрядцев. В частности, зафиксировано бытование в скитах (как в составе галереи, выполняющей функции визуального патерика, так и по отдельности, в том числе на внутренней западной стороне храма), в деревенской молельне (на боковой правой или левой стене в зависимости от пола изображенного), в жилом доме (около красного угла и у изголовья кровати). В любом случае подобное произведение ассоциируется со священным и занимает довольно почетное место, показывающее уровень его почитания. Его помещают возле икон, что позволяет рассматривать этот феномен как дополнительную коммуникацию не только с последователями своего согласия, но и с сакральным, изображенным на иконах.

Подобное обращение к образам и биографиям ключевых персонажей истории согласия подчеркивает и их роль как недавних продолжателей живой традиции стояния за веру, а также характер складывания своей системы авторитетов, как преемственной иерархии личностей, на которых предлагается равняться. И если в литературе часовенных эту функцию выполняют «Родословие часовенного согласия» (Духовная литература ... , 1999: 65–96), «Урало-Сибирский патерик» (там же: 97–158) и некоторые другие произведения, то подобный портретный ряд является их иллюстративным развитием, которое, иконографируя исторические персоналии, вводит их в визуальное измерение культуры старообрядцев. Обогащение портретного образа текстом ключевых фраз и особенно мемориальных духовных стихов превращает его в информативное и драматическое визуально-текстовое агиографическое произведение. В итоге, художественная визуализация агиографической традиции, умноженная смыслами сопутствующих текстов, становится важнейшей частью реконструкции, сохранения и трансляции исторической памяти согласия-церкви.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Быкова, Е. В., Костров, А. В. (2018) «Игра пространства» в современном старообрядческом лубке // Научные труды. Вып. 44. январь-март 2018. Проблемы развития отечественного искусства / науч. ред. В. А. Леньшин. СПб.: б./и. 235 с. С. 174–185.

Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. (1999) / под ред. Н. Н. Покровского. Новосибирск : Сибирский хронограф. 799 с.

Журавель, О. Д. (2012) Литературное творчество старообрядцев XVIII — начала XXI в.: темы, проблемы, поэтика. Новосибирск: Издательство СО РАН. 442 с.

Зольникова, Н. Д. (1996) Человек и вселенная в сочинениях главы сибирского старообрядческого монастыря о. Симеона // Гуманитарные науки в Сибири. Отечественная история. № 2. С. 50–54.

Иткина, Е. И. (1992) Русский рисованный лубок XVIII — начала XX века. М. : Исторический музей. 256 с.

Казанцева, Т. Г. (2011) Староверы-часовенные Нижнего Енисея: бытовой уклад, литургическая практика, духовно-певческая культура (по материалам полевых исследований) // Материалы X Международной научной конференции «Старообрядчество: история, культура, современность» / отв. редактор В. И. Осипов. М. : б. и. Т. I. 347 с. С. 325–338.



Костров, А. В. (2018) Историзм в современном настенном листе старообрядцев часовенного согласия // REOSIAHAG. Institute for Russian and Altaic Studies, Chungbuk National University. № 17. P. 229–262.

Костров, А. В., Быкова, Е. В. (2016) «Две дороги — Два пути»: мировоззрение староверов-часовенных в лубочных художественных образах // Res Humanitariae. Vol. 20. Ed. by Rimantas Balsys. Klaipeda University Publishers. С. 58–67.

Маслова, Н. В. (2015) Старообрядческий лубок как наглядная полемика и назидание в вере // Культурное наследие России. № 2. С. 39–45.

Плаксина, Н. Е. (2016) Старообрядческий рисованный лубок на Нижней Печоре: к вопросу о происхождении и бытовании // Декоративное искусство и предметно-пространственная среда. Вестник МГХПА. № 4. С. 235–248.

Покровский, Н. Н. (2005) Путешествие за редкими книгами. Новосибирск : Сова. 344 с.

Покровский, Н. Н., Зольникова, Н. Д. (2002) Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М. : Памятники исторической мысли. 471 с.

Татаринцева, М. П., Стороженко, А. А. (2015) Старообрядцы Тувы: ретроспектива и современность. Saarbrücken : Lambert Academic Publishing. 137 с.

Дата поступления: 15.11.2018 г.

REFERENCES

Bykova, E. V., Kostrov, A. V. (2018) «Igra prostranstva» v sovremennom staroobriadcheskom lubke ["The game of space" in the modern Old Believers lubok]. In: *Nauchnye trudy. Vol. 44. January — Mars 2018. Problemy razvitiia otechestvennogo iskusstva* / ed. by V. A. Leniashin. St. Petersburg, s. n. 235 p. Pp. 174–185. (In Russ.).

Dukhovnaia literatura staroverov Vostoka Rossii XVIII–XX vv. [Spiritual literature of Old Believers of the East of Russia in 18th — 20th centuries] (1999) / ed. by N. N. Pokrovskii. Novosibirsk, Sibirskii khronograf. 799 p. (In Russ.).

Zhuravel', O. D. (2012) *Literaturnoe tvorchestvo staroobriadtsev XVIII — nachala XXI v.: temy, problemy, poetika [The literary work of Old Believers from the 18th to early 21st century: issues, problems, poetics]*. Novosibirsk, SO RAN Publ. 442 p. (In Russ.).

Zol'nikova, N. D. (1996) Cheloveki v selennaia v sochineniiakh glavysibirskogostarobriadcheskogo monastyria o. Simeona [Man and the universe in the writings of Fr. Simeon, head of a Siberian Old Belief monastery]. *Gumanitarnye nauki v Sibiri. Otechestvennaia istoriia*, no. 2, pp. 50–54. (In Russ.).

Itkina, E. I. (1992) *Russkii risovannyi lubok XVIII — nachala XX veka [Russian cheap popular print of 18th — early 20th centuries]*. Moscow, Istoricheskii muzei. 256 p. (In Russ.).

Kazantseva, T. G. (2011) Starovery-chasovennye Nizhnego Eniseia: bytovoi ukhad, liturgicheskaiia praktika, dukhovno-pevcheskaia kul'tura (po materialam polevykh issledovaniia) [Chasovennye Old Believers of the Lower Yenisei: household style, liturgical practice, church singing culture: from the materials of field research]. In: *Materialy X Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii «Staroobriadchestvo: istoriia, kul'tura, sovremennost'» [Materials of 10th international research conference "Old Belief: history, culture, modernity"]* / ed. by V. I. Osipov. Moscow, s. n. Vol. I. 347 p. Pp. 325–338. (In Russ.).

Kostrov, A. V. (2018) Istorizm v sovremennom nastennom liste staroobriadtsev chasovennogo soglasiia [Historicism in the modern wall sheets of Old Believers of Chasovennye creed]. *REOSIAHAG. Institute for Russian and Altaic Studies, Chungbuk National University*, no. 17, pp. 229–262. (In Russ.).

Kostrov, A. V. and Bykova, E. V. (2016) «Dve dorogi — Dva puti»: mirovozzrenie staroverov-chasovennykh v lubochnykh khudozhestvennykh obrazakh ["Two roads — Two ways": the world



picture of the Chasovennye Old Believers in the popular broadsides]. *Res Humanitariae*, vol. 20. Ed. by Rimantas Balsys. Klaipeda University Publishers. Pp. 58–67. (In Russ.).

Maslova, N. V. (2015) Staroobriadcheskii lubok kak nagliadnaia polemika i nazidanie v vere [Old Believers' lubok (broadside) as a visual controversy and edification in the faith]. *Kul'turnoe nasledie Rossii*, no. 2, pp. 39–45. (In Russ.).

Plaksina, N. E. (2016) Staroobriadcheskii risovannyi lubok na Nizhnei Pechore: k voprosu o proiskhozhdenii i bytovanii [Old believer hand-drawn lubok of the Lower Pechora: its origin and use]. *Dekorativnoe iskusstvo i predmetno-prostranstvennaia sreda, Vestnik MGKhPA*, no. 4, pp. 235-248. (In Russ.).

Pokrovskii, N. N. (2005) *Puteshestvie za redkimi knigami [A Journey for rare books]*. Novosibirsk, Sova. 344 p. (In Russ.).

Pokrovskii, N. N. and Zol'nikova, N. D. (2002) *Starovery-chasovennye na vostoke Rossii v XVIII-XX vv.: Problemy tvorchestva i obshchestvennogo soznaniia [Chasovennye Old Believers-chapels in the East of Russia from the 18th to 20th century: problems of creativity and public consciousness]*. Moscow, Pamiatniki istoricheskoi mysli. 471 p. (In Russ.).

Tatarintseva, M. P. and Storozhenko, A. A. (2015) *Staroobriadtsy Tuvy: retrospektiva i sovremennost' [The old believers of Tuva: a retrospective and modern view]*. Saarbrücken, Lambert Academic Publishing. 137 p. (In Russ.).

Submission date: 15.11.2018.

DOI: 10.25178/nit.2019.1.8

Фольклор старообрядцев таежных деревень Верховья Енисея в репертуаре детского ансамбля «Октай»*

Маргарита П. Татаринцева

Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований,
Российская Федерация



В статье рассматривается та часть репертуара детского фольклорно-этнографического ансамбля «Октай» (Тува), которая воссоздает фольклор старообрядцев Верховья Енисея, в частности духовную музыку. Автор опирается на материалы своего общения с руководителем ансамбля, на личные наблюдения, на публикации об ансамбле.

Духовные песнопения и духовные стихи у массового слушателя — не самый популярный жанр, для их восприятия требуется особый настрой, особая подготовка. Тем не менее этот жанр постоянно присутствует в репертуаре ансамбля. Это одна из задач коллектива — освоение подлинной русской народной певческой культуры и местных фольклорных традиций, в частности.

С начала существования фольклорного ансамбля коллектив выезжает каждое лето в таежные деревни верховья Малого Енисея на отдых, оздоровление, для знакомства с бытом старообрядцев и для записи фольклора. На сегодня репертуар «Октай» включает около 200 духовных стихов, значительная часть записана у местных старообрядцев самими октаевцами, а также фольклористами Г. О. Туденовым, С. Е. Никитиной и автором этой статьи.

Стало хорошей традицией выступления детей с концертами перед староверами Эржея и Сизима. Это влияет на молодежь староверческих деревень. У девушек стали появляться современные стихарники — тетради или альбомы с записями стихов.

В целом, опыт ансамбля «Октай», его деятельность по возрождению угасающей традиции пения духовных стихов в среде верхнеенисейских староверов представляет для фольклористов и культурологов большой интерес.

Ключевые слова: Тува; Енисей; старообрядцы; русский фольклор; духовные стихи; фольклорный ансамбль; Октай

* Подготовлено при поддержке РФФИ (проект «Енисейский меридиан» старообрядчества: сохранение и развитие традиции в условиях таежных скитов и деревень», грант № 18-09-00723).



Для цитирования:

Татаринцева М. П. Фольклор старообрядцев таежных деревень Верховья Енисея в репертуаре детского ансамбля "Октай" [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/832> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.1.8



Татаринцева Маргарита Петровна — кандидат филологических, ведущий научный сотрудник сектора культуры Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований. Адрес: 667000, Россия, г. Кызыл, ул. Кочетова, д. 4. Тел.: +7 (394-22) 2-39-36. Эл. адрес: margotatar@mail.ru ORCID: 0000-0002-2118-1926

Tatarintseva Margarita Petrovna, Candidate of History, Principal research fellow, Sector of culture, Tuva Institute for the Humanities and Applied Socioeconomic Studies. Postal address: 4 Kochetov St., 667000 Kyzyl, Russian Federation. Tel.: +7 (394-22) 2-39-36. Email: margotatar@mai.ru



The folklore of the Old Believers from the taiga villages of the Upper Yenisei in the repertoire of children's ensemble *Oktai**

Margarita P. Tatarintseva

*Tuvan Institute for the humanities and applied socio-economic studies,
Russian Federation*

The article explores a part of the repertoire of children's folklore and ethnographic ensemble "Oktai" (Tuva), which recreates the folklore of the Old Believers of the upper Yenisei, in particular their spiritual music. The article is based on the communications the author had with the leader of the ensemble, as well as on personal observations and existing publications about the ensemble.

Spiritual chants and spiritual poems are not the most popular genre among the mass audience, since their perception requires a particular attitude and special preparation. Nevertheless, this genre is constantly present in the repertoire of the ensemble. One of the aims of the collective is to master both genuine Russian folk singing culture, in general, and specific local folklore traditions.

From its very start, the ensemble has been coming to the taiga villages of the upper Small Yenisei every summer for rest and recovery, as well as to experience the life of the Old Believers and record their folklore. Today the repertoire of "Oktai" includes about 200 spiritual verses, a lot of them are recorded from local Old Believers by members of "Oktai", folklorists G. O. Tudenov, S. E. Nikitina, and the author of this article.

It has become a good tradition for the children to give summer performances for the Old Believers of villages Erzhey and Sizim. Under the impact of these concerts, Old Believer girls started to make up modern versions of the stikharniki – notebooks or albums filled with poems.

On the whole, the experience of the "Oktai" ensemble, its activity to give new life to the fading tradition of singing spiritual verses among the Old Believers of the upper Yenisei is of great interest to both folklorists and scholars of culture.

Keywords: Tuva; Yenisei; Old Believers; Russian folklore; spiritual verses; folklore ensemble; Oktai

* Supported by RFBR, project no18-09-00723 "The Yenisei Meridian" of the old believers: the preservation and development of traditions in taiga monasteries and villages.



For citation:

Tatarintseva M. P. The folklore of the Old Believers from the taiga villages of the Upper Yenisei in the repertoire of children's ensemble Oktai. *The New Research of Tuva*, 2019, no. 1 [on-line] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/832> (accessed: ...). DOI: 10.25178/nit.2019.1.8

Введение

Детский фольклорно-этнографический ансамбль «Октай» (Тува) существует уже почти тридцать лет (создан в 1990 г.). Он хорошо известен в республике и за ее пределами, участвовал во множестве конкурсов, смотров и фестивалей, неоднократно выступал за границей. Рождение ансамбля оказалось связанным с той волной «фольклорного ренессанса», движения, которое охватило Россию и СССР, начиная с 1960–1970-х годов и продолжилось позже. Ревнители подлинно народного, аутентичного исполнения фольклора стали создавать фольклорные и фольклорно-этнографические ансамбли, которые зачастую сочетали исполнительскую деятельность с собиранием и изучением фольклора на местах, с тем, чтобы творчество сделать идентичным его образцам, которые можно найти у исполнителей — жителей деревень российской глубинки, где традиционный стиль исполнительства еще сохранялся. Фольклорные произведения всегда существовали в этнографическом контексте и в современных условиях этот контекст нужно было воссоздать. Во вновь создаваемых ансамблях наблюдался интерес к духовной музыке, в частности, в их репертуар стали входить и духовные стихи, жанр, уже редко встречавшийся в живом бытовании, но, тем не менее, не исчезнувший совсем.



Продemonстрируем это на примере ансамбля «Октай», каждое выступление которого включает самые разнообразные жанры певческого фольклора русского народа — от полузабытых духовных стихов до протяжных и веселых задорных песен — игровых и плясовых — с дудками, трещотками, пищалками, жужжалками, свистульками... При этом этнографическая идентичность группы подчеркивается традиционными костюмами юных артистов, характерной народной пластикой движений, включением народных игр в массовые празднества, в том числе и хоровод, общим влиянием их выступлений — талантливых, увлеченных, задорных — на слушателей, в том числе на подрастающее поколение.

В настоящей статье я не имею возможности охарактеризовать весь разнообразный репертуар детского ансамбля, а подробнее остановлюсь на духовной музыке, а больше всего на духовных стихах, еще бытующих в среде староверов Верховья Енисея, но встречающихся все реже. Об этой стороне исполнительского мастерства «Октая» имеются отдельные высказывания и суждения компетентных профессионалов, фольклористов и музыковедов, которые я постараюсь воспроизвести, а также отзывы обычных слушателей — любителей и ценителей этого жанра. Основная часть фактов о конкретных событиях тридцатилетней истории «Октая», формировании его репертуара излагались руководителем ансамбля в личных беседах со мной, автором этой статьи, в телефонных разговорах и электронной переписке. Конечно, активно использовался метод личного наблюдения.

Существует довольно обширная газетно-журнальная библиография о творчестве и концертной деятельности ансамбля, и некоторые отклики приведены в этой статье, в целом же газетные выступления не носят аналитического характера, они, в основном, информационны и хвалебны. И в подаче материала, и манере изложения они мало чем отличаются друг от друга, хотя за тридцать лет их накопилось столько, что можно было бы составить отдельную книгу.

Духовные песнопения и духовные стихи у массового слушателя — не самый популярный жанр, для их восприятия требуется особый настрой, особая подготовка, некоторые знания библейских и евангельских историй, что не представляет особой сложности в староверческой аудитории, даже детской, поскольку их семейное воспитание в основном знакомит детей с религиозной литературой, библейскими сюжетами и притчами, но такое восприятие не всегда достижимо в рамках обычного концерта для массовой публики. Тем не менее этот жанр постоянно присутствует в репертуаре детского ансамбля, в этом отношении его руководитель Н. В. Пономарева с самого начала занимает четкую принципиальную позицию.

Духовные стихи в таежных деревнях Малого Енисея в 1970–1990 годы записывали фольклористы Г. О. Туденов, С. Е. Никитина, автор этой статьи и сама Н. В. Пономарева с детьми из ансамбля. Эти записи хранятся либо в Научном архиве Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований (ТИГПИ), либо в личных архивах собирателей, которые, кстати, охотно делятся своими записями с «Октаем» (например, С. Е. Никитина и автор этих строк).

К духовной музыке, в том числе и богослужбной, а также духовным стихам «Октай» всегда испытывал большой интерес. Духовная музыка обычно исполнялась во время религиозных церковных праздников, служб, в которых самое непосредственное участие принимали рядовые верующие. А духовные стихи, отвечая мировоззренческим взглядам старообрядцев, были всегда известны и востребованы в их среде. Музыковед Е. К. Карелина пишет: «"Октай" выделяется среди других фольклорных коллективов своеобразной "старообрядческой" манерой исполнения, очень органичной, напроць лишенной театральности» (Карелина, 2009: 104).

В качестве показательного примера успешного освоения этого жанра достаточно напомнить, что высокопрофессиональное исполнение в конкурсной программе фестиваля «Вечер малых городов России» в Царском Селе (Санкт-Петербург, 1995 г.) выгодно выделило «Октай» среди других исполнителей. Тогда ансамбль из Тувы в количестве всего восьми детей поразил членов жюри, состоявшего из ведущих фольклористов Москвы и Санкт-Петербурга, не только подбором материала, но и высоким певческим мастерством.

После выступления ансамбля в Москве на конференции «Русская церковная музыка Средневековья» в 1995 г. дирекция центрального музея древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева вручила ансамблю благодарственную грамоту, в которой говорится: «Дирекция благодарит ансамбль “Октай” под руководством Н. В. Пономаревой за прекрасное выступление на открытии конференции Русская церковная музыка Средневековья», а также на открытии выставки “Крит. Восточное Средиземноморье и Россия в XVII в.”. Ансамбль своим творчеством вносит неоценимый вклад в изучение традиций старообрядцев верхнего Енисея и в целом в изучение народной культуры». Документ подписан директором музея Г. В. Поповым.

Особую манеру пения «Октая» с элементами архаики выделил и петербургский «Коммерсантъ» в 1996 г. во время выступления ансамбля на конференции «Церковно-певческая культура православного мира». В статье говорилось: «После мужских хоров (вспомним, что женщины были допущены на клирос лишь в конце XIX века) на сцене появился Детский фольклорный старообрядческий хор “Октай” из Кызыла. Тропарь “Христос воскрес” был исполнен в народной манере (подлинные костюмы, открытый звук, неканонический текст) с оттенком фанатической убежденности, и так было воссоздано сохраненное лишь старообрядцами церковное пение» (Православный ..., 1996: Электр. ресурс).

Газетные отклики, освещавшие конкурсы духовной музыки, проходившие в Москве и Санкт-Петербурге, в которых наряду со взрослыми коллективами исполнителей, а порой и профессионалами, принимал участие и «Октай», единодушно отмечали высокие достоинства исполнения столь сложных произведений юными певцами, которые были удостоены почетных наград.

Надо сказать, что после выступлений в Новосибирске, Москве и Санкт-Петербурге «Октай» получил предложения сделать записи духовной музыки верхнеенисейских старообрядцев на аудиокассеты и диски¹.



*Фото 1. Выступление на таежной поляне. Фото из архива Н. В. Пономаревой.
Photo 1. A concert on a glade in the taiga. Photo from N.V. Ponomaryova's archive.*

¹ На сегодня у ансамбля записаны два диска и одна аудиокассета.



Фольклор староверов Верховьев Енисея

Одной из своих задач ансамбль ставил освоение подлинной русской народной певческой культуры вообще и местных фольклорных традиций, в частности. Ранее мне уже приходилось писать о русском фольклоре в Туве и фольклоре местных старообрядцев, о духовных стихах (Татаринцева, 1993, 2006, 2017). приведу некоторые собственные наблюдения и выводы, касающиеся этой темы.

В Туве наибольшая сохранность традиций и русской народной культуры в целом, духовной и бытовой, наблюдается в среде староверов, компактно проживающих в таежных поселениях верховья Каа-Хема-Малого Енисея (далее — Верховье): в деревнях Сизим, Эржей, Ужеп, Бельбей и в других совсем уже небольших населенных пунктах. В течение века в таежной глуши Верховья действовали скиты-монастыри, насельники которых в непрерывных молитвах, трудах и монашеской аскезе видели средство спасения души. Скиты оказывали сильное консолидирующее влияние на жителей окрестных деревень по сохранению крепости старой веры и связанных с нею строгих традиций. Современные исследователи старообрядчества считают старообрядцев Верховья «ортодоксальными» (Костров, Пригарин, 2018: 45), так как в их среде лучше, чем в других местах расселения старообрядцев нашей страны сохранились патриархальные устои жизни в семье, быту, строго соблюдаются многочисленные религиозные запреты и ограничения, связанные со стремлением сохранить «свой» мир и не поддаваться искушениям мира «еретиков» — падшего, «чужого», от которого они когда-то решили удалиться, выбрав для жительства эти удаленные и труднодоступные места.

Русское крестьянское население появилось в Туве немногим более века, в основном это были выходцы из соседних с Урянхаем (тогда так называлась Тува) сибирских губерний и Алтая, которые когда-то переселились в Сибирь из Европейской России. В Туву их манили природные богатства края и обилие пригодных для земледелия свободных земель. Примерно третью часть переселенцев составляли старообрядцы, которых, кроме уже названных причин для переселения, привлекала возможность свободно исповедовать старую веру, за которую в России они подвергались гонениям со стороны государства и официальной церкви.

В целом русские переселенцы, по происхождению имеющие корни в разных областях Сибири и Европейской России, на территории Тувы оказались носителями разных культурных и фольклорных традиций, поэтому в одной большой деревне можно было наблюдать мозаичную фольклорную картину — услышать и старинные русские, и сибирские, и украинские песни. Единые песенные традиции за такой короткий исторический срок сформироваться в русских деревнях Тувы просто не успели.

Старообрядцы часовенного согласия, с течением времени компактно поселившиеся в верховье Малого Енисея, представляют собой закрытое для посторонних религиозное сообщество. Их сакральная и обыденная жизнь отличается многими запретами и ограничениями. Фольклор здесь также имеет свою специфику: большинство праздничных развлекательных и увеселительных его жанров считаются греховными, потому что для строго исполняющих все предписания устава староверов праздник — это время молить и отдыха. А обычные мирские песни, частушки бытуют в «усеченном» виде, т. е. звучат редко. Не держат староверы в доме и музыкальных инструментов. «Старообрядческий Бог боится шума», — с иронией когда-то писал П. Маслов, посетивший край с целью переписи населения в конце 20-х годов XX века (Маслов, 1933: 129).

Но духовные стихи разрешалось петь даже во время поста. Правда, в более ранние времена, когда в местных монастырях было немало молодых скитниц, по воспоминаниям, строгий наставник накладывал епитимью на инокинь за то, что смотрелись в зеркало, пели духовные стихи в пост...

По воспоминаниям людей старшего поколения, раньше также старообрядцы детей учили читать по церковным книгам на старославянском языке, а вместо колыбельных песен мла-



Фото 2. Читаем «Октай». Фото из архива Н. В. Пономаревой.
Photo 2. Reading the Oktai. Photo from N.V. Ponomaryova's archive.

денцу пели духовные стихи. Они-то и сохранились лучше, чем у кого-либо, именно в среде старообрядцев как более востребованные, отвечающие их духовным запросам и дающие возможность выразить свое отношение ко всему происходящему в мире. Это органическая часть их духовной культуры. Стилистически, жанрово духовные стихи неоднородны и довольно разнообразны, широк и тематический спектр этих произведений — эсхатологические (о близком конце света), библейские, исторические, о подвижниках веры, лироэпические, лирические, покаянные... Герой лирических, покаянных духовных стихов — человек глубоко верующий, страдающий, осознающий несправедность суетного мира и собственную греховность, озабоченный спасением души, которой после смерти суждено предстать перед Страшным судом.

Мелодию духовного стиха исполнители воспроизводят по памяти, а текст могут читать по записи — многие стихи очень длинные, хотя самые популяр-

ные стихи поются наизусть, подобно обычным народным песням.

Морально-ценностные приоритеты воспитанных на религиозной литературе старообрядцев соответствуют идеям, заложенным в духовных стихах — это забота о спасении души, кратковременность земной жизни и взгляд на нее как на подготовительный этап к жизни вечной, идеи нравственной ответственности человека перед Богом за земную жизнь и др. В целом для текстов духовных стихов характерен «фольклорный примитивизм», безыскусность и искренность. Конечно, на содержание духовных стихов повлияла религиозная литература, имеющая широкое распространение в среде староверов, а на манеру исполнения — церковные песнопения. Поэтому фольклористы определяют двойственную природу жанра духовных стихов как устно-письменную.

Обращает на себя внимание то, как староверы, исполняя или слушая духовные стихи, актуализируют и лично воспринимают их тематику, непосредственно соотносят их содержание с событиями и переживаниями сегодняшнего дня. Свойство культуры старообрядцев — соотносить проблемы текущего времени с Ветхим Заветом, другими авторитетными сочинениями для лучшего их понимания и правильного разрешения не раз отмечалось исследователями, например, Н. Покровским (Покровский, 1984: 16–17). В определенной степени это свойство — актуализация религиозного или фольклорно-притчевого текста — распространяется и на духовные стихи. В них старообрядцы как бы моделируют мир в соответствии



со своим мировоззрением, это их способ переживания мира. Зачастую не ощущается даже той дистанционности, которая обычно бывает при исполнении традиционного фольклора: исполнители и слушатели воспринимают и библейских персонажей, и лирических героев как реально существующих людей. Тем и объясняется востребованность и лучшая сохранность этого жанра в этом социуме.

Духовные стихи «переводят религиозные идеи на язык народных представлений и эмоций», — считает известный исследователь этого жанра С. Е. Никитина, также записывавшая их в Туве (Никитина, 1994b: 33–34). Именно ей исполнители духовных стихов в деревнях верховья Малого Енисея говорили, что стихи нужно петь «важно и умильно» (Никитина, 1994a: 11).

С такими особенностями бытования фольклора столкнулись руководители и участники ансамбля, делая попытки записать и включить в свой репертуар местный фольклор старообрядцев.

«Октай» и фольклор староверов Верховья

Руководители ансамбля решили изучить старинную культуру местного населения, духовную и бытовую, собрать фольклор этих мест и по возможности активно использовать его в репертуаре ансамбля. Н. В. Пономарева, с которой мне много приходилось общаться в процессе написания этой статьи, считает так:

«Для того, чтобы называться фольклорным, да еще и этнографическим, коллектив должен работать с аутентичным фольклором, а так как мне вместе с детьми первого состава (с 1990-е гг. — М. Т.) посчастливилось застать в живых и записать последних исполнителей духовных стихов местной традиции, то сам Бог велел заниматься этим жанром».

Интересна и показательна история названия детского фольклорно-этнографического ансамбля. Как вспоминает Н. В. Пономарева, в одном доме старообрядцев участники ансамбля увидели старинную книгу религиозных песнопений в кожаном переплете с крюками вместо нот — ведь старообрядцы являются носителями традиций древнерусского певческого искусства — знаменного распева. Называлась она «Октай» — так именуется местными старообрядцами книга с греческим названием «Октоих» (от греч *ὀκτώ* — восемь, и *ἦχος* — голос, т. е. осьмогласник, восьмигласный). А так как с начала своего существования ансамбль был ориентирован на сбор фольклора местного русского населения, усвоение его манеры пения, название старинной певческой книги старообрядцев сочли символическим, благозвучным и подходящим для фольклорно-этнографического коллектива.

Н. В. Пономарева и педагоги строят свою работу так, чтобы для детей, которые приходят к ним с 6–7 лет, фольклорное пространство народной культуры расширялось постепенно по мере их роста. Занимаясь в ансамбле, дети учатся играть на народных инструментах, самостоятельно изготавливать традиционные русские игрушки, осваивают пляски и типичную народную пластику движений, получают представление о традиционном русском костюме и т. д. Во время летнего отдыха в Эржее они знакомятся с хозяйственно-бытовой жизнью детей староверов — учатся копать картошку, поить коней и др.

Даже обширный подвал — место постоянного обитания октаевцев — стилизован под крестьянскую горницу. Здесь стоят деревянные лавки, сундуки, самовар, прялка, расстелены самотканые дорожки. Прочее убранство помещения сильно отличается от современной городской квартиры.

Малыши в самом начале осваивают простейшие танцевальные движения, пластику народного жеста. Для развития дикции, свободной артикуляции голосового аппарата в работе с младшим составом педагогами активно используются игровые элементы. Например, скороговорки, развивающие правильное произношение звука «р», шипящих, свистящих согласных, скорость и чистоту произношения и т. д. Сначала медленно, а потом все быстрее дети про-



Фото 3. Духовные стихи исполняются «важно и умирно» в сопровождении колесной лиры. Фото из архива Н. В. Пономаревой.
 Photo 3. Spiritual verse is sung in a «solemn and touching» manner, accompanied by the sound of the wheel lyre.
 Photo from N. V. Ponomaryova's archive

говаривают их. Дети идут сюда совершенно добровольно, потому что занятия эти не только полезны, но и интересны.

С учетом возможностей для детей младшего возраста проводятся распевки, специальные упражнения для овладения народной манерой пения, умения подстраиваться «на слух». Отметим, что все музыкальное обучение в ансамбле идет не по нотам, а «на слух», т. е. основано на подражании манере умелых исполнителей, как это всегда было в народном быту. Вот как об этом пишет доктор искусствоведения, музыковед Е. К. Карелина: «Творческая деятельность “Октя” имеет свои специфические особенности, которые характерны именно для фольклора как культуры устной традиции. Вначале записывают или запоминают то, что поют бабушки. Потом раскладывают услышанное на несколько голосов по подсказке бабушек или по собственному наитию... Когда ребята из Кызыла запели разложенные Надеждой на голоса духовные стихи, бабушки приняли их: “По-нашему поете”» (Карелина, 2009: 104).

Для младшего состава подбирается и соответственный репертуар — игровые детские песенки, например, «Козел», «Гуси» «Тетеря» и др. Однако довольно часто старшая и младшая группа ансамбля выступают совместно и на сценических площадках, и на народных гуляниях, и во время торжественных народно-церковных праздниках с пением богослужебных произведений и духовных стихов. Таким образом возрастные границы юных исполнителей плавно переходят от младших к старшим, более опытным и искусным и в пении, и в пляске, и в организационных делах во время массовых народных гуляний (Рождество, Масленица, Троица и др.), где старшие «октаевцы» становятся главными заводилами народных праздников.

Хотя по понятным причинам в ансамбле через определенное количество лет происходит ротация (дети-то растут), какое-то количество старших, опытных октаевцев все равно остается в коллективе. На них-то и опирается руководитель, каждый раз начиная все сначала с малышами. Старшие и расскажут, и покажут, и утешат, и помогут, и похвалят. Дужная атмосфера в детском ансамбле, энтузиазм руководителей, привитая с детства и на всю жизнь любовь



*Фото 4. В старообрядческих костюмах.
Фото из архива Н. В. Пономаревой.
Photo 4. Wearing the traditional Old Believer clothes.
Photo from N. V. Ponomaryova's archive.*

к народному искусству приводят к тому, что выросшие солисты, «звезды» ансамбля долгое время не порывают с ним связи, выступают в концертах и других представлениях вместе с малышами, участвуют в записях произведений, просто приходят вместе провести все праздники.

Несмотря на самые благоприятные отзывы от выступлений ансамбля на самых разных площадках с самым разным репертуаром, наиболее впечатляют отзывы об исполнении «Октаем» духовной музыки, особенно знатоков этого жанра — ученых-этнографов, музыковедов. Приведу отзыв этнографа Г. В. Любимовой, высказанное автору этих строк: «Что касается “Октая”, то мне доводилось несколько раз слышать этот коллектив (конечно же, не чисто детский!) что называется живьем. Их исполнение духовных стихов поражает и оглушает. Первая мысль, которая приходит в голову — неужели так можно? Ведь они практически еще дети! И тут же понимаешь — да, можно, и это действительно потрясающе! Они, безусловно, уникальные, первые и, по-моему, до сих пор единственные в своем роде». (Надо заметить, что вместе с детьми духовные стихи на концертах обычно поет и руководитель ансамбля — Н. В. Пономарева.)

Почти с первых лет существования фольклорного ансамбля проводились летние выезды детей в таежные деревни верховья Малого Енисея на отдых, для знакомства с деревенской жизнью, бытом старообрядцев, в том числе и для записи фольклора, как выяснилось, в основном духовных стихов. Как вспоминает Н. В. Пономарева, исполнители — жители деревень, хорошо знакомые с ансамблем и его руководителями, не слишком возражали во время записи против магнитофона и диктофона, хотя обычно они резко выступают против использования во время записи технических средств (по свидетельству других собирателей-фольклористов и помня собственный опыт). Не допускается техническая запись богослужебных песнопений.

Постепенно стало хорошей традицией выступления детей с концертами перед старовеерами Эржея и Сизима. Жители сел ждут и любят эти концерты. С учетом состава слушателей соответственно подбирается репертуар — плясовые-частые и развлекательно-игровые песни в этих концертах исполняются реже, предпочтение отдается протяжным русским народным песням, активно исполняются и духовные стихи.

На сегодня репертуар «Октая» включает около 200 духовных стихов, значительная часть из них была записана у местных старообрядцев самими октаевцами, а также фольклористами Г. О. Туденовым, С. Е. Никитиной и автором этой статьи.

Как же руководителям ансамбля удастся органично включить эти очень непростые, насыщенные философскими размышлениями, глубоким раскаянием тексты в репертуар детского ансамбля, в котором исполнителям от 6–7 лет до 16–17? Ведь содержание стихов не всегда бы-



вадет понятно даже взрослым, которым многие библейские сюжеты неизвестны, не вполне улавливается и смысл покаянных стихов, часто пронизанных эсхатологическими настроениями.

Однажды в 1996 г. «Октай» принимал участие в работе Всероссийской научной практической конференции «Мир детства и традиционная культура» в Москве — X Виноградовские чтения, в ее культурной программе (это был самый первый его состав). Там у слушателей возник этот вопрос: понятен ли детям смысл духовных стихов?

Вот как об этом рассказывает Н. В. Пономарева: «Одна ученая дама задала детям вопрос: “Доходит ли до вас смысл, о чем вы поете?” Мой сын (Макар, участник ансамбля. — М. Т.) обиженно на нее посмотрел и спросил: “Зачем вы уж так-то?” Все, кто были в зале, заплодировали. Мои дети еще долго потом возмущались, что их посчитали недоумками...»

Н. В. Пономарева считает, что дети быстрее и легче усваивают и смысл, и настроение духовных стихов, чем взрослые, хотя, несомненно, для этого необходима определенная подготовка. «В духовных стихах изложено все предельно четко и ясно, — говорит она. — Не могу даже привести пример, где что-то было непонятно для детей. Можно взять любой духовный стих (“Не унывай, душа моя”, “О юности”, “Время радости настало” и т. д.), просто его прочесть и будет все понятно». Предварительная работа с детьми заключается в ознакомлении их с библейскими сюжетами, объяснении их философского смысла, в разъяснении мотивов уныния и скорби в покаянных стихах и т. д. Интересно, что у детей-октаевцев есть любимые духовные стихи: «Стих о юности», «Два ти ангела», «Стих о потопе», «Содом и Гоморра» и др.

Духовные стихи исполняются вместе с псалмами и тропарями (молитвенными песнопениями). Чаще всего они звучат на концертах, приуроченных к великим христианским праздникам (рождественским, пасхальным). В других концертах они занимают места меньше, но



Фото 5. Выступление перед жителями деревни Эржей. Фото из архива Н. В. Пономаревой.
Photo 6. A concert for the people of Erzhey village. Photo from N. V. Ponomaryova's archive.



также исполняются. Здесь надо сказать, что традиция проводить в Кызыле, столице Тувы, народно-церковные календарные праздники — Рождество, Масленица, Пасха, Троица и др. с исполнением календарно-обрядовых песен, с показом традиционных народных игр и забав, фольклорными концертами возродилась во многом благодаря ансамблю «Октай» и с его непрерывным участием.

Во время выступлений перед жителями с. Эржей слушатели-староверы просят исполнить их любимые духовные стихи, просьбы исполняются непременно.

Должно быть, высокий уровень исполнения детским ансамблем духовных стихов староверов — не самое легкое дело, но тут у руководителя ансамбля свое мнение. Вот как говорит Надежда Васильевна:

«Нам часто задавали вопрос: можно ли детям петь духовные стихи? Время показало: не можно, а нужно! Духовный стих учит не просто слушать и слышать, он учит еще и думать, и сопереживать. Слушая духовные стихи, невольно задумываешься о смысле жизни, в стихах все сказано очень мудро и понятно. Духовные стихи очищают наши души, помогают отрешиться от мирской суеты. В наше время, когда мир захлестывает пошлость и бездуховность, ребенок, увлеченный фольклором, явление очень хрупкое и редкое. Пока дети с чувством и пониманием поют духовные стихи, есть надежда, что не все в нашей культуре потеряно.

Духовные стихи — не для потребителя массовой культуры. У них есть свои слушатели, которым нравится этот жанр. Эти люди выходят на нас и часто предлагают помощь. Например, в издании дисков».

Нельзя сказать, что духовные стихи — самая востребованная у широкой публики часть репертуара ансамбля, к восприятию этого жанра нужна определенная подготовка слушателей. Но у просвещенных слушателей пение детьми библейских, поучительных и покаянных текстов, да еще под аккомпанемент старинного инструмента — колесной лиры, которую многие слушатели-зрители видят впервые, вызывает самое живое, непосредственное сопереживание — от умиления, душевного трепета до воодушевления.

Молодежь староверческих деревень, где постоянно выступает «Октай», по-другому стала относиться к духовным стихам, у некоторых девушек появились современные стихарники — тетради или альбомы с записями стихов. С одним из таких «девичьих альбомов» с духовными стихами, принадлежащим жительнице с. Ужеп А. Долговой, автору этих строк довелось познакомиться в начале XXI века. Стихи девушкой записывались в основном обычным почерком, в отдельных случаях — старинным полууставом. Альбом украшали сделанные цветными карандашами или фломастером рисунки — виньетки, изображения птиц, вазонов с цветами и др. Прежде автору этих строк приходилось встречать стихарники у пожилых женщин в виде обычных часто уже потрепанных школьных тетрадок с обычными записями стихов. Н. В. Пономарева сообщила мне также, что бывали случаи, когда молодые староверы просили ее переписать или подарить кассеты или диски с записями духовных стихов, сделанными ею еще в те времена, когда их родственники были живы.

Заключение

Исполнение «Октаем» духовных стихов, как мы отметили, производит сильное впечатление особенно на уже «подготовленную» аудиторию, имеющую представление об особенностях этого жанра, традициях его исполнения. Высокие, даже восторженные оценки исполнительскому искусству детского коллектива не раз давались профессионалами-музыковедами, фольклористами. Часто отмечались «высокопрофессиональное исполнение» и «архаическая форма в сочетании с живой традицией», «старообрядческая манера исполнения, очень органичная, напроочь лишенная театральности» и др. Снова приведем суждение музыковеда-профессионала, доктора искусствоведения Е. К. Карелиной: «Уникальность явления под названием «Октай» заключается в том, что его творческая деятельность как бы вливается в местную



фольклорную традицию, придавая ей новые силы. Происходит своеобразный творческий взаимообмен. Подтверждением этому факту служит пример, когда местные жители Верховья перенимают у “вторичных исполнителей” — “Октая” некоторые не слышанные ими прежде духовные стихи, воспринимая их как свои» (Карелина, 2009: 104).

Опыт ансамбля «Октай», его деятельность по возрождению угасающей традиции пения духовных стихов в среде верхнеенисейских староверов представляет для фольклористов и культурологов, мы считаем, большой интерес. Материальная и духовная культура русского народа стремительно трансформируется и разрушается. Ассимиляция и растворение традиционной культуры в новой культуре — модернизированной, глобализированной и унифицированной, без исторических и национальных корней — невосполнимая утрата для каждого народа. И поэтому деятельность детского ансамбля «Октай», вот уже тридцать лет вносящего свою лепту в дело сохранения традиционной народной культуры, следует всячески поддерживать.

Общественное мнение, сложившееся за тридцатилетнюю историю ансамбля в республике и за ее пределами, таково, что этот уникальный коллектив «сочетает в себе серьезные полезные исследования архаических пластов русской песенной традиции с живыми и разнообразными концертными программами». Руководство республики с гордостью называет «Октай» «визитной карточкой русской культуры в Туве» (Ансамбль ... , 2016: Электр. ресурс), а российская пресса явлением «уникальным», имея в виду нескончаемые творческие поиски и подвижническую деятельность его руководителя.

Благодарности

Выражаю огромную благодарность руководителю ансамбля «Октай» Надежде Васильевне Пономаревой, благодаря ее стараниям и бесконечному терпению появилась эта статья, сделаны иллюстрации. Моя признательность также близким ей и «Октаю» людям: Ахпашеву Юрию Макаровичу, Вологиной Ирине Васильевне, участникам ансамбля «Верей» — старшим воспитанникам Н. В. Пономаревой, за доброжелательность и желание помочь.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Ансамбль «Октай» — визитная карточка Тувы (2016) [Электронный ресурс] // Официальный портал Республики Тыва. 21 января. URL: http://gov.tuva.ru/press_center/news/society/22299/?sphrase_id=41416 (дата обращения: 12.09.2018).

Карелина, Е. К. (2009) История тувинской музыки от падения династии Цин до наших дней: исследование. М. : Композитор. 552 с.

Костров, А. В., Пригарин, А. А. (2018) Фотография как источник кросскультурного исследования территориальных групп старообрядцев // Традиционная культура. Т. 19. № 2. С. 38–53.

Маслов, П. П. (1933) Конец Урянхая. М. : Молодая гвардия. 144 с.

Никитина, С. Е. (1994а) «Стих надо петь важно и умильно...» // Живая старина. № 3. С. 33–34.

Никитина, С. Е. (1994b) Народная словесность и народное христианство // Живая старина. № 2. С. 11–12.

Покровский, Н. Н. (1984) Путешествие за редкими книгами. М. : Книга. 191 с.

Православный певческий собор (1996) [Электронный ресурс] // Коммерсант. № 74 от 30 апреля. С. 13. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/132092> (дата обращения: 12.09.2018).

Татаринцева, М. П. (1993) Русские народные песни в Туве. Кызыл : Новости Тувы. 224 с.

Татаринцева, М. П. (2006) Старообрядцы в Туве. Новосибирск : Наука. 216 с.

Татаринцева, М. П. (2017) Фольклор старообрядцев Тувы // Мельниковские чтения / науч. ред. Н. В. Леоновой. Новосибирск : Издательство НГОНБ. 243 с. С. 53–58.

Дата поступления: 15.10.2018 г.



REFERENCES

Ansambl' «Oktai» – vizitnaia kartochka Tuvy [Oktai Ensemble – the calling card of Tuva] (2016). *Ofitsial'nyi portal Respubliki Tyva*, 21 January [online] Available at: http://gov.tuva.ru/press_center/news/society/22299/?sphrase_id=41416 (access date: 12.09.2018). (In Russ.).

Karelina, E. K. (2009) *Istoriia tuvinskoi muzyki ot padeniia dinastii Tsing do nashikh dnei: issledovanie [The history of Tuvan music from the fall of the Qing dynasty to the present day: a study]*. Moscow, Kompozitor. 552 p. (In Russ.).

Kostrov, A. V. and Prigarin, A. A. (2018) Fotografii kak istochnik krosskul'turnogo issledovaniia territorial'nykh grupp starobriadtsev [Photography as a source of cross-cultural research of territorial groups of Old Believers]. *Traditsionnaia kul'tura*, vol. 19, no. 2, pp. 38–53. (In Russ.).

Maslov, P. P. (1933) *Konets Uriankhaia [The end of Uryankhai]*. Moscow, Molodaia gvardiia. 144 p. (In Russ.).

Nikitina, S. E. (1994a) «Stikh nado pet' vazhno i umil'no...» [“The verse is to be sung solemnly and touchingly...”]. *Zhivaia starina*, no. 3, pp. 33–34. (In Russ.).

Nikitina, S. E. (1994b) Narodnaia slovesnost' i narodnoe khristianstvo [Folk literature and folk Christianity]. *Zhivaia starina*, no. 2, pp. 11–12. (In Russ.).

Pokrovskii, N. N. (1984) *Puteshestvie za redkimi knigami [A journey for rare books]*. Moscow, Kniga. 191 p. (In Russ.).

Pravoslavnyi pevcheskii sobor [Orthodox singers convention] (1996). *Kommersant*, no. 74, 30 April, p. 13 [online] Available at: <https://www.kommersant.ru/doc/132092> (access date: 12.09.2018). (In Russ.).

Tatarintseva, M. P. (1993) *Russkie narodnye pesni v Tuve [Russian folk songs in Tuva]*. Kyzyl, Novosti Tuvy. 224 p. (In Russ.).

Tatarintseva, M. P. (2006) *Starobriadtsy v Tuve [Old Believers in Tuva]*. Novosibirsk, Nauka. 216 p. (In Russ.).

Tatarintseva, M. P. (2017) Fol'klor starobriadtsev Tuvy [The Folklore of Old Believers of Tuva]. In: *Mel'nikovskie chteniia [Melnikov readings]* / ed. by N. V. Leonova. Novosibirsk, NGONB Publ. 243 p. Pp. 53–58. (In Russ.).

Submission date: 15.10.2018.



DOI: 10.25178/nit.2019.1.9

Роль русских специалистов в становлении профессиональной музыки в Туве в XX веке

Валентина Ю. Сузукей

Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований,
Российская Федерация



В статье анализируется вклад русских специалистов — музыкантов, композиторов, хореографов и др. в становление и развитие тувинской музыкальной культуры в советский период. Они специально для этого приезжали в Туву: организовывали коллективы, обучали и работали с талантливыми тувинцами; занимались с ними в своих учебных заведениях. Этот процесс рассматривается как пример взаимовлияния советской (и прежде всего русской) культуры на тувинскую. Впервые называются и те специалисты, чьи имена в советское время не упоминались, так как были подвергнуты сталинским репрессиям. Автор опирается на сведения из опубликованных работ по истории тувинской музыки, а также авторские материалы.

Первым называется военный капельмейстер С. Г. Коровин, который стал руководителем духового оркестра кавалерийского полка Тувинской народно-революционной армии. Он записывал и аранжировал народные песни, обучал тувинцев нотной грамоте. В начале 1940-х гг. в Туву из СССР приехала первая группа специалистов: композитор и дирижер духового оркестра Л. И. Израилевич, флейтист и педагог Р. Г. Миронович, дирижер хора С. И. Булатов, композитор и педагог А. К. Аксенов, педагог-балетмейстер А. В. Шатин и др. Они занимались образовательно-просветительской работой, записью и обработкой тувинского музыкального фольклора, и собственно авторской композиторской деятельностью. Отмечается и вклад педагогов Детской музыкальной школы № 1 1950–1960-х гг.

Педагогическая деятельность советских музыкантов принесла свои плоды уже в первый же год: в этот период появились первые песенные сочинения А. Чыргал-оола, М. Мунзука, Р. Кенденбиля, В. Кок-оола, А. Лаптана и других. Первые тувинские профессионалы составили ядро труппы национального музыкально-драматического театра. Но обучение было не просто односторонним процессом: русские специалисты сами учились у тувинских коллег.

Ключевые слова: Тува; история Тувы; русские Тувы; история музыки; тувинская музыка; профессиональное искусство; советские специалисты; композитор



Для цитирования:

Сузукей В. Ю. Роль русских специалистов в становлении профессиональной музыки в Туве в XX веке [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/833> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.1.9



Сузукей Валентина Юрьевна — кандидат искусствоведения, доктор культурологии, главный научный сотрудник сектора культуры Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований. Адрес: 667000, Россия, г. Кызыл, ул. Кочетова, д. 4. Тел.: +7 (394-22) 2-39-36. Эл. адрес: vsuzukei@mail.ru

Suzukei Valentina Yur'evna, Candidate of Arts, Doctor of Culturology, Chief Research Fellow, Sector of Culture, Tuvan Institute of Humanities and Applied Social and Economic Research. Postal address: 4 Kochetov St., Kyzyl, Republic of Tuva, Russian Federation 667000. Tel.: +7 (394-22) 2-39-36. E-mail: vsuzukei@mail.ru



The role of Russian specialists in the establishment of professional music in 20th century Tuva

Valentina Yu. Suzukey

*Tuvan Institute for Humanities and Applied Socio-Economic Studies,
Russian Federation*

The article examines the contribution made by Russian professional musicians, composers, choreographers and others in the establishment and development of Tuvan musical culture in the Soviet period. They have been coming Tuva explicitly for the purpose of setting up musical collectives, training and working with talented Tuvans in the regional educational institutions. This process is considered an example of mutual influence of Soviet (and first of all, Russian) culture on its Tuvan counterpart. This article for the first time examines the life and work of those specialists whose names had been suppressed in the Soviet period as they fell victims to Stalin's purges. The author relied on information from both published works on the history of Tuvan music and original materials.

The first to be named is the military bandmaster S. G. Korovin, who became the head of the brass band of the cavalry regiment of the Tuvan people's revolutionary army. He recorded and arranged folk songs, taught Tuvans musical literacy. In the early 1940s, the first group of professionals arrived from the Soviet Union. Among them were composer and conductor of brass orchestra L. I. Izrailevich, flutist and teacher R. G. Mironovich, choir conductor S. I. Bulatov, composer and teacher A. K. Feldman, ballet teacher and master A. V. Shatin, to name only a few. They were engaged in educating musicians, recording and arranging Tuvan musical folklore and also did some original composing. Also worth mentioning is the contribution made by the teachers of children's music school No. 1 of the 1950s-1960s.

Educational work of Soviet musicians bore its fruit as soon as at the end of their first year in Tuva. The first songs were composed by A. Chyrgal-ool, M. Munsaka, R. Candensis, V. Kok-ool, A. Laptan and others. The first Tuvan professionals formed the core of the troupe of the national musical drama theatre. But the influence was mutual: Russian specialists learned from Tuvan colleagues, too.

Keywords: Tuva; Tuvan history; Russians in Tuva; history of music; Tuvan music; professional art; Soviet specialist; composer



For citation:

Suzukey V. Yu. The role of Russian specialists in the establishment of professional music in 20th century Tuva. *The New Research of Tuva*, 2019, no. 1 [on-line] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/833> (accessed: ...). DOI: 10.25178/nit.2019.1.9

Введение

При всем богатстве и разнообразии жанров народной музыки в традиционной культуре тувинцев не было тех, кого сейчас называют профессиональными музыкантами, не было профессиональной музыки. XX век внес кардинальные перемены не только в политическую, экономическую, религиозную, социальную, но и в культурную жизнь Тувы. Тувинскому советскому правительству необходимо было в кратчайшие сроки также свершить культурную революцию и срочно «профессионализировать» и национальную культуру.

Актуальность исследования заключается в необходимости переосмысления достижений в сфере тувинской культуры в советский период, вспомнить вклад советских специалистов в дело развития музыкальной культуры Тувы.

Этот процесс был бы невозможен без помощи специалистов из России, без российских музыкантов, композиторов, хореографов и др., которые специально для этого приезжали в Туву организовывали коллективы, обучали и работали с талантливыми тувинцами; принимали и занимались с ними в своих учебных заведениях. Музыкальная культура тувинцев XX века за



годы этого взаимовлияния, становления профессиональных направлений и понесла потери, и тем не менее получила многое. Основная цель статьи — проанализировать вклад советских специалистов в процесс развития и становления профессиональной музыкальной культуры Тувы, который мы рассматриваем как пример взаимовлияния советской (и прежде всего русской) культуры на тувинскую.

Новизна работы заключается в том, что впервые называются и те специалисты, чьи имена в советское время не упоминались нигде. В том числе мы назовем имена, мало известные общественности и исследователям. Например, автор такой знаменитой на весь Советский Союз песни, как «Взвейтесь кострами синие ночи» С. Ф. Кайдан-Дешкин в 1960-х годах жил и работал в Кызыле.

Скорее всего, замалчивание его имени и имен других специалистов было связано с тем, что многие из этих музыкантов были подвергнуты сталинским репрессиям. Не по своей воле оказавшись в Туве, эти очень высокого уровня профессиональной подготовки музыканты какое-то время жили и работали в Кызыле, также оказывая огромное влияние на развитие профессиональной музыкальной культуры республики.

Архивные материалы и воспоминания преподавателей ДМШ №1 г. Кызыла об этих музыкантах и их биографии подробно даны в работе Е. К. Карелиной «История тувинской музыки от падения династии Цин и до наших дней» (Карелина, 2009: 200–209). В работе также использованы сведения из опубликованных работ по истории тувинской музыки, авторские материалы, в том числе опубликованные в монографии (Сузукей, 2007).

Приезд в Туву советских специалистов

Одним из первых русских профессиональных музыкантов, долгие годы проработавших в Туве, был военный капельмейстер С. Г. Коровин, служивший в частях Красной Армии, находившихся на территории ТНР в первые годы ее существования, а затем ставший руководителем духового оркестра кавалерийского полка Тувинской народно-революционной армии (Сузукей, 2007: 146). При формировании армии молодой республики ей был передан весь инструментальный советского военного оркестра. В состав оркестра наряду с русскими музыкантами, оставшимися, как и сам С. Г. Коровин, в Туве, входили и тувинцы. Оркестр исполнял военные марши, произведения музыкальной классики, русские революционные песни и песни Гражданской войны, а позже и песни советских композиторов. Для деятельности оркестра очень важным было включение в репертуар оркестра и тувинских народных песен — как до-революционных, так и песен нового времени. Последнее продиктовало необходимость записи тувинского песенного фольклора, его аранжировки для духового оркестра.

С. Г. Коровин не только сам записывал и аранжировал тувинские народные песни, но обучил этому важнейшему делу и известного впоследствии актера театра и кино, исполнившего роль Дерсу Узала в одноименном фильме (1975) М. М. Мунзука.

О важной роли С. Г. Коровина в обучении тувинцев нотной грамоте пишет и музыковед Е. К. Карелина: «Первым этапом музыкальной карьеры М. М. Мунзука можно считать годы, связанные со службой в Тувинской народно-революционной армии, где в 1929 г. при содействии Красной Армии был создан военный духовой оркестр. Первым музыкальным наставником тувинских кавалеристов стал местный русский житель, активист революционного партизанского движения Семен Григорьевич Коровин» (Карелина, 2014: Электр. ресурс). Благодаря С. Г. Коровину М. Мунзук впоследствии не только мог записывать народные и собственные авторские песни (первые из которых относятся к 1930-м годам), но и быть некоторое время педагогом по музыкальной грамоте в созданном в Кызыле национальном театре-студии.

Кроме того, Мунзук смог подготовить первую публикацию народных песен с текстами на тувинском языке. Имеется в виду сборник «Ырлар» («Песни»), изданный в Кызыле в 1956 г., в который вошли 104 народные песни (Мунзук, Кюнзегеш, 1956).



Однако существенный сдвиг в деле «профессионализации» тувинского искусства произошел в первой половине 1940-х гг. и был связан с приездом в Туву из СССР ряда специалистов в области театра, музыки, танца по приглашению правительства Тувинской Народной Республики (ТНР). Среди них были: композитор и дирижер духового оркестра Л. И. Израйлевич, флейтист и педагог Р. Г. Миронович, дирижер хора С. И. Булатов, композитор и педагог А. К. Аксенов, педагог-балетмейстер А. В. Шатин и др.

Основным центром развития музыкальной культуры в ТНР, объединившим новые творческие силы, явился национальный музыкально-драматический театр, в истории которого начало 1940-х годов стало начальным периодом его профессионализации.

Оценивая деятельность советских музыкантов Л. И. Израйлевича, Р. Г. Мироновича, А. Н. Аксенова, С. И. Булатова, А. В. Шатина и других в первой половине 1940-х годов, музыковед Г. А. Осипенко отмечает ее принципиальное значение для развития профессиональной музыкальной культуры в Туве, а в перспективе — и для формирования национального композиторского творчества (Осипенко, 1985: 67). В деятельности советских музыкантов она разграничивает три основных аспекта, которые в их практической работе зачастую существовали неразрывно, взаимодополняя друг друга. Это: образовательно-просветительская работа, запись и обработки тувинского музыкального фольклора и собственно авторская композиторская деятельность.

Деятельность советских специалистов

Собирательская деятельность педагогов студии была неразрывно связана с их основной работой и часто диктовалась практическими задачами — пополнением и формированием репертуара хора, оркестра студии и духового оркестра, созданием музыки для хореографических номеров, исполнением народных песен в спектаклях, концертах. Все это потребовало записи песен и их обработки с учетом конкретных исполнительских возможностей. Однако, если фольклористская работа названных музыкантов оказалась в какой-то мере прикладной и временной, то деятельность фольклориста А. Н. Аксенова, начавшаяся в Туве, не прекращалась до конца его жизни. Результатом его многолетней работы стало первое исследование тувинского музыкального фольклора (Аксенов, 1964). Е. В. Гиппиус в своем редакторском предисловии к книге Аксенова «Тувинская народная музыка» называет ее «первым в советской и зарубежной литературе серьезным исследовательским трудом в области традиционного и современного музыкального фольклора тюркоязычных народов алтайско-саянской группы и первой научной (отвечающей современным научным требованиям) публикацией образцов всех жанров народной музыки одного из саяно-алтайских народов — тувинцев» (Гиппиус, 1964: 7).

По свидетельству самого А. Н. Аксенова, собирательской работой занимались все четыре советских специалиста: «В 1943 году около тридцати тувинских народных мелодий были записаны в Кызыле непосредственно с голоса певцов хормейстером С. И. Булатовым и дирижерами Л. И. Израйлевичем и Р. Г. Мироновичем; некоторые из этих мелодий исполнялись в Туве в обработке авторов записей для различных вокальных и инструментальных ансамблей» (Аксенов, 1964: 55).

За период 1941–1944 годы Л. И. Израйлевичем был создан цикл обработок тувинских народных песен для духового оркестра, а также обработки народных песен для оркестра домр, сделанные Р. Г. Мироновичем («Шеми бажи», «Самагалтай», «Хандагайты», «Эжим сени» и др.) и исполнявшиеся как одним оркестром, так и с певцами.

А. Н. Аксенов создал музыку к спектаклю «Хайыран-бот» по пьесе В. Кок-оола, поставленной режиссером И. Я. Исполневым в 1944 г. Вся музыка включает в себя 38 вокальных и инструментальных номеров, основанных как на подлинных мелодиях, так и на интонациях тувинского музыкального фольклора. В это время в театре уже существовал оркестр рекон-



струированных национальных инструментов, и партитура была написана в расчете на этот состав. Таким образом, это сочинение Аксенова можно считать первым профессиональным композиторским образцом тувинской театральной музыки, а ее весомость в спектакле, художественный и профессиональный уровень позволяют причислить это произведение к жанру «музыкальной драмы» (Осипенко, 1985: 62).

Р. Г. Миронович, не будучи композитором, тем не менее, также внес свой весомый вклад в создание тувинской театральной музыки. Вначале им была написана музыка к комедии Мольера «Лекарь поневоле», шедшей в театре на тувинском языке и к старинному русскому водевилю. Но особенно значительной должна была стать его третья работа, оставшаяся лишь в набросках, опера «Чечен и Белекмаа» — первая попытка создания тувинской национальной оперы. Идея создания и постановки оперы принадлежала А. А. Пальмбаху, известному тюркологу, в совершенстве освоившему тувинский язык. Сюжет сказки «Чечен и Белекмаа» предложил С. К. Тока, горячо поддержавший идею создания тувинской оперы. Р. Г. Мироновичем, к сожалению, был написан только первый акт оперы.

Музыковед З. К. Казанцева в своей работе «Рожденный петь. К 80-летию со дня композитора Ростислава Кенденбиля» подтверждает авторство Р. Кенденбиля в следующих строках: «Лишь через много лет, когда начинающий тувинский композитор Р. Кенденбиль учился в Ленинградском музыкальном училище, директор тувинского театра предложил ему написать оперу на национальный сюжет. Не удивительно, что выбор пал на сказку “Чечен и Белекмаа”, тем более что существовало уже готовое либретто. Целиком оперу, состоящую из трех действий с прологом и эпилогом, Р. Кенденбиль завершил в Туве в 1965 году. В 1961 году на IV пленуме Правления Сибирской композиторской организации прозвучавшие фрагменты оперы получили положительную оценку, присутствовавшего там Д. Д. Шостаковича» (Казанцева, 2002: 55).

Наиболее запомнившимся произведением Мироновича является и «Большой вальс» на тему народной песни «Шеми бажы» для оркестра домр и солирующей флейты. К этим произведениям необходимо добавить и музыку, написанную им для тувинской цирковой труппы под руководством В. Б. Оскал-оола, которой сопровождалась ее выступления на протяжении многих лет, как в нашей стране, так и за рубежом.

Приехав в январе 1943 г. в Туву, Р. Г. Миронович немедленно приступил к модернизации тувинских народных инструментов вместе с мастером Ольчимеем. «Попробовали сразу же начать “модернизацию” инструментов, ничего не получилось, — вспоминал Р. Миронович, — и тогда пришло единственно возможное и правильное в тех условиях решение — начать обучение профессиональным навыкам игры на инструменте и обучение нотной грамоте на русских народных инструментах, с тем чтобы в последующем применить приобретенные навыки в игре на тувинских народных инструментах» (Миронович, 1971: 34).

К 1944 г. Р. Г. Миронович уже создал оркестр из усовершенствованных народных инструментов в театре. Создание оркестра явилось наиболее прогрессивным для своего времени шагом, в деле решения поставленной перед советскими специалистами задачи. Как продолжение его деятельности можно рассматривать успешно выступающий в настоящее время Национальный оркестр Республики Тыва.

Среди инструментальных произведений А. Аксенова, помимо обработок народных песен, следует назвать танец «Звенящая нежность», написанный для фортепиано, исполнявшийся автором и завоевавший огромную популярность у слушателей, а также концерт для тувинской флейты лимби. На музыку «Звенящей нежности» хореографом А. В. Шатиным был поставлен танец с одноименным названием, который до сих пор часто исполняется и ставший классикой тувинской хореографии.

Л. И. Израйлевич был единственным из работавших в Туве советских музыкантов, кто обратился к жанру песни. Наиболее популярной стала его песня, созданная в 1944 году совместно с В. Кок-оолом на слова С. Пюрбю «Тулчуушкунче» («В бой»), с которой тувинские добровольцы уходили на войну.



На том историческом этапе в деятельности советских музыкантов первостепенной по значению и давшей впоследствии наиболее ощутимые результаты в становлении профессиональной национальной музыкальной культуры Тувы была их образовательно-просветительская работа (Сузукей, 2007:156). Без музыкального образования, без знания нотной грамоты, как уже отмечалось, невозможны были процессы профессионализации национальной музыки в том виде, в каком понималась их «миссия» советскими специалистами.

Творческая деятельность советских музыкантов, как в области обработок народных песен, так и в создании театральной и отдельных образцов инструментальной музыки, а также первые опыты национальных авторов в сфере песенного творчества позволяют считать этот период начальным этапом формирования профессионального композиторского творчества в республике, отмечала Г. А. Осипенко (Осипенко, 1985: 46).

Первые тувинские профессионалы

Музыкально-театральная студия (которая стала музыкально-театральным училищем) выпустила не только профессионалов — актеров, певцов инструменталистов, обученных нотной грамоте, которые составляли долгое время ядро труппы национального музыкально-драматического театра, но и первых тувинских композиторов А. Б. Чыргал-оола и Р. Д. Кенденбиля.

Именно в театре в то время были сосредоточены почти все представители первого поколения тувинской творческой интеллигенции. Музыкальную грамоту и даже теорию композиции в классе А. Н. Аксенова изучали не только артисты театра, но и первые тувинские поэты С. Пюрбю и С. Сарыг-оол, которых сам Аксенов считал «своими первыми учителями в области тувинского песенного фольклора» (Аксенов, 1964: 266).

Но обучение было не просто односторонним процессом: русские специалисты сами учились у тувинских коллег. Например, А. Н. Аксенов, не только обучал студентов театрально-музыкального училища музыкальной грамоте и основам композиции, но и сам многое узнавал от них о традиционной тувинской музыке, и записывал от них много народных песен. И многие из его учеников стали впоследствии первыми профессиональными музыкантами Тувы. Удивительно то, как много можно успеть сделать за один год, и как многому можно было научиться также всего за один учебный год. Артисты театра, чья традиционная культура была так далека от системы академических европейских знаний, за такой короткий промежуток времени сумели создать хор, оркестр, балет, цирк, начали сочинять музыку, мелодия которой гармонизовалась по всем правилам мажорно-минорной системы, и даже началась работа по созданию первой тувинской оперы (Сузукей, 2007).

Педагогическая деятельность советских музыкантов принесла свои плоды уже в первый же год: в этот период появились первые песенные сочинения А. Чыргал-оола, М. Мунзука, Р. Кенденбиля, В. Кок-оола, А. Лаптана и других. Записать их песни в нотах и сочинить к ним аккомпанемент начинающим авторам помогал А. Н. Аксенов. Песни многих самодельных композиторов, появившихся в тот период, приобрели широкую популярность в республике, а некоторые из них поются и до сих пор.

1930-е и 1940-е годы можно назвать начальным этапом формирования профессионального композиторского творчества в Туве, так как в это время формировалась не только общая основа профессионального песенного творчества тувинских специалистов, не только определялись темы, жанровые разновидности и авторские почерки каждого из профессионалов.

После вхождения Тувы в состав СССР центром развития профессиональной музыкальной культуры довольно долгое время продолжал оставаться музыкально-драматический театр. Первые профессиональные тувинские композиторы А. Б. Чыргал-оол и Р. Д. Кенденбиль были возвращены в театре-студии под руководством А. Н. Аксенова и Р. Г. Мироновича.

В 1951 г. Чыргал-оол первым из тувинцев стал студентом музыкального вуза — Казанской государственной консерватории, которую он окончил в 1957 г. (Казанцева, 2003). Высокой



оценкой деятельности Чыргал-оола явилось присуждение ему звания народного артиста Тувинской АССР (1967), Государственной премии Тувинской АССР (1971) и звания народного артиста СССР (1984). В годы учебы в консерватории появляются такие его произведения, как Поэма для скрипки и фортепиано (1952 г.); Сюита для фортепиано в 4-х частях (1953 г.); Струнный квартет (1954 г.), симфоническая поэма «Алдан Маадыр» (1956–1957 гг.).

В следующем, 1958 г. заканчивают Ленинградское музыкальное училище при консерватории по классу композиции Р. Д. Кенденбиль и С. М. Бюрбе (обучавшиеся у С. Я. Вольфензона). Кенденбиль в качестве дипломной работы представил фрагменты оперы «Чечен и Белекмаа», ставшей первым опытом обращения к этому жанру национального композитора. Эта работа была продолжена на основе начатых Р. Мироновичем попыток создания оперы. Бюрбе начинает свой творческий путь с жанров инструментальной музыки (Симфоническая поэма № I, 1958 г., Пьеса для скрипки с симфоническим оркестром, 1958 г.). Вернувшись почти одновременно в Туву, они не только продолжили активную творческую работу, но и делали многое для дальнейшего развития музыкальной культуры своей республики (Казанцева, 2002).

В первой половине 1960-х гг. к этому небольшому «отряду» первых национальных композиторов присоединился приехавший в Туву после окончания Свердловской консерватории композитор С. М. Крымский (работал в музыкальном училище с 1963 по 1966 гг.). За сравнительно недолгий срок он внес свою лепту не только в подготовку национальных музыкальных, в том числе и композиторских, кадров, но и создал ряд произведений на основе тувинского народного мелоса («Тувинская увертюра» 1964 г.; «Симфония на тувинские темы», 1966 г.).

В развитие тувинской профессиональной музыки внес вклад и уроженец Тувы А. П. Курченко. Он также окончил Кызылскую музыкальную школу, стал композитором и музыковедом. Затем окончил Новосибирскую консерваторию по классу профессора А. Н. Котляревского в 1967 г. (как музыковед) и по классу Г. И. Иванова в 1968 г. (как композитор). В течение последующих нескольких лет создает целый ряд сочинений, посвященных Туве. Многие его произведения основаны на тувинских национальных мотивах. Среди них симфонические произведения — фантазия «Ангы-арат» (1972 г.), поэмы «Кызыл-Чыраа» (1972 г.) и «Слово арата» (1973 г.), сюита «Кызылские картины»; произведения для оркестра русских народных инструментов — «8 тувинских песен» (1966 г.), увертюра «Шеми бажы» (1971 г.) и др.

В 1960-е годы возобновляет свои связи с Тувой Л. И. Израйлевич как куратор-консультант и как композитор (в эти годы им написаны симфонические произведения «Саянская рапсодия», 1962 г., сюита «Страна голубой реки», 1970 г., поэма «Саянские кедры», 1972 г.).

Таким образом, и в 1960–1970-е гг. годы композиторы России продолжают вносить свой вклад в развитие тувинской музыки. Однако, в этот период лицо тувинского музыкального творчества начинает определяться национальными композиторами, их произведениями. Их деятельность связана с появлением новых жанров: квартета, фортепианных и скрипичных произведений, симфонической поэмы, сюиты, инструментального концерта, симфонии, оперы, оратории.

На 1970-е годы приходится появление нового композиторского поколения — «второго», которое дополнило работы первого поколения, продолжающего интенсивную творческую работу. Среди представителей нового поколения можно назвать Х. Дамба (окончил Новосибирскую консерваторию у Г. Н. Иванова), Б. Нухова (окончил Казанскую консерваторию по классам композиции Б. Н. Трубина и симфонического дирижирования Н. Р. Рахлина), Вл. С. Тока (окончил Новосибирскую консерваторию по классу М. С. Лебензона).

Для полноты картины необходимо назвать еще ряд произведений: камерно-инструментальные квартеты Чыргал-оола, Кенденбиля, Дамбы, Нухова, фортепианную сонату Дамбы, сонату для флейты и фортепиано и квинтет для духовых Кенденбиля, а также пьесы для фортепиано и других инструментов Тока. В 1960–1980-е гг. появляются первые сочинения в кантатно-ораториальном жанре: кантаты «Отчизна», «Год сорок четвертый» и оратория «Во-



инская слава» Чыргал-оола; кантата «Вечный огонь» и вокально-симфоническая поэма «Ода освобождению» Кенденбиля; «Баллада о бумажных журавлях» и поэтория «Сохраним землю» Нухова.

В этот период одним из важнейших направлений творчества композиторов Тувы стала симфоническая музыка, с которой связаны крупные достижения и в рамках которой появились основные жанры: симфония, поэма, сюита, инструментальный концерт, оркестровая миниатюра.

Процесс освоения тувинскими композиторами интонационно-ритмических средств фольклора начался, как в большинстве национальных музыкальных культур, с обработок подлинных народных напевов и наигрышей. Параллельно с совершенствованием подхода к обработке народных мелодий развивалось и совершенствовалось искусство создания оригинальных композиторских мелодий в соответствующей ритмической организации.

К концу 1970-х гг. за четверть века прошли путь становления, кроме песенных жанров, практически все жанры национального композиторского творчества крупной формы.

Особенности музыкального языка как совокупность средств музыкальной выразительности рассматривались И. А. Цыбиковой-Данзын (Цыбикова-Данзын, 2004) на примерах фортепианной музыки композиторов Тувы. Однако эти особенности характерны и для всего их творчества, и с этой точки зрения многие ее наблюдения и выводы представляют сегодня для тувинского музыковедения особый интерес.

К началу 1980-х гг. формирование профессионального композиторского творчества в Туве было в основном завершено. В 1978 г. в республике появился Союз композиторов Тувинской АССР (Осипенко, 1985:72).

Отмечая вклад русских специалистов, нельзя обойти внимание педагогов, обучавших детей в Детской музыкальной школе № 1 в 1950–1960-х гг. Именно здесь получили первое музыкальное образование первые профессиональные музыканты-исполнители Тувы. Сам факт открытия детского образовательного учреждения был примечателен тем, что происходил в сложнейших экономических, социальных условиях — всего через два года после окончания Великой Отечественной войны и через три года после вхождения Тувы в состав СССР — в 1947 г. Это было первое специализированное музыкальное учебное заведение для подготовки кадров в сфере музыкальной культуры молодой советской Тувы. Первым директором школы стала хоровой дирижер Э. Г. Кириштейн. Это событие бесспорно ознаменовало новый этап в становлении профессиональной музыкальной культуры — этап введения начальной ступени музыкального образования по европейской письменной системе (Сузукей, 2007: 181).

Просветительская и образовательная деятельность советских музыкантов первой половины 1940-х гг., при всей ее важности, явилась лишь единовременной акцией, позволившей выявить талантливую молодежь и приобщить ее к основам музыкального профессионализма. Однако, она в силу своей временной локальности охватила лишь определенную группу актеров и музыкантов театра-студии. Создание же музыкальной школы открывало перспективы стабильной, постоянной подготовки музыкальных национальных кадров в самой Туве.

Незаслуженно забытые имена

Многие из первых педагогов школы были специалистами чрезвычайно высокой квалификации. Это были композитор и пианист С. Ф. Кайдан-Дешкин (автор песни «Взвейтесь кострами!»), виолончелист К. Н. Александриди, пианистки Е. Р. Близнюк, Н. А. Морозова, Л. А. Логинова, вокалист К. Н. Петров, в прошлом солист Московского музыкального театра им. К. С. Станиславского и В. И. Немировича-Данченко, пианист Г. И. Наркевич, окончивший Петербургскую консерваторию с золотой медалью, а также баянисты Н. Б. Космынин и М. И. Банников.



Отдельно следует упомянуть профессора Л. Н. Шевчука, в прошлом концертирующего скрипача-педагога Ташкентской консерватории. Шевчук Л. Н. несколько лет был директором ДМШ № 1, и при нем был укомплектован высококвалифицированный педагогический коллектив школы. Педагоги школы, кроме обучения детей музыке, сами также вели и активную концертную деятельность как в городе Кызыле, так и в районах республики. Впоследствии профессор Л. Н. Шевчук долгое время был ректором Новосибирской государственной консерватории и при нем получили высшее музыкальное образование многие выпускники Кызылского училища искусств. Его супруга Е. Р. Близнюк, также профессор Новосибирской консерватории, подготовила много профессиональных пианистов для республики.

Интересно отметить, что несмотря на такой высокий уровень квалификации специалистов, работавших в эти годы в Кызыле, и, соответственно, их существенное влияние на развитие профессиональной музыкальной культуры в Туве, их имена нигде не упоминаются и практически неизвестны. Почти неизвестно широкой публике и то, что автор такой знаменитой песни, как «Взвейтесь кострами синие ночи» — С. Ф. Кайдан-Дешкин жил и работал несколько лет в Кызыле. Скорее всего, это было связано с тем, что многие из этих специалистов были подвергнуты сталинским репрессиям¹.

Мы не должны забывать имена своих предшественников и их реальный вклад в дело развития музыкальной культуры Тувы. Это наш долг памяти. Мы должны изучать жизнь и деятельность всех музыкантов, особенно тех, кто был репрессирован, чтобы восстановить полную картину истории музыки Тувы.

Невозможно обойти вниманием еще одного музыканта, работавшего в 1930–1940-х гг. в клубе советских граждан — слепого баяниста В. С. Безъязыкова, закончившего Красноярский музыкальный техникум, о котором мы уже писали ранее в СМИ (Сузукей, 2002). Одаренный музыкант, игравший на слух не только собственные обработки народных песен, но и произведения русских, зарубежных, а позднее и советских композиторов, он был незаменимым аккомпаниатором и солистом в концертах клуба. Более того, владея и игрой на фортепиано, В. С. Безъязыков выполнял функции иллюстратора во время демонстрации немых фильмов здесь же в клубе. Один из талантливейших музыкантов того периода Василий Сергеевич Безъязыков, обладал не только абсолютным слухом, но и отличался высочайшим уровнем исполнительского мастерства и мастерством импровизации. Источниками пополнения репертуара для него были пластинки, присылаемые в полпредство из Советского Союза, а впоследствии — радио и звуковое кино. Во время сопровождения им немых фильмов у В. С. Безъязыкова неизменно находился помощник, который во время сеанса рассказывал ему о происходящем на экране.

Постепенно определился еще один аспект деятельности В. С. Безъязыкова — своего рода педагогический, так как он начал обучать и русских, и тувинских ребят игре на баяне, одновременно приобщая их к новой, необычной для них музыке. Именно Безъязыков стал первым учителем музыки известного в Туве баяниста и самодеятельного композитора А. С. Лаптана и еще в 1930-е годы смог подготовить его для поступления в Красноярское музыкальное училище. Его учеником является и один из известнейших самодеятельных композиторов-баянистов Тувы, такой же слепой музыкант Солаан Базыр-оол.

Для того периода времени восприятие тувинской мелодики в системе гомофонно-гармонического строя европейской музыки для музыкального слуха тувинцев было явлением абсолютно новым. Для логики звукового мышления носителей традиционной тувинской культуры это было действительно революционным явлением. Гармонизация тувинских народных

¹ В советскую эпоху Тува, к сожалению, довольно активно начала использоваться как территория ссылки не только политических, но и уголовных заключенных. По этой причине именно в советский период тувинцы впервые в своей истории столкнулись с проблемами криминала, отрицательное воздействие которого особенно стало ощутимым в 90-е годы XX столетия.



песен в мажорно-минорной тональной системе нашло яркое, живое воплощение в исполнительстве на баяне. Для первых тувинских композиторов пример В. С. Безъязыкова несомненно был школой практического освоения навыков гармонизации тувинских песен. Большая популярность баяна и значительное количество музыкантов-баянистов в республике — также свидетельство влияния исполнительского мастерства Василия Сергеевича, обусловившего популярность инструмента и вызвавшего появление внушительного числа последователей.

Кроме того, В. С. Безъязыков обладал очень тонким композиционным чутьем. К сожалению, многое из того, что он сам сочинял или исполнял в собственной обработке, осталось не зафиксированным ни в магнитофонных записях, ни в нотах. О глубине и богатстве его гармонического и композиционного мышления, об эмоциональности и вдохновенности его произведений можно судить по двум его произведениям оставшимся в памяти его сына А. В. Безъязыкова. Это музыкальная картинка «Раненный орел», наиболее ярко выражающая внутренний мир переживаний самого слепного музыканта, и вальс «Саянские горы». Интересно, что в вальсе совершенно отсутствуют прямые заимствования или цитирование оригинальных тувинских мелодий, тем не менее, в нем реально ощутима атмосфера Тувы, интонационная близость к тувинской мелодике.

Поскольку развивались и крепились тувинско-русские культурные, в том числе и музыкальные связи, и учителями первых музыкантов-исполнителей и композиторов-тувинцев были русские профессионалы, национальное творчество не могло не испытывать влияния общеевропейских средств музыкальной выразительности, прежде всего, в их русской форме. Это влияние сказалось в частности, и во внедрении в тувинский композиторский язык диатонических оборотов, включающих полутоновые сопряжения и также расширения исполнительского репертуара произведениями зарубежной и русской классической музыки.

Заключение

Таким образом, развитие современной музыкальной культуры Тувы в ее профессиональных жанрах было обусловлено творческим вкладом многих русских музыкантов, живших и работавших в Туве в первой половине XX столетия. И до настоящего времени в числе концертных номеров можно часто видеть танец «Звонящая нежность», поставленный хореографом А. В. Шатиным под аккомпанемент музыки, написанной А. Н. Аксеновым на основе тувинских национальных мотивов, ставшая классикой тувинской драматургии спектакль «Хайыран-бот» в постановке режиссера И. Я. Исполнева и с музыкальным оформлением А. Н. Аксенова, до сих пор чуть ли не ежегодно открывает театральный сезон. Знаменитая цирковая группа под руководством В. Оскал-оола также много лет выступала по всему миру под музыку Р. Г. Мироновича, написанную как попури из тувинских народных песен. Два знаменитых коллектива современной Тувы — Национальный оркестр Республики Тыва и Духовой оркестр Правительства Республики Тыва — также являются продолжателями творческой деятельности Р. Г. Мироновича, С. Г. Коровина и Л. И. Израйлевича.

Неоценим вклад А. Н. Аксенова и в развитие интенсивных научных исследований по тувинской музыке. Его знаменитый труд «Тувинская народная музыка» (1964), является настольной книгой современных музыковедов-тюркологов. Первый опыт А. Н. Аксенова по собиранию, изучению и обобщению музыкального творчества тувинцев был продолжен многими тувинскими, российскими и зарубежными исследователями. К настоящему времени существует достаточное количество серьезных монографических, в том числе и диссертационных исследований музыкальной культуры Тувы как отечественных, так и зарубежных ученых, позволяющих выйти на определенный уровень теоретического обобщения своеобразной системы звуковой организации тувинской традиционной музыки.



СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аксенов, А. Н. (1964) Тувинская народная музыка. М. : Музыка. 255 с.
- Гиппиус, Е. В. (1964) Предисловие редактора // Аксенов А. Н. Тувинская народная музыка. М. : Музыка. 255 с. С. 3–13.
- Казанцева, З. К. (2002) Рожденный петь. К 80-летию со дня рождения Р. Д. Кенденбиля. Кызыл : Типография КЦО «Аныяк». 92 с.
- Казанцева, З. К. (2003) А. Б. Чыргал-оол: жизнь и творчество. Кызыл : ТувИКОПР СО РАН. 188 с.
- Казанцева, З. К. (2003) Раненый орел. Кызыл : ТувИКОПР СО РАН. 68 с.
- Карелина, Е. К. (2009) История тувинской музыки от падения династии Цин и до наших дней. М. : Композитор. 552 с.: нот., ил.
- Карелина, Е. К. (2014) Музыка в жизни Максима Мунзука [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/175> (дата обращения: 09.09.2018).
- Миронович, Р. Г. (1971) Воспоминания // Люди тувинского театра / Отв. ред. К. Сагды. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 184 с. С. 33–37.
- Мунзук, М., Кюнзегеш, Ю. (1956) Ырлар [Песни]. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 192 с. (На тув. яз.).
- Осипенко, Г. А. (1985) Формирование тувинской симфонической музыки (1957-1980) : дисс. ... канд. иск. Новосибирск. 179 с.
- Сузукей, В. Ю. (2002) Слепой музыкант: [о В. С. Безъязыкове] // Тувинская правда. 16 апреля. № 116. С. 3–4.
- Сузукей, В. Ю. (2007) Музыкальная культура Тувы в XX столетии. М. : Издательский Дом «Композитор». 408 с.
- Цыбикова-Данзын, И. А. (2004) Фортепианное творчество композиторов Тувы : дисс. ... канд. иск. Улан-Удэ. 188 с.

Дата поступления: 16.10.2018 г.

REFERENCES

- Aksenov, A. N. (1964) *Tuvinskaia narodnaia muzyka [Tuvan folk music]*. Moscow, Muzyka. 255 p. (In Russ.).
- Gippius, E. V. (1964) Predislovie redaktora [Editor's Preface]. In: Aksenov, A. N. (1964) *Tuvinskaia narodnaia muzyka [Tuvan folk music]*. Moscow, Muzyka. 255 p. Pp. 3–13 (In Russ.).
- Kazantseva, Z. K. (2002) *Rozhdennyi pet'. K 80-letiiu so dnia rozhdeniia R. D. Kendenbilia [Born to sing. To the 80th anniversary of R. D. Kendenbil']*. Kyzyl, Tipografiia KTso «Anyiak». 92 p. (In Russ.).
- Kazantseva, Z. K. (2003) *A. B. Chyrgal-ool: zhizn' i tvorchestvo [A. B. Chyrgal-ool: life and work]*. Kyzyl, TuvIKOPR SO RAN. 188 p. (In Russ.).
- Kazantseva, Z. K. (2003) *Ranenyi orel [A wounded eagle]*. Kyzyl, TuvIKOPR SO RAN. 68 p. (In Russ.).
- Karelina, E. K. (2009) *Istoriia tuvinskoi muzyki ot padeniia dinastii Tsin do nashikh dnei [The history of Tuvan music from the fall of the Qing dynasty to the present day]*. Moscow, Kompozitor. 552 p. (In Russ.).
- Karelina, E. K. (2014) *Muzyka v zhizni Maksima Munzuka [Music in Maxim Munzuk's life]*. *The New Research of Tuva*, no. 1 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/175> (access date: 09.09.2018). (In Russ.).
- Mironovich, R. G. (1971) *Vospominaniia [Memoirs]*. In: *Liudi tuvinskogo teatra [The People of the Tuva theatre]* / ed. by K. Sagdy. Kyzyl, Tuvan book publisher. 184 p. Pp. 33–37. (In Russ.).



- Munzuk, M. and Kiunzegesh, Iu. (1956) *Yrlar [Songs]*. Kyzyl, Tuvan book publisher. 192 p. (In Tuv.).
- Osipenko, G. A. (1985) *Formirovanie tuvinskoi simfonicheskoi muzyki (1957–1980) [The rise of Tuvan symphonic music (1957–1980)]*: Diss. ... Candidate of Arts. Novosibirsk. 179 p. (In Russ.).
- Suzukei, V. Iu. (2002) Slepoy muzykant: o V. S. Bez'iazykove [The blind musician: on V. S. Bezyazykov]. *Tuvinskaia pravda*, 16 April, no. 116, pp. 3–4. (In Russ.).
- Suzukei, V. Iu. (2007) *Muzykal'naia kul'tura Tuvy v XX stoletii [The musical culture of Tuva in 20th century]*. Moscow, Kompozitor Publ. Haus. 408 p. (In Russ.).
- Tsybikova-Danzyn, I. A. (2004) *Fortepiannoe tvorchestvo kompozitorov Tuvy [The piano works of composers of Tuva]*: Diss. ... Candidate of Arts. Ulan-Ude. 188 p. (In Russ.).

Submission date: 16.10.2018.



DOI: 10.25178/nit.2019.1.10

Русско-урянской суд в период протектората

Вера М. Дамдынчап

Тувинский государственный университет,
Российская Федерация



В статье анализируются проблемы правового регулирования общественных отношений между тувинцами и русскими в Туве в условиях установления протектората Российской империи и переселения в край русских крестьян в 1914-1917 гг. Источниками выступили неопубликованные материалы из фондов Государственного архива Республики Тыва, Научного архива Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований и др.

Режим протектората предполагал зависимость Тувы во внешнеполитических делах, при сохранении внутренней самостоятельности. Административное управление осуществлялось Иркутским генерал-губернаторством, но не изменилась система административного управления, должности нойонов и их полномочия, действие обычного права. Русские переселенцы осваивали территории по частным соглашениям с чиновниками или зажиточными тувинцами и вопросами их обустройства занималось Переселенческое управление с 1912 г.

Однако неопределенность правового статуса переселенцев осложняло их положение в Туве.

Приведены примеры многочисленных жалоб крестьян по поводу земельных споров с тувинцами. Тяжкие преступления как между русскими и тувинцами, так и между тувинцами рассматривались русским Волостным судом, а менее важные — урянхайским. В 1915 г. был создан смешанный русско-урянской суд. В его работе принимали участие выборные от русской власти и от местной. Введение смешанного суда не решало полностью земельные споры, но имело положительное значение для нормализации русско-тувинских отношений.

Ключевые слова: Урянхайский край; Тува; история Тувы; история права; обычное право; протекторат; суд; земельные споры; система наказаний; переселенческое управление



Для цитирования:

Дамдынчап В. М. Русско-урянской суд в период протектората [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/834> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.1.10



Дамдынчап Вера Монгушевна — кандидат исторических наук, доцент, заведующая кафедрой всеобщей истории, археологии и документоведения Тувинского государственного университета. Адрес: 667000, Россия, г. Кызыл, ул. Ленина, д. 36. Тел.: +7 (394-22) 3-00-92. Эл. адрес: damdvera@yandex.ru

ORCID: 0000-0001-8477-7578

Damdynchay Vera Mongushevna, Candidate of History, Associate Professor, Head, Department of General History and Archeology, Tuvan State University. Postal address: 36 Lenina St., Kyzyl, 667000, Russia. Tel.: +7 (394-22) 3-00-92. E-mail: damdvera@yandex.ru



Russian-Uriankhai court at the time of Russian protectorate over Tuva

Vera M. Damdynchap

Tuvan State University, Russian Federation

The article analyzes the problems of legal regulation of social relations between Tuvans and Russians in Tuva under the protectorate of the Russian Empire, and of resettlement of Russian peasants to the region in 1914–1917. For our sources, we have used unpublished materials from the State Archives of the Republic of Tyva, the Research Archives of the Tuvan Institute for the Humanities and Applied Socio-Economic Studies, as well as some other collections.

The regime of the protectorate assumed Tuva's dependence on Russia in foreign affairs, while allowing it to maintain internal autonomy. Administrative control was in the hands of the Irkutsk Governor-General, but the system of administration itself had not change, and neither did the position of the noyons, their powers and the effect of customary law. Russian immigrants claimed plots of land in accordance with private agreements with officials or wealthy Tuvans, and since 1912, the Resettlement department had also been involved. However, the uncertainty of the legal status of migrants complicated their position in Tuva.

The article provides examples of numerous peasants' complaints about their land disputes with Tuvans. Grievous crimes perpetrated by a member of one ethnic community against that of the other, or within the Tuvan community, were reviewed by the Russian Volost' Court, and those less severe, by the Uriankhai court. In 1915 a mixed Russian-Uriankhai court was set up, composed of elected representatives of the Russian community and local authorities. The newly-established mixed court failed to fully resolve land disputes, but had a positive impact on the Russian-Tuvan relations.

Keywords: Uriankhai region; Tuva; Tuvan history; history of law; customary law; protectorate; court; land disputes; system of punishment, Resettlement department



For citation:

Damdynchap V. M. Russian-Uriankhai court at the time of Russian protectorate over Tuva. *The New Research of Tuva*, 2019, no. 1 [on-line] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/834> (accessed: ...). DOI: 10.25178/nit.2019.1.10

Введение

В начале XX века геополитическая ситуация в Центральной Азии определялась ослаблением Китая и свержением в 1912 г. в ней правящей династии Цин. При этом Российская империя в этом регионе расширяла свое присутствие. Вопросу установления протектората России над Урянхайским краем, бывшей колонией Китайской империи, в научных исследованиях уделено достаточное внимание, к сожалению, вопрос о правовом регулировании отношений российским государством и тувинскими хошунами в условиях протектората раскрыт недостаточно. Историография темы включает работы разных лет, начиная от трудов дореволюционных русских ученых, описывавших Туву конца XIX — начала XX в., таких как, Г. Е. Грумм-Гржимайло, В. Родевич, Ф. Я. Кон (Грумм-Гржимайло, 1930; Родевич, 1910; Кон, 1914). В своих работах они раскрывают вопрос переселения старообрядцев в Туву. В советский период в научных исследованиях больше обращали внимание на политическое, социально-экономическое развитие Тувы. В работах советских исследователей рассматривался процесс установления протектората и его прогрессивное значение для истории тувинцев с точки зрения формационного подхода, например в работах В. М. Иезуитова, В. И. Дулова, Ю. Л. Аранчына (Иезуитов, 1956; Дулов, 1956; Аранчын, 1957, 1982). В 1964 г. вышла в свет «История Тувы», где вопрос о русско-урянхайском суде не раскрывался (История Тувы, 1964). Среди современных исследователей-тувиноведов следует отметить работы В. Г. Дацышена, в которых раскрываются русско-монгольские, русско-китайские отношения и вопросы русского заселения края, но в основном в плане внешнеполитических связей (Дацышен, 2002, 2005).



Тем не менее, проблемы правового регулирования недостаточно исследованы учеными, например, вопросы взаимодействия тувинцев и русских крестьян-переселенцев в сфере землепользования, административно-территориального устройства, системы судопроизводства и др. В переработанном первом томе «Истории Тувы» довольно подробно освещен вопрос об установлении протектората и обострении противоречий между колонистами и местным населением, а также есть упоминание о смешанной комиссии для разрешения земельных споров, созданной заведующим русскими поселениями М. Я. Шкуновым и комиссаром Урянхайского края В. Ю. Григорьевым, но без разбора этой темы (История Тувы, 2001: 325–326).

В условиях многонационального населения в России сложилась в целом, терпимая политика по отношению к нерусским народам — инородцам. Еще в XIX в. был введен первый в истории страны документ, регулировавший отношения государства с народами Сибири «Устав об управлении инородцами», разработанный М. М. Сперанским в 1822 г. За основу были взяты обычаи и традиции селенгинских бурят, записанные в «Селенгинском уложении»¹. Опыт управления сибирскими народами был реализован и на других национальных территориях, ставших российскими во второй половине XIX в. В Уставе заложены принципы терпимости и толерантности к обычаям и традициям народов. Освоение земель и приход русских переселенцев неминуемо приводили к конфликтам с местным населением, что усложняло установление мирных отношений с сибирскими народами. «Устав об управлении инородцами» отражал государственную политику в отношении сибирских народов. Признание обычноеправовых институтов, учреждение инородческого суда и вменение обязанности разрешать уголовные и гражданские дела на основе исключительно писанных правовых документов формировали систему правового плюрализма в Сибири.

Целью данной статьи является анализ проблемы правового регулирования общественных отношений в условиях установления протектората и переселения русских крестьян. При написании статьи использовались неопубликованные материалы из фондов Государственного архива Республики Тыва, Научного архива Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований и опубликованные архивные источники. В государственном архиве интересными и ценными являются материалы фондов 115 «Управления комиссара по делам Урянхайского края», 123 «Управление устройством русского населения», где содержатся прошения о земельных спорах и конфликтах переселенцев с местным населением (Оп. 1, Д. 1, Оп. 2, дд. 29, 45, 51, 60, 81, 94, 107, 108, 160). Также дела 114, 131, 141, где приводится статистическое обследование Урянхайского края. В Научном архиве ТИГПИ документы в фонде 42 находятся донесения, письма, заявления крестьян периода 1915–1917, 1920–1921 гг. В папке 4 сведения о земельном вопросе рассматривались на съездах русского населения 1915–1917 гг., доклад И. Г. Сафьянова о положении дел в Урянхае. Автором были написаны статьи по проблемам установления социальных отношений между русскими переселенцами и тувинцами, особенностей правопонимания института земельной собственности (Дамдынчап, 2006, 2009). Данная статья продолжает исследования.

Политика Переселенческого управления и нарастание социальной напряженности

В 1914 г. к российскому царю обратились тувинские нойоны с просьбой принять под покровительство России. Но обстановка не способствовала вхождению края в состав страны, Россия в это время вступила в Первую мировую войну. В таком случае единственным решением стало установление внешнеполитического протектората (Установление покровительства ..., 1994: 23).

Режим протектората предполагал зависимость территории во внешнеполитических делах,

¹ «Селенгинское уложение» 1775 г. является основным источником актов правотворчества хоринских, балаганских, идинских, кударинских бурят и других кочевых народов Сибири.



но при сохранении внутренней самостоятельности. Подобный опыт Россия имела в отношениях с Младшим Жузом казахов (группой казахских родов и племен), взяв их под покровительство и постепенно включая их в состав государства. Такой подход не вызывал резких конфликтов. Но был опыт и со Средней Азией, когда первый генерал-губернатор Кауфман начал жесткую политику по установлению российских порядков, что естественно привело не только к конфликтам, но и восстанию жителей Коканда. Совет министров в отношении Урянхайского края рекомендовал вести осторожную политику по отношению к местному населению, стараться избегать конфликтов (История Тувы, 2001: 324).

Административное управление Тувой, находящейся под протекторатом, осуществлялось Иркутским генерал-губернаторством. Представителем российской власти был Комиссар по делам Урянхайского края, его заместителем считался Усинский пограничный начальник при Иркутском генерал-губернаторе. При этом в Туве сохранялись прежняя система административного управления, должности нойонов и их полномочия, также формально сохранялось действие китайского Уложения и обычного права.

Первыми персонально зафиксированными русскими поселенцами в крае были минусинские купцы Веселков и Бяков. В 1857 г. Веселков начал торговлю в крае, Бяков в 1859 г. на р. Хемчик построил торговую факторию. Поскольку режим внешнеполитического покровительства не предполагал полного вхождения Тувы в состав Российской империи, соответственно на ее территорию не распространялись российские законы. Все должностные лица в своих действиях опирались на специальный документ — «Инструкцию должностным лицам управления Усинского пограничного Округа и Урянхайского края». Она была утверждена 29 июня 1914 г. министром внутренних дел Н. Маклаковым. В ней определялись должностные лица для управления Урянхайским краем и их полномочия: комиссар по делам края, Усинский пограничный начальник, заведующий устройством русского населения и др. (ГА РТ. Ф. 123, оп. 1, д. 1, л. 13). Переселенцы считались иностранцами на чужой территории, они получали заграничные билеты, формально оставаясь приписанными к своим губерниям и уездам (ГА РТ. Ф. 123, оп. 1, д. 1, л. 13об.).

В 1860-е гг. первыми русскими переселенцами были старообрядцы, которые «предпочитали заимочный способ освоения новых земель, тем самым страхуясь от возможных рисков неудачного закрепления на новой территории и осознавая свою незащищенность в случае возникновения конфликтов с местным населением» (Татаринцева, Стороженко, 2015: 28). Переселенцы селились на территории Тувы по частным соглашениям с чиновниками или зажиточными тувинцами, при этом устанавливалась плата за пользование пашнями, сенокосами, за десятину в размере стоимости кирпича чая — 3 руб. 50 коп. (ГА РТ. Ф. 123, оп. 2, д. 141, л. 37).

Для помощи в вопросах обустройства переселенцев была введена должность заведующего устройством русского населения, который занимался хозяйственными делами и обустройством переселенцев (Государственный архив Республики Тыва — далее ГА РТ. Ф. 123, оп. 1, д. 1, л. 14об.). Регулированием вопросов заселения русскими крестьянами тувинских земель занималось Переселенческое управление, которое появилось в Туве еще до установления формальных юридических отношений в 1912 г. Для сохранения правопорядка вводились полицейские участки на территории переселенцев, во главе с урядниками. Всего было три полицейских участка. (ГА РТ, Ф. 123, оп. 1, д. 1, л. 257). Судебные дела поселенцев с 1914 г. передавались в ведение Усинского окружного суда, находившегося в ведении Красноярской Судебной Палаты.

Комиссаром по делам Урянхайского края был В. Григорьев, заведующим пограничными делами Усинского округа — А. Церерин, главой Переселенческого управления — В. К. Габаев.

Последний был наиболее активным сторонником полного подчинения Тувы, что нарушало правовые основы протектората. Его политика была более активной по обустройству переселенцев, что привело к конфликтам с тувинцами:



«С приездом В. К. Габаева и топографов картина изменилась... без подготовки, резко было заявлено русским, что земли в указанных ими границах, принадлежать им и сойоты на них прав не имеют...» (ГА РТ. Ф. 123, оп. 2, д. 141, л. 38).

Другую позицию занимал А. Церерин:

«Вы командированы въ помощь мне и Ваша деятельность должна протекать подь моимъ руководствомъ и надзоромъ и противъ всякихъ самостоятельныхъ вашихъ выступленийъ какъ незаконныхъ я протестую» (ГА РТ. Ф. 123, оп. 2, д. 20, л. 35об.).

Он действовал в рамках указаний Иркутского генерал-губернатора.

Нойоны обращались к амбын-нойону с жалобами на самоуправство русских. Амбын-нойон дальше обращался с жалобами на самовольные захваты земель русскими поселенцами и требовал прекратить незаконное отмежевание у комиссара В. Григорьева (ГА РТ. Ф. 112, д. 153, л. 5).

Сложная политическая обстановка, хрупкая власть России в крае требовала разрешения ситуации. Попытки установить отношения в пределах правовых норм предпринял комиссар В. Григорьев:

«Если нетъ въ какой либо землѣ правосудіа, которое защищаетъ обиженныхъ и наказываетъ обидчиковъ, то жители ея находятся обыкновенно въ тяжеломъ положеніи... Поэтому Русское Правительство, принявши подь свое покровительство Урянхайскую землю, гдѣ почти совершенно отсутствуетъ правосудіе, благодаря чему во многихъ мѣстахъ замѣчается большое развитіе своеволія сильныхъ и притѣсненіе слабыхъ, где мѣстами до крайности развилось конокрадство и скотокрадство... поставило своей задачей водворить среди Урянхайскаго населенія правосудіе. Для этого правительство съ одной стороны, стремится достигъ того, чтобы въ тѣхъ случаяхъ, когда действуетъ судъ Урянхайскихъ чиновниковъ, т. е. по деламъ сравнительно не большой важности этотъ судъ действовалъ возможно чаще и справедливѣе, а с другой, чтобы Русскій Судъ дѣламъ болѣе важнымъ могъ действовать въ Урянхаѣ беспрепятственно» (ГА РТ. Ф. 123, оп. 1, д. 1, л. 258).

В начале 1915 г. В. Григорьев ввел обязательные правила по организации системы российского правосудия в Туве и обязывал тувинских чиновников оказывать содействие в его осуществлении (ГА РТ. Ф. 123, оп. 1, д. 1, л. 260). В хошунах для этой цели выделялся специальный особый чиновник — меринъ, который назначался комиссаром и следил за цзангами — правителями хошунов, чтобы те выполняли распоряжения главного начальника в Урянхае (ГА РТ. Ф. 123, оп. 1, д. 1, л. 260). Данное распоряжение было отправлено амбын-нойону, чтобы тот организовал избрание специальных чиновников и отправил список на утверждение комиссару.

Таким образом, была осуществлена попытка постепенного включения тувинских чиновников в систему управления через расширение правового пространства российского законодательства.

Тем не менее, в условиях внутреннего самоуправления нередко к русским поселенцам местные власти применяли нормы обычного права тувинцев в случаях правонарушений с их стороны. Примером является заявление комиссару Усинского округа и Урянхайского края от крестьянина Михаила Аткина:

«... нас держали целый год закованных в сойотской юрте в железных кандалах весом в 3 пуда на шеи и руках, кормили кишками и всей скотской внутренностью, чаю давали один раз в день, редко 2 раза, когда мы убежали ... нас поймали, наказали так: повесили на дерево за ноги головой вниз на 2 часа и били палками, плетью, караганником, а когда сняли нас, то целые сутки били и не давали спать» (Научный архив Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований — далее НА ТИГПИ. Д. 42, л. 38.).

В 1915 г. в Переселенческое управление направлялись многочисленные жалобы поселенцев на действия тувинских чиновников и аратов, те в свою очередь предъявляли свои претен-



зии местным властям (ГА РТ, Ф. 123, Оп. 2, Дд. 29, 45, 51, 94, 107, 108; НА ТИГПИ. Д. 42, л. 38–40, л. 194–271, 342–356].

Разрешить сложившуюся обстановку необходимо было компромиссным решением. Основные противоречия были основаны на различной природе права собственности на землю у кочевников и земледельцев. В понимании тувинцев земля принадлежит предкам, духам-хозяевам местности, поэтому она не находится в чьей-либо собственности, люди пользуются ее благами с разрешения духов. А для русских крестьян земля является основным богатством, принадлежащим человеку, и обработанная земля является собственностью конкретного лица. Договоры, которые заключали переселенцы с тувинскими чиновниками, не означали перехода земли в собственность крестьян, а только передачу прав владения и пользования, поэтому, когда возникали земельные конфликты по поводу прогона скота через огороженные пашни или пользования сенокосами, то тувинцы требовали возвращения территорий.

Введение Русско-Урянхайского суда

В условиях усиления конфликтности комиссар приказал ввести смешанный суд. 27 февраля 1915 г. В. Ю. Григорьев подписал временные правила для смешанного суда на территории хемчикских (западных) хошунов, который начинал работу с 1 марта. В состав суда назначались два тувинских чиновника, причем один представлял Даа хошун и от русских властей один старший выборный, сроком на 1 год (ГА РТ. Ф. 123, оп. 1, д. 1, л. 61.). Появление такого суда имело положительное значение в нормализации отношений с тувинцами. В других хошунах русско-урянхайские смешанные суды появились позднее (ГА РТ, Ф. 123. оп. 1. д. 1, л. 113).

Во временных правилах устанавливалось рассмотрение дел между русскими и урянхами, а также по долговым обязательствам до 300 рублей. Иски можно было подать как письменно, так и устно. Решение по делу принималось большинством голосов. Обжалование решения суда возможно было только через обращение к заведующему устройством русского населения в Урянхайском крае в течение одной недели после вынесения решения суда. За неявку в суд устанавливался штраф от 1 до 10 рублей. При отказе оплатить данный штраф, виновный подвергался аресту от 1 до 3 дней. (ГА РТ. Ф. 123, оп. 1, д. 1, л. 61.).

Введение суда помогло снизить напряженность среду русских и тувинцев на Хемчике (ГА РТ. Ф. 123, Оп. 2. Д. 160).

С 1 сентября 1915 г. начал действовать смешанный суд уже в составе пяти судей: «изъ нихъ два судьи – урянха по выбору Урянхайского начальства, два судьи русскихъ по выбору русскаго населенія и председатель по назначенію Заведующаго устройствомъ русскаго населенія в Урянхаѣ» (ГА РТ. Ф. 123, оп. 1, д. 1, л. 113.). Все судьи выбирались на один год и для них устанавливался возрастной ценз — не моложе 25 лет. Судьи также не должны были иметь судимостей и находиться под следствием.

В русско-урянхайском суде рассматривались вопросы «по деламъ уголовныхъ и всякаго рода обиды, оскорбленія, самоуправства между русскими крестьянами и урянхами в пределах района смѣшаннаго суда и кражи дневныя до 30 руб. и не имеющія признаков, перечисленных в ст. 170 Уст. о нак., по деламъ гражданскимъ ведомству смѣшаннаго суда подлежать иски по всякаго рода долговымъ, письменными и словеснымъ обязательствамъ и договорамъ на сумму в 300 руб.» (ГА РТ. Ф. 123. оп. 1. д. 1, л. 113).

Положение о смешанном суде основано было на российском законодательстве, в частности, на «Положении о крестьянах, вышедших из крепостной зависимости» 1861 г., действовавшего до 1917 г., а также на Положении «О земских участковых начальниках» 1889 г. Результатом введения этих актов стало создание системы самоуправления и волостного суда у крестьян. В 1889 г. был расширен круг лиц, на которых распространялось действие Волостного суда — мещан, ремесленников и др. Во временном положении о смешанном суде указывалось, что рассматриваются дела в пределах юрисдикции Волостного суда, а это споры и тяжбы



между крестьянами в пределах 300 рублей. Волостной суд был сословным по своему характеру и рассматривал проступки на основе обычного права (Кузнецов, 1999: 98). В российской историографии волостной суд рассматривается исследователями как институт, сохранявший традиции и обычаи русской крестьянской общины (Безгин, 2015; Менщиков, 2016: 120).

В положении о смешанном суде в Туве были введены статьи из вышеуказанного общего положения. Логика понятна: зачем создавать что-то новое, если можно взять за основу, существующую действенную практику. Главная цель суда — примирение сторон. Поэтому была введена выборность судей от крестьян на общем сходе и двух их помощников (ГА РТ. Ф. 123. оп. 1. д. 1, л. 113об). Также и тувинские нойоны выбирали двух судей и их помощников. Конечно, положение о смешанном суде не было таким подробным, но в тексте есть прямые отсылки к российскому общему положению о крестьянах. В двух документах можно выявить много параллелей. Рассмотрим их.

Согласно российскому положению судебное слушание проходило устно, судебные решения принимались большинством голосов. Решения судей записывалось в специальные книги. В недельный срок сторонам выдавалось письменное решение, которое можно было обжаловать через подачу прошения заведующему устройством русского населения для рассмотрения на съезде крестьянских начальников. Разрешение конфликтов принималось на основании обычаев местности, что зафиксировано в п. 17 Положения о смешанном суде. Как отмечает В. Б. Безгин: «Обычно-правовое регулирование в крестьянской среде предусматривало решение всех спорных вопросов «на миру». Традиционная гласность крестьянского суда была проявлением взаимного нормативного контроля, гарантом соответствия решения неписанным нормам обычного права» (Безгин, 2015: 23).

В смешанном суде Тувы рассматривались дела и между тувинцами в пределах его юрисдикции. Не обжалованное решение считалось окончательным и приводилось в исполнение. Суд мог наложить три вида наказания: принудительные работы до 6 дней, денежное взыскание до 3 рублей, арест до семи дней (ГА РТ. Ф. 123. оп. 1. д. 1, л. 113об). В соответствии с п. 19 Положения о смешанном суде на основании Положения «О земских участковых начальниках» дела по земельным спорам разбирались заведующим устройством русского населения (ГА РТ. Ф. 123. оп. 1. д. 1, л. 113об). Как показывают архивные материалы, несмотря на довольно жесткую политику Габаева, дела по земельным конфликтам решались на основании обычаев тувинцев, хотя он старался узаконить факт приобретения земли.

Конечно, все конфликты не могли быть разрешены в судебном порядке, чаще всего тувинцы осуществляли свой суд в виде угонов скота у переселенцев (ГА РТ. Ф. 123, оп. 2, д. 141, л. 37об.).

Деятельность смешанного суда в течение двух лет повлияла на местное население, о чем писал в своем отчете 1917 г. усинский судья А. В. Барашков:

«Наконец, представляется ярко показательным очевидное усвоение туземцами понятий о праве русских на те урянхайские просторы, которые почитались ранее общими и ничьи, так подчиняясь справедливому решению русского суда по искам о потравах урянхи, в случае необходимости прогона скота через занятые земли стали не чуждаться неведомых им ранее обращения к местным властям с просьбой о разрешении такого прогона и содействии последних для избежания потравы» (ГА РТ. Ф. 123, оп. 2, д. 141, л. 405).

Заведующему подавали частые жалобы о потравах пашен скотом тувинцев, которые отказывались платить штраф по судебному решению (ГА РТ. Ф. 112, д. 270, л. 3). Приобретенные законно земли, как считали поселенцы, необходимо охранять и защищать, что они и требовали от российских властей (ГА РТ. Ф. 123, оп. 2, д. 141, л. 38).

Крестьяне могли и самовольно захватывать другие земли, что вызывало у тувинцев справедливое негодование, особенно в хошунах, где было развитое земледелие, богатые сенокосы. Естественно, кочевники ломали изгороди, мешавшие проходу скота к местам водопоя, пастбищам. На основании российских законов тувинцев присуждали к возмещению ущер-



ба, что противоречило обычному праву (ГА РТ. Ф. 123, оп. 1, л. 123). Рассматривая такие конфликты, нойоны настаивали на том, что земли по договорам были переданы во временное пользование, а не в собственность (ГА РТ. Ф. 123, оп. 2, д. 94, л. 122). В большинстве случаев в смешанном суде принимали решение в пользу тувинцев. Крестьяне же обращались с жалобой о пересмотре решения суда или не выполняли его, что приводило к еще большему ожесточению отношений между тувинцами и русскими.

В докладе по Урянхайскому вопросу Минусинскому комитету общественной безопасности в 1917 г. Иннокентий Сафьянов¹ представил сложное положение между русскими и урянхайцами:

«...меж ними идет глухая непримиримая вражда. Сойоты воруют скот у переселенцев, лошадей, а те ловят их и передают в руки ненавистного русского суда или же, подкараулив темной ночью, стреляют их как зайцев. В Минусинской тюрьме сидят двое урянхайских крестьян, отец и сын Ламикины, которые зарубили топорами двух пришедших к ним ночью сойот, приняв их за конокрадов. Много шумела в свое время история, как трое русских промышленников, застрелив, троих сойот и ранив четвертого, ограбили всю добытую ими в тайге пушнину. Драки между новопоселенцами и сойотами очень часто принимают характер малых сражений, в которых иногда принимали участие приставы и стражники. Так, пристав Александров с крестьянами брал приступом сойотский улус и захваченные ими в этом деле шесть человек, плененных сойот, были отправлены в Минусинскую тюрьму, где трое из них умерли, а трое были отправлены окружным судом на каторгу» (НА ТИГИ. Д. 42, л. 356–357).

Так, было очевидно, что введение смешанного суда не могло полностью нормализовать отношения между русскими и тувинцами. Ситуацию осложняла в целом геополитическая обстановка, когда зыбкой была еще судьба протектората, империя не могла пока укрепиться в регионе. Комиссар, заведующий стремились всячески укрепить российскую власть в Туве, обращались с просьбами к иркутскому генералу-губернатору о предоставлении более широких полномочий (ГА РТ. Ф. 123, оп. 1, д. 20, л. 33об.). Население в таких условиях пыталось и мирно решить конфликты, например, Оюннарский нойон просил съезд русских поселенцев рассмотреть возможность справедливого распределения сенокосов по р. Межегей между русскими и тувинцами (НА ТИГПИ. Д. 42, п. 4, л. 271).

Тем не менее, российские власти были осторожны в отношении Урянхайского края и запрещали обострять конфликты с местным населением (ГА РТ. Ф. 123, оп. 1, д. 1, л. 13 об.). Уже в 1916 г. в Урянхайский край переселилось более пяти тысяч крестьян при количестве примерно 56000 тувинцев (ГА РТ. Ф. 123, оп. 2, д. 20, л. 24, 29). В основном они селились не в густонаселенных хошунах, а в менее населенных тувинцами. Переселенческое управление проводило политику насильственных захватов территорий у тувинцев, без учета их интересов, что приводило к неминуемым конфликтам.

В период революционных событий в России 1917 г. обстановка стала постепенно меняться. 16 июня 1918 г. был заключен договор между русскими и тувинскими представителями о новых принципах взаимоотношений на основе дружбы и добрососедства. В этом документе переселение на территорию Урянхайского края, признанного независимым и самостоятельным, запрещалось, продажа земель прекращалась, самовольные захваты земель, сенокосов запрещались, мелкие правонарушения должны рассматриваться совместными комиссиями, а более важные дела передавались Русско-Урянхайскому съезду (НА ТИГПИ. Д. 42, п. 4, л. 275).

Заключение

Установление российского протектората и начало массового переселения русских крестьян на территорию Тувы обозначили новые вехи в истории Тувы. Вопрос о включении Тувы в со-

¹ Иннокентий Георгиевич Сафьянов в 1917 г. занимал должность городского головы г. Минусинска.



став империи откладывался на неопределённый срок, поскольку Россия участвовала в Первой мировой войне. Сохранение внутренней самостоятельности в условиях усиления российского присутствия, невозможность в таких условиях полного распространения на Урянхай российского законодательства, а также разные традиции понимания института земельной собственности у тувинцев и русских переселенцев — все это создало условия для развития конфликтов между местным населением и вновь прибывшими, между властями. Тем не менее, осуществлялись и попытки компромиссного решения возникших конфликтов. Русско-урянхайский суд стал институтом, в котором власти стремились сочетать обычное право крестьянской общины и кочевого общества. Попытки решить конфликты на основе правового компромисса обусловлены опытом российской администрации по управлению другими национальными территориями.

Изучение опыта правового регулирования отношений между оседлым и кочевым населением в Урянхайском крае призвано привлечь внимание исследователей к проблеме взаимодействия различных правовых культур в едином политическом пространстве. Вопросы правового плюрализма, преемственности еще недостаточно изучены в истории Тувы и в дальнейшем требуют более полного исследования.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Аранчын, Ю. Л. (1957) Историческое значение присоединения Тувы к России в 1914 году // Ученые записки ТНИИЯЛИ. Кызыл. Вып. 5. С. 142–158.

Аранчын, Ю. Л. (1982) Исторический путь тувинского народа к социализму. Новосибирск : Наука. 337 с.

Безгин, В. Б. (2015) Волостной суд: особенности судопроизводства // Научные труды. Российская академия юридических наук / отв. ред. В. В. Гриб. М. : Издательство «Юрист». 1320 с. С. 68–72.

Грум-Гржимайло, Г. Е. (1930) Западная Монголия и Урянхайский край. Т. III. Вып. 2. Ленинград : Нев. тип. 456 с.

Дамдынчап, В. М. (2006) Владение и собственность в обычном праве тувинцев // Право в зеркале жизни. Исследования по юридической антропологии / отв. ред. Н. И. Новикова. М. : Издательский дом «Стратегия». 400 с. С. 215–231.

Дамдынчап, В. М. (2009) Правовая аккультурация обычного права тувинцев // Народы и культуры Южной Сибири и сопредельных территорий: история, современное состояние, перспективы: материалы междунар. науч. конф., посвящ. 65-летию ХакНИИЯЛИ, г. Абакан, 3–5 сентября 2009 г. / отв. ред. В. Н. Тугужекова. Абакан : Хакасское книжное изд-во. 186 с. С. 73–78.

Дацышен, В. Г. (2002) Усинский пограничный округ. Власть и общество в пограничном регионе // Власть и общество. Региональные аспекты проблемы. (К 180-летию образования Енисейской губернии) / отв. ред. В. И. Федорова. Красноярск : Кларетианум. 186 с. С. 34–37.

Дацышен, В. Г. (2005) Саянский рубеж. Южная часть Приенисейского края и русско-тувинские отношения 1616–1911 гг. Томск : СТТ. 250 с.

Дулов, В. И. (1956) Социально-политическая история Тувы: XIX — начало XX в. М. : Изд-во АН СССР. 326 с.

Иезуитов, В. М. (1956) От Тувы феодальной к Туве социалистической. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 208 с.

История Тувы (1964) : в 2 т. / отв. ред. С. К. Тока. М. : Наука. Т. I. 455 с.

История Тувы (2001) / под общ. ред. С. И. Вайнтейна, М. Х. Маннай-оола. Новосибирск : Наука. Т. I. 367 с.



Кон, Ф. Я. (1914) Усинский край / Зап. Красноярского подотдела ИРГО. Зап. по географии Т. II. Вып. I. Красноярск : тип. б. М. И. Абалакова. 111 с.

Кузнецов, С. В. (1999) Обычное право в русской деревне и государственное законодательство во второй половине XIX века // Этнографическое обозрение. № 5. С. 97–110.

Меншиков, И. С. (2016) Волостной суд как хранитель традиционных норм поведения в русской деревне // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. № 6–1 (68). С. 119–124.

Родевич, В. (1910) Очерк Урянхайского края (Монгольского бассейна реки Енисея). СПб. : Типография Министерства путей сообщения. 268 с.

Татаринцева, М. П., Стороженко, А. А. (2015) Старообрядцы в Туве: ретроспектива и современность. LAP LAMBERT Academic Publishing. 144 с.

Установление покровительства России над Тувой в 1914 г. (1994) : архивные документы / сост. В. А. Дубровский. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 36 с.

Дата поступления: 20.12.2018 г.

REFERENCES

Aranchyn, Yu. L. (1957) Istoricheskoe znachenie prisoedineniya Tuvy k Rossii v 1914 godu [The historical significance of the accession of Tuva to Russia in 1914]. *Uchenye zapiski TNIIYALI*. Kyzyl. Vol. 5, pp. 142–158. (In Russ.).

Aranchyn, Yu. L. (1982) *Istoricheskij put' tuvinskogo naroda k socializmu* [The historical path of the Tuvan people to socialism]. Novosibirsk, Nauka. 337 p. (In Russ.).

Bezgin, V. B. (2015) Volostnoi sud: osobennosti sudoproizvodstva [Volost' courts: features of legal proceedings]. In: *Nauchnye trudy. Rossijskaya akademiya yuridicheskikh nauk* [Research papers of the Russian Academy of Law], ed. by V. V. Grib. Moscow, Yurist. 1320 p. Pp. 68–72. (In Russ.).

Grumm-Grzhimailo, G. E. (1930) *Zapadnaya Mongoliya i Uryanhaiskii krai* [Western Mongolia and Uryankhai Territory]. Vol. III, issue 2. Moscow, Leningrad. 859 p. (In Russ.).

Damdynchap, V. M. (2006) Vladenie i sobstvennost' v obychnom prave tuvintsev [Ownership and property in Tuvan customary law]. In: *Pravo v zerkale zhizni. Issledovaniya po yuridicheskoi antropologii* [Law in the mirror of life. Studies in legal anthropology], ed. by N. I. Novikova. Moscow, Publishing house «Strategiya». 400 p. Pp. 215–231. (In Russ.).

Damdynchap, V. M. (2009) Pravovaya akkul'turatsiia obychnogo prava tuvintsev [Legal acculturation of Tuvan customary law]. In: *Narody i kul'tury Yuzhnoi Sibiri i sopredel'nykh territorii: istoriya, sovremennoe sostoyanie, perspektivy* [Peoples and cultures of southern Siberia and adjacent territories: history, current state, prospects]. Ed. by V. N. Tuguzhekova. Abakan, Hakasskoe knizhnoe izd-vo. 186 p. Pp. 73–78. (In Russ.).

Datsyshen, V. G. (2002) Usinskii pogranichnyi okrug. Vlast' i obshchestvo v pogranichnom regione [Usinsk border district. Power and society in a border region]. In: *Vlast' i obshchestvo. Regional'nye aspekty problemy. (K 180-letiyu obrazovaniya Enisejskoj gubernii)* [Power and society. Regional aspects of the problem. (To the 180th anniversary of the formation of the Yenisei province)] / ed. by V. I. Fedorova. Krasnoyarsk, Klaretianum. 186 p. Pp. 34–37. (In Russ.).

Datsyshen, V. G. (2005) *Sayanskii rubezh. Yuzhnaya chast' Prienisejskogo kraja i russko-tuvinskie otnosheniya 1616–1911 gg.* [The Sayany line. The southern part of the Yenisei region and the Russian-Tuvan relations in 1616–1911]. Tomsk, STT. 250 p. (In Russ.).

Dulov, V. I. (1956) *Sotsial'no-politicheskaya istoriya Tuvy: XIX — nachalo XX v.* [Social and political history of Tuva: 19th and early XX century]. Moscow, AN SSSR Publ. 326 p. (In Russ.).

Iezuitov, V. M. (1956) *Ot Tuvy feodal'noi k Tuve sotsialisticheskoi* [From feudal to socialist Tuva]. Kyzyl, Tuvan book publisher. 208 p. (In Russ.).



- Istoriya Tuvy [The History of Tuva]* (1964) / ed. by S. K. Toka. Moscow, Nauka. Vol. I. 455 p. (In Russ.).
- Istoriya Tuvy [The History of Tuva]* (2001) / ed. by S. I. Vainshtein and M. H. Mannai-ool. Novosibirsk, Nauka. Vol. I. 367 p. (In Russ.).
- Kon, F. Ya. (1914) *Usinskii kraj [Usinsky region]* / Notes of the Krasnoyarsk subdivision of the IRGO. Notes on Geography. Vol. II. Issue I. Krasnoyarsk, Printing house M. I. Abalakov. 111 p. (In Russ.).
- Kuznecov, S. V. (1999) Obychnoe pravo v russkoi derevne i gosudarstvennoe zakonodatel'stvo vo vtoroi polovine XIX veka [Customary law in the Russian countryside and state legislation in the second half of the 19th century]. *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 5, pp. 97–110. (In Russ.).
- Menshchikov, I. S. (2016) Volostnoi sud kak khranitel' traditsionnykh norm povedeniya v russkoi derevne [Volost' court as a keeper of the traditional norms of behaviour in the Russian countryside]. *Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art history. Theory and practice*, no. 6–1 (68), pp. 119–124. (In Russ.).
- Rodevich, V. (1910) *Ocherk Uryankhaiskogo kraya (Mongol'skogo basseina reki Eniseya) [Essays of the Uryankhai region (Mongolian basin of the Yenisei River)]*. St. Petersburg, Tipografiya Ministerstva putei soobshcheniya. 268 p. (In Russ.).
- Tatarinceva, M. P. and Storozhenko, A. A. (2015) *Staroobryadtsy v Tuve: retrospektiva i sovremennost' [Old Believers in Tuva: a retrospective and modernity]*. LAP LAMBERT Academic Publishing. 144 p. (In Russ.).
- Ustanovlenie pokrovitel'stva Rossii nad Tuvoy v 1914 g. [Establishment of the patronage of Russia over Tuva in 1914]* (1994) : Archival documents / comp. by V. A. Dubrovskii. Kyzyl, Tuvan book publisher. 36 p. (In Russ.).

Submission date: 20.12.2018.

DOI: 10.25178/nit.2019.1.11

Межэтническое взаимодействие русских и тувинцев в советской и постсоветской Туве (на примере национально-смешанных семей)

Зоя Ю. Доржу

Тувинский государственный университет, Российская Федерация



В статье анализируются проблемы межэтнических браков между тувинцами и русскими в Республике Тыва, которые рассматриваются как один из аспектов межэтнического взаимодействия двух самых многочисленных этнических групп населения. Хронологический период: советское время (1944–1991 гг.) и постсоветское (с 1991 г. по настоящее время). Источниковая база работы: статистические данные за 1979, 1989, 2002, 2007, 2010 гг.; данные опроса жителей Кызыла разных национальностей, проведенный автором в марте-апреле 2017 г.; личные наблюдения и материалы интервью 2015–2018 гг. с 20 респондентами старше 65 лет, находящимися в межнациональном браке.

Взаимодействие тувинцев и русских имеет двухвековую историю. Оно отразилось и на демографических процессах. Если раньше тувинцы предпочитали внутриэтнические брачные связи, то изменение демографической ситуации, межнациональная интеграция обусловили и появление межнациональных браков. Анализируются динамика числа браков, мотивы и факторы выбора партнера для смешанного брака, реакция окружающих, проблема детей в смешанных семьях.

Образование смешанных семей влекло за собой качественно новые черты культуры, домашнего быта, традиций, отличающих их семейный уклад от семейного быта однонациональных семей, к которым ранее принадлежали супруги. Параллельно с этим в смешанных семьях происходили языковые процессы, межэтническое общение способствовало распространению двуязычия, а также широкому распространению родственных связей, которые обеспечивали этнополитическую устойчивость многонационального региона.

В современной Туве также часто встречаются национально-смешанные семьи, однако общественное отношение к таким бракам резко изменилось. Отрицательное отношение к межнациональным бракам связано с религиозными различиями, разными традициями и обычаями. Из-за этого возникают между супругами разногласия, такие браки люди начинают расценивать как неустойчивые. Свою роль сыграло и усиление националистических тенденций в постсоветском обществе.

Ключевые слова: Тува; тувинцы; русские Тувы; демографические процессы; демография; брак; межэтнические отношения

Для цитирования:

Доржу З. Ю. Межэтническое взаимодействие русских и тувинцев в советской и постсоветской Туве (на примере национально-смешанных семей) [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/835> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.1.11



Доржу Зоя Юрьевна — доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой отечественной истории Тувинского государственного университета. Адрес: 667000, Россия, г. Кызыл, ул. Ленина, д. 5. Тел.: 8 (394) 222-18-89 Эл. адрес: zoyadorzhu@yandex.ru ORCID: 0000-0002-6409-3248

Dorzhu Zoya Yuryevna, Doctor of History, Professor and Head, Department of Russian History, Tuvan State University. Postal address: 5 Lenina St., 667000, Kyzyl, Russia. Tel.: +7 (913) 346-20-31. E-mail: zoyadorzhu@yandex.ru



Interethnic interaction of Russian and Tuvans in Soviet and Post-Soviet Tuva: the case of ethnically mixed families

Zoya Yu. Dorzhu

Tuvan State University, Russian Federation

The article analyzes issues of interethnic marriages between Tuvans and Russians in the Republic of Tuva, which are considered as one of the aspects of interethnic contact between the two largest ethnic groups in the region. The chronological frames of the study are the Soviet (1944-1991) and post-Soviet (since 1991) periods. For its sources, the study looks at statistical data for the years 1979, 1989, 2002, 2007 and 2010, also focusing on data from a survey of Kyzyl residents of different ethnic backgrounds, done by the author in March and April 2017. An additional source is found in personal observations and materials of interviews held in 2015-2018 with 20 respondents aged over 65 and in interethnic marriage.

The history of Tuvan – Russian interaction spans two centuries, and it has had its impact on demographic processes. While in the past Tuvans had preferred intra-ethnic marriage, it was the change in the demographic situation and interethnic integration which led to the rise of interethnic marriage. The article examines the dynamics of such marriages, spouses' motivation and reasons for choosing a partner, the reaction of their milieus, and the problem of children in ethnically mixed families.

The mixed family brought about new features in culture, home life, and traditions, which differentiated its new lifestyle from that of the single-ethnic family, where the spouses grew up. Meanwhile, processes of linguistic communication within the family led to increased bilingualism as well as to strengthening of new kinship ties which ensured the ethnopolitical stability of the multiethnic region.

While mixed families are still frequent in contemporary Tuva, the public attitude towards such marriages has changed to the opposite. Negative attitude to interethnic marriages is due to differences in religion, as well as in traditions and customs. Since these factors are likely to generate intrafamily controversies, such marriages are increasingly regarded as unstable. The strengthening of nationalist tendencies in post-Soviet society also played a big role.

Keywords: Tuva; Tuvans; Russians in Tuva; demographic processes; demography; marriage; interethnic interaction



Для цитирования:

Dorzhu Z. Yu. Interethnic interaction of Russian and Tuvans in Soviet and Post-Soviet Tuva: the case of ethnically mixed families. *The New Research of Tuva*, 2019, № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/835> (access date: ...). DOI: 10.25178/nit.2019.1.11

Введение

Республика Тыва является многонациональным регионом Российской Федерации, на территории которой, по данным Всероссийской переписи 2010 г., зарегистрированы более 85 национальностей и этнических групп. Наиболее многочисленными являются две национальности — тувинцы (82,0%) и русские (16,3%). Другие национальности составляют 1,7% населения (Итоги ..., 2013: 8).

Взаимодействие тувинцев и русских ведет отсчет от 30-х гг. XIX в. (Кузьмин, 2000: 17; История Тувы, 2001: 235; Доржу, 2014: 160). В 1944 г. Тува вошла в состав СССР, что стало мощной предпосылкой для ее социально-экономического развития. На соответствующий уровень было поставлено здравоохранение и народное образование, стали активно развиваться промышленность и сельское хозяйство, началось масштабное строительство жилья, больниц,



школ. Все это не могло не сказаться на демографических процессах. Численность жителей в республике за 1944–1990 гг. увеличилась более чем втрое, с 95,4 тыс. чел. в 1945 г. до 306,6 тыс. чел. в 1991 г. (Народное хозяйство ... , 1976: 3; Советская Тува ... , 1991: 46). И если раньше тувинцы предпочитали внутриэтнические брачные связи, то изменение демографической ситуации, межнациональная интеграция обусловили и появление тенденции к межнациональным бракам.

Межнациональная семья как социальный институт формируется под влиянием таких факторов как межнациональная интеграция и сотрудничество, демографические и миграционные процессы. Создание межнациональных браков во многом зависит от состояния межнациональных отношений в регионе, что является показателем толерантности различных наций и этнических общностей.

Исследования семейно-брачных отношений у народов Сибири, включая семейные традиции и их трансформации в Республике Тыва, уже исследовались учеными в разные периоды. В последние годы этой проблематикой занимались Г. В. Гончарова (Гончарова, 2004), М. В. Монгуш (Монгуш, 2005), З. В. Анайбан (Анайбан, 2011), Т. М. Ойдуп и А. Ч. Кылыгдай (Ойдуп, Кылыгдай, 2012), А. Б. Базарова и Н. Ч. Дамба (Базарова, Дамба, 2015), А. В. Седен (Седен, 2018). Авторы констатировали тот факт, что межэтническое взаимодействие определяет этнические процессы и активно связано с такими сферами жизнедеятельности как политика, экономика, социальные отношения, культура. Это очевидно, по росту или спаду межнациональных браков в периоды социальной стабильности и нестабильности соответственно.

Современная ситуация изучения этой проблемы осложнена тем фактом, что в записи актов о браке графа «национальность», как раньше в советский период, не заполняется. Это не дает официальной статистики и требует привлечения иных данных.

В статье рассматривается основной круг проблем заключения межнациональных браков в Тыве в советские и постсоветские годы, в том числе в динамике, рассматриваются мотивы и факторы выбора партнера для смешанного брака, реакция окружающих, проблема детей в смешанных семьях. Это необходимо для понимания особенностей смешанных браков и прогнозирования их дальнейшего развития в межнациональном регионе.

Источниковой базой работы стали: статистические данные за 1979, 1989, 2002, 2007, 2010 гг., материалы архива органа Управления ЗАГС Республики Тыва (агентство) в г. Кызыле за 1959, 1972, 1980, 1993 гг. Также приводятся данные опроса жителей Кызыла разных национальностей, проведенный автором в марте-апреле 2017 г. Опрос проводился с целью выяснения общего отношения к брачности, семье, ценностям семьи и брака, а также к межэтническим бракам, положительных сторон и основных проблем межнациональных браков и др. Было опрошено 350 чел. русских и тувинцев, из которых 60% — женщины, 40% — мужчины; в возрасте от 18 до 80 лет, различного социального положения (в том числе студенты, служащие, предприниматели, государственные служащие, пенсионеры). По семейному положению были выделены состоящие в браке и не состоящие в браке. Также автор опиралась на личные наблюдения и материалы интервью 2015–2018 гг. с 20 респондентами старше 65 лет, находящимися в межнациональном браке с целью выяснить состояние ситуации в межнациональных браках сейчас и в советский период.

Учитывалось, что численность населения Кызыла еще в 1989 г. превысила сельскую, и составляла тогда 54,0% от общего числа населения Тывы. В настоящее время здесь проживает более трети населения республики. Из проживающих в городе представителей разных национальностей тувинцы составляют 66,23%, русские — 27,64% (Итоги... , 2013: 17).

Все материалы опроса и интервью хранятся в методическом фонде кафедры отечественной истории Тувинского государственного университета, используются студентами для написания курсовых и выпускных квалификационных работ.



Межнациональные браки в советский период

Советская власть активно проводила политику по укреплению дружбы народов многонационального государства, по выравниванию социально-экономического развития всех регионов страны. Все граждане, независимо от рас и национальностей, наделялись равными правами (Конституция ..., 1977: 17).

Добровольное вхождение Тувы в состав СССР привело также к значительным культурным преобразованиям здесь. Приезжавшие в республику специалисты пропагандировали новую культуру. В задачи культурно-просветительских учреждений советской власти входило изменение ментальности тувинцев, убеждение в правильности выбора социалистического пути развития (Доржу, 2015). Пропаганда интернационализма через средства массовой информации, образовательные учреждения и трудовые коллективы оказывало большое влияние на сближение народов, развитие межнациональных отношений, способствовало образованию национально-смешанных семей. Как писала Г. В. Гончарова, межэтническое взаимодействие рассматриваемых этнических групп связано с интенсивностью миграционных процессов, а также их долей в этнической структуре населения: чем выше миграция и чем меньше их доля в населении, тем больше образуется этнически смешанных семей (Гончарова, 2004: 76). В процессе национально-государственного строительства в 1940–1950-е годы произошли перемены в политической, хозяйственной, культурной сферах республики, произошли изменения в социальной структуре населения.

«В 1950-х годах, в Туве было очень много смешанных союзов, — вспоминает Г. Забелина, в девичестве Сарыглар, прожившая в интернациональном браке с супругом более 50 лет. — Почти каждый второй брак был такой. В основном, пары складывались из тувинца-мужа и русской жены, как правило, выпускниц педагогических вузов, приехавших в Туву по распределению. Много приезжало молодых специалистов, они создавали семьи и оставались здесь на всю жизнь. Так решалась проблема укрепления межэтнических отношений, развивался процесс этнической адаптации и взаимного проникновения» (из интервью с нашим респондентом Г. Забелиной, 2017 г.).

В 1960–1970-е гг. символами динамично развивавшейся Тувы советского времени были комбинаты «Туваасбест» и «Тувакобальт». Это были ударные всесоюзные стройки, их строили и создавали сотни девушек и юношей самых разных национальностей и народностей, приехавших по комсомольским путевкам. Многие из них создавали семьи, вступали в межнациональные браки. Рост численности таких браков в стране трактовался как показатель развития дружественных межнациональных отношений, что, конечно, так и было. Да и сама республика, будучи полиэтничной, была заинтересована в расширении межэтнических браков и поддержании стабильности межэтнических семей. Такие семьи, в свою очередь, способствовали утверждению новых общесоветских традиций и обычаев, интернационализации культуры, быта, повседневной жизни. По материалам республиканского архива ЗАГС, также заключались браки между русскими и тувинцами. Так, в 1959 г. в г. Кызыле было заключено 522 брака, из них между русскими и тувинцами — 5, в 1972 г. заключено 646 браков, в том числе 22 были русско-тувинские, в 1980 г. соответственно 655 браков и 17 и в 1993 г. из 620 браков русско-тувинские браки составили 22.

Образование смешанных семей влекло за собой появление в их быту многих качественно новых черт. Это приводило к изменению норм общения под влиянием межэтнических контактов во всех сферах общения, включая, прежде всего, родственные, соседские, да и просто дружеские контакты.

Язык общения играл не последнюю роль в процессе сближения этносов. Еще в середине 1940-х гг., с началом культурного строительства в условиях советского строя, в Туве получает развитие тувинско-русский и русско-тувинский билингвизм. На первых порах основным языком обучения в тувинских школах являлся родной язык, но так как большинство учи-



тельских кадров были специалистами, приехавшими из Советского Союза и не владевшими тувинским языком, преподавание многих школьных предметов велось на русском языке. В последующие годы русский язык получает широкое распространение не только в школьном обучении, но и в других сферах. Многие из специалистов, попавшие по распределению своих вузов в сельскую местность, начинали говорить на родном языке местного населения. Тувинцы очень уважительно относились к приехавшим в Туву специалистам, особенно к тем, кто хотя бы на бытовом уровне понимал тувинский язык, хоть и не умел говорить на нем. В то же время сами тувинцы, помимо родного языка, хорошо стали владеть русским — языком межнационального общения и приобщения к культуре русского народа. Межэтническое общение (в том числе и смешанные браки), способствовали распространению двуязычия. Согласно статье 5 Конституции Республики Тыва, государственными языками Республики Тыва являются тувинский и русский языки (Конституция ... , 2001: 5). Поэтому национально-русское двуязычие является объективным, социально необходимым явлением.

Основной массив городских семей в Туву в 1970-е гг. составляли русские семьи со значительно меньшим количеством человек в них (3,4 против 4,6 у тувинцев). В структуре семей городского населения Тувинской АССР русские однонациональные семьи составляли более 2/3, а тувинские только 15,5%, как это видно из нижеприведенной таблицы.

Таблица 1. Типы городских семей по национальному составу, 1970 г.

Table 1. Urban households by ethnicity, 1970.

Тип семьи	Удельный вес, в %	Средняя величина семьи
Русские однонациональные семьи	70,4	3,4
Тувинские однонациональные семьи	15,5	4,6
Семьи, где члены семьи принадлежат разным национальностям	12,4	3,7
Все семьи	100	3,7

(Рассчитано по: Итоги переписи населения ..., 1974: 326–327).

Вместе с тем, именно в городе был значителен удельный вес семей, где члены — лица разных национальностей. В зависимости от национальности колеблется и средняя величина семьи. В тувинских семьях она на 1,2 человека была больше, чем в русских. Среди тувинского населения было значительно больше семей, состоящих из 6 человек и выше (29,5%). Среди русского населения такие семьи составляли 8,3%. Удельный вес групп в структуре национально-смешанных семей по количеству членов семьи практически был одинаков с однонациональными русскими семьями, что свидетельствовало о более интенсивном переходе тувинцев на ценностные ориентации русских, для которых приоритетными ценностями были прежде всего: работа, хорошее образование и профессия (Гончарова, 2004: 196).

При этом брачность тувинского населения (как городского, так и сельского) у женщин была выше в младших возрастных группах (16–24 лет), у мужчин в старших (35–49 лет). У русского населения эти показатели были иные — у женщин уровень брачности был выше, чем у мужчин. Это в какой-то степени объяснялось общим превышением численности женщин русской национальности и преобладанием смешанных браков, где муж — тувинец, жена — русская (Городское население ... , 1981: 39).

В нижеприведенной таблице, составленной по данным Всесоюзной переписи населения 1979 г., представлены данные о распределении семей по их размеру и национальности.



Таблица 2. Распределение семей по их размеру и национальности по данным переписи населения 1979 г.

Table 2. Households by size and nationality, from 1979 census data

	Число семей	В том числе семья, состоящая из совместно проживающих						
		2 чел.	3 чел.	4 чел.	5 чел.	6 чел.	7 и более чел.	Средний размер семьи
Городское и сельское население Все семьи	60382	12734	15261	13349	7612	4653	6774	4,1
Семья, где члены семьи принадлежат одной национальности	55757	11701	13861	12030	7106	4476	6583	4,1
Из них, где члены одной семьи: тувинцы	30240	3831	5238	5817	5149	3915	6290	4,8
русские	24782	7644	8366	6039	1892	541	280	3,2
Семьи, где члены семьи принадлежат к разным национальностям	4625	1033	1400	1319	506	176	191	3,6

(Число и состав ... , 1982: 9).

Из таблицы видно, что перепись 1979 г. зафиксировала в республике 55,8 тысяч однонациональных семей, что составило 92,3% от общего числа всех семей. Из них 30,2 тысячи семей (54,1%), где все члены семьи были тувинцы, 24,8 тысячи семей (44,5%), где все члены семьи были русские. Количество русских семей уступало численности тувинских, что определялось не только возрастной структурой тувинцев и русских, но и соотношением их в составе всего населения республики. Доля молодых возрастных групп среди тувинцев была выше, чем среди русских, отсюда была выше и доля лиц, вступающих в семейно-брачные отношения.

Среди самых многочисленных национальностей средний размер семьи в республике был больше у семей, где все члены семьи тувинцы (4,5), наименьший — у семей, где все члены семьи русские (3,2).

Число национально-смешанных семей составило 4,6 тысячи или 7,7% к общему числу всех семей. Их количество было не столь значительно, но даже такая доля межэтнических браков делало их заметным общественным явлением в Туве и повышало роль в этнических процессах. Этому во многом способствовала национальная политика страны того времени, направленная на расширение межнациональных контактов, основанных на уважении и доверии, хотя на бытовом уровне отношение к межэтническим бракам было самым разнообразным (из интервью с нашим респондентом Л. Салчак, в девичестве Шадриной, 2017 г.).

В Туве и в последующие годы создавались национально-смешанные семьи, хотя их число, начиная с 1970-х и до середины 1990-х годов, сократилось вдвое. По переписи 1989 г., на 1000 семей число национально-смешанных семей составило 86. Прирост смешанных семей за 1979–1989 гг. составил 0,9% (Число и состав ... , 1991: 4). Конечно, это не большая прослой-



ка, однако от характера формирования национально-смешанных семей, их самочувствия во многом зависело развитие таких важных процессов в тувинском обществе, как демографические, социальные, этнические, культурные.

Таблица 3. Число однонациональных и этнически смешанных семей по данным переписи населения 1979 и 1989 гг.

Table 3. Monoethnic and ethnically mixed households, from 1979 and 1989 census data

По данным переписей населения	Все семьи		в т. ч. семьи, где члены семьи принадлежат			
			к одной национальности		к разной национальности	
	1979	1989	1979	1989	1979	1989
<i>Все население</i>						
Все семьи	60382	70657	55757	64550	4625	6107
в т. ч. семьи, состоящие из:						
2 чел.	12734	15128	11701	13732	1033	1396
3 человек	15261	15885	13861	14218	1400	1667
4 человек	13349	17012	12030	15300	1319	1712
5 и более человек	19038	22632	18165	21300	873	1332
<i>Городское население</i>						
Все семьи	28221	35451	24941	30876	3280	4575
в т. ч. семьи, состоящие из:						
2 чел.	7293	9317	6551	8247	742	1070
3 человек	8865	9227	7809	7917	1056	1310
4 человек	7150	9462	6207	8132	943	1330
5 и более человек	4913	7445	4374	6580	539	865
<i>Сельская местность</i>						
Все семьи	32161	35206	30816	33674	1345	1532
в т. ч. семьи, состоящие из:						
2 чел.	5441	5811	5150	5485	291	326
3 человек	6396	6658	6052	6301	344	357
4 человек	6199	7550	5823	7168	376	382
5 и более человек	14125	15187	13791	14720	334	467

(Женщина, семья, дети ... , 2001: 98).

Анализ статистических данных о численности семей Тувы по результатам переписей населения 1979 г. и 1989 г. позволяет сделать следующие выводы.

В 1970–1989 гг. отмечалось увеличение числа семей, однако преобладали однонациональные семьи, где все члены семьи состояли из одной национальности. По переписи 1989 г. их было 64,6 тысяч или 91,4% к общему числу всех семей. Из них 36,9 тысячи семей (61,3%) все члены семьи были тувинцы и 24,2 тысячи семей (37,5%) все члены семьи русские.



Перепись населения 1989 г. зафиксировала и увеличение в республике среднего размера тувинской семьи — 4,8 чел. Это было вызвано сохранением относительно высокой рождаемости у тувинцев. Что касается семей, где все члены семьи русские, то средний размер их уменьшился или существенно не изменился — 3,2 чел.

Переписью населения 1989 г. было учтено 6,1 тысячи смешанных семей (где все члены семей принадлежали к разным национальностям), что составило 6,8% к общему числу всех семей против 7,7% в 1979 г. (Женщина, семья, дети ..., 2001: 5). То есть роста не произошло.

Отношение к межнациональным бракам в постсоветский период

Начало 1990-х годов в Туве, как и в ряде российских регионах, было ознаменовано обострением межнациональных отношений (Москаленко, 2004: 179). Это оказало влияние на межнациональные установки и ориентации, а также на межнациональные браки.

В начале нулевых была отменена графа национальность в российском паспорте, поэтому нет точных статистических данных о браках между представителями конкретных национальностей, есть лишь сведения о браках с иностранцами, общая численность интернациональных браков.

С целью выяснить отношения окружающих к межнациональным бракам, в ходе анкетирования нами был задан вопрос тем, кто еще не был в браке «Готовы ли вы сами заключить брак с лицом другой национальности?» Ответы показали, что подавляющее большинство (70%) опрошенных против этого и отдают предпочтение представителям своей нации (78,3%) и не доверяют другой (32,8%). При этом абсолютное большинство опрошенных респондентов, независимо от пола, возраста, образования и национальности, обращает внимание не на национальную принадлежность, а личные качества человека. Такое мнение высказали 74% русских и 70% тувинцев.

По мнению 54% всех опрошенных, межнациональные браки как результат исторических и социально-культурных контактов народов, сближают народы, способствуют интернационализации культуры, быта, повседневной жизни.

По мнению тех, кто выступает за межнациональные браки, семья должна строиться на взаимопонимании и любви, а не на изживших себя предрассудках, ее благополучие и долголетие зависит только от ее членов. Так считают 70% тувинцев и 74% русских.

В то же время такие браки в отдельных случаях могут вызывать опасения за состояние национального самосознания народа. По мнению респондентов, «межнациональный брак способствует потере самобытности и национального своеобразия народа», «потере родного языка и национальной культуры».

Когда вопрос формулируется как просто отношение к межнациональному браку, то в ответах преобладает положительное отношение к таким бракам. Так считают чуть более половины тувинцев (54%) и русских (57%), что позволяет говорить о некоторой схожести мнений тувинцев и русских.

Но на конкретный вопрос: «Если ваш сын женится или дочь выйдет замуж за человека другой национальности, ваше отношение к этому?» — и тувинцы (46%), и русские (43%) ответили, что они против заключения их детьми межнациональных браков. К будущему своих детей в таком браке более лояльны женщины (61%), нежели мужчины (48%). Для женщин главный аргумент: «чтобы сын или дочь был(а) счастлив(а)». Мужчин больше волнует сохранение этничности своего народа. Более терпимо они относятся к межнациональному браку сына (46%) с условием «лишь бы невестка была заботливой хозяйкой и хорошим человеком», и они не поддерживают межнациональный брак дочери (54%).

То, что среди населения республики высок удельный вес противников создания национально-смешанных семей, во многом обусловлено распадом Советского Союза и последовав-



шим обострением межнациональных отношений в 1990-е годы почти на всем постсоветском пространстве. По данным микропереписи населения 1994 г., доля этнически смешанных браков в Республике Тыва составила 6,2% (Типы и состав ... , 1995: 76–77). Этот факт согласуется с ориентациями на национальность при выборе супруги (а) для всех респондентов в целом. Практически все младшие поколения в меньшей степени, чем старшие, ориентированы на этнически однородные браки (Гончарова, 2004: 221).

Негативную роль сыграли и разжигание межрелигиозной нетерпимости в регионах России, а также конфликты и столкновения скинхедов с представителями нерусских национальностей. Наш опрос показал, что большинство родителей (80%) знают об агрессии скинхедов из Интернета, газет, телевидения. Обеспокоенные за безопасность своих детей, особенно обучающихся в учебных заведениях за пределами республики, они предпочитают видеть их избранников из представителей своего этноса. Это обусловлено и желанием сохранить этническую своего народа, сохранить национальную культуру.

«Религиозное возрождение» в постсоветский период привело к значительному росту интереса тувинцев, в первую очередь — тувинской интеллигенции, к традиционным верованиям своего народа, и соответственно, по мнению 43% тувинцев, такие браки «не способствуют сохранению национальных обычаев, традиций и языка», для 35% важным является «сохранение и развитие своей религии».

Мы можем назвать целый ряд причин, которые затрудняют жизнь супругов в межнациональных браках.

Например, религиозные причины. Есть буддийская традиция выбирать даты бракосочетания в зависимости от учета дат рождения новобрачных, традиция тувинцев иметь много детей (Кенин-Лопсан, 2006; Ламажаа, 2015: Электр. ресурс).

Наши наблюдения и беседы с людьми, состоящими в межнациональных браках, подтверждают, что чаще всего родители полагают, что «ребенок вырастет и выберет веру сам». Особенно если речь идет о родителях — представителях разных этнических культур и вероисповеданий. Однако, как показывает практика, чаще всего вопрос о выборе религии встает гораздо раньше, что неминуемо приводит к серьезным конфликтам в семье, иногда и к разводам, если супруги не сумеют найти ответ на этот и другие вопросы, связанные с разными обычаями и традициями русских и тувинцев.

Другая проблема в смешанных семьях — разные подходы к родственным связям и отношениям к расширенному кругу семьи. Если у тувинцев принято поддерживать широкие и крепкие связи с родственниками нескольких колен, в том числе в хозяйственном плане, то для русских это не характерно. Нуклеарная семья, например, мужа-тувинца и русской жены, может испытывать серьезные испытания в связи с этим, а также давления со стороны родственников, ожидающих от семьи соответствующего поведения, зачастую противоречивого из-за разницы традиций. Жена может быть недовольной чрезмерной, по ее мнению, заботой мужа о его родственниках, мужу может не хватать национальных праздников, которые они почти не отмечают, привычных блюд национальной кухни, которые ему не готовит супруга.

К проблемам относится и негативное отношение родных, которые вменяют смешанной семье в вину потерю этнической чистоты.

Еще одна проблема — самоидентификация детей, рожденных в межнациональных браках, которые в определенный момент вынуждены выбирать между национальностью отца или матери. Как показывают наблюдения, решающее значение в этом имеет преобладающая этническая среда. Так, дети от браков тувинских мужчин и русских женщин в пределах Тувы, где тувинцы составляют преобладающее большинство населения, чаще всего причисляют себя к тувинцам. Хотя в большинстве своем они считают себя русскими, потому что по принадлежности к культуре, ментальности, языку, особенностям характера, несомненно, русские. Отчасти осознанный выбор связан и с прагматическими целями: для поступления в вузы страны по национальным квотам, система которых была определена еще в советские времена.



Численность молодежи Республика Тыва (от 14 до 30 лет) составляет 22,2% населения (Итоги ... , 2012: 214), то есть почти четверть. Поэтому, интересно ее мнение по вопросам межэтнических браков, которые получила А. В. Седен в 2017–2018 гг. Она опросила студентов Тувинского государственного университета и Кызылского педагогического колледжа. Полученные ею ответы на вопрос «Как Вы относитесь к межнациональным бракам?» включали как положительное отношение к межнациональным бракам, так и отрицательное. То есть, отношение молодежи к межнациональным бракам во многом зависит от отношения к ним их родителей (Седен, 2018: 326). Кстати, по поводу отношения тувинской молодежи к таким бракам и ее приверженности к родительским установкам писала еще Г. С. Гончарова (Гончарова, 2004: 221).

По мнению большинства наших опрошенных (56%), современное тувинское общество не одобряет межэтнические браки из-за их «непрочности», различия взглядов супругов на сам брак, на ведение домашнего хозяйства, из-за трудностей в общении с родственниками и различного отношения к традициям многодетности у тувинцев.

Тем не менее, исследования Г. С. Гончаровой показали, среди качественных характеристик семьи, которые люди считают очень важными, на первом месте стоят взаимопонимание супругов, взаимная поддержка, забота друг о друге. Затем следуют здоровье членов семьи и материальное благополучие семьи. Справедливое распределение обязанностей оценивается в меньшей степени, чем другие качественные характеристики семьи. При этом, доля считающих очень важными указанные характеристики среди русских в целом выше, чем среди тувинцев (85% против 74%). Наибольшие различия у тувинцев и русских по отношению к достатку в семье: тувинцы его ценят меньше (Гончарова, 2004: 218).

Таким образом, межэтнический брак не имеет однозначной оценки. В целом современная молодежь положительно относится к ним, чаще всего такой брак воспринимается ими как альтернатива однонациональному браку или как способ проявить свою самостоятельность. Вместе с тем, среди студенческой молодежи, как показало исследование А. В. Седен, немало тех, кто не одобряет межэтнические браки. Это во многом связано с тем, что в условиях трансформации российского общества недостаточным было внимание формированию позитивного образа межнациональных отношений, не говоря уже об интернациональном воспитании молодого поколения. К тому же, сказалось и обострение в 1990-е годы межнациональных отношений в республике, как и в некоторых других регионах страны. Все это привело к тому, что в массовом сознании межнациональные отношения, как и вопросы интернационального воспитания молодежи, утратили свою позитивную оценку.

Заключение

Подводя итоги, можно сказать, что исторические события XX века обусловили усиление в Туве межэтнических контактов, в том числе в форме семейных союзов между представителями разных национальностей. И это играло положительную роль для укрепления межэтнического согласия в обществе. В СССР активно проводилась политика дружбы народов, и пропагандировались межнациональные браки.

Образование смешанных семей влекло за собой качественно новые черты культуры, домашнего быта, традиций, отличающих их семейный уклад от семейного быта однонациональных семей, к которым ранее принадлежали супруги. Параллельно с этим в смешанных семьях происходили языковые процессы, межэтническое общение способствовало распространению двуязычия, а также широкому распространению родственных связей, отличающихся особой теплотой, солидарностью, взаимопомощью, обеспечивающих, в конечном счете, этнополитическую устойчивость многонационального региона.

В современной Туве также часто встречаются национально-смешанные семьи, однако общественное отношение к таким бракам резко изменилось. Отрицательное отношение к межнациональным бракам связано с религиозными различиями, разными традициями и



обычаями. Из-за этого возникают между супругами разногласия, такие браки люди начинают расценивать как неустойчивые. Свою роль сыграло и усиление националистических тенденций в постсоветском обществе.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Анайбан, З.В. (2011) Характеристика этнодемографических процессов Тувы в советский период [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 2–3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/412> (дата обращения: 12.02.2019).

Базарова, А. Б., Дамба, Н. Ч. (2015) Воспитание детей на традициях и обычаях в межэтнических семьях (на примере русско-тувинских браков) // Актуальные проблемы исследования этноэкологических и этнокультурных традиций народов Саяно-Алтая. Материалы III международной научно-практической конференции молодых ученых, аспирантов и студентов, посвященной 20-летию юбилею Тувинского государственного университета, Году народных традиций в Республике Тыва / отв. редактор У. В. Ондар. Кызыл : Изд-во ТувГУ. 325 с. С. 27–29.

Гончарова, Г. С. (2004) Семейно-брачные отношения у народов Сибири : проблемы, тенденции, перспективы. Новосибирск : Нонпарель. 286 с.

Городское население Тувинской АССР. Опыт социологического исследования (1981) / отв. ред. В. И. Бойко. Новосибирск : Наука. 224 с.

Доржу, З. Ю. (2014) К вопросу об установлении протектората России над Тувой в 1914 г. // Власть. № 4. С. 157–161.

Доржу З. Ю. (2015) Из истории столицы Республики Тыва — Кызыла // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. № 1. С. 32–41.

Женщина, семья, дети (2001) / Федеральная служба государственной статистики. Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Республике Тыва. Кызыл: Тывастат. 98 с.

История Тувы (2001) : в 2 т. / под общ. ред. С. И. Вайнштейна, М. Х. Маннай-оола. Новосибирск : Наука. Т. I. 367 с.

Итоги переписи населения 1970 г. (1974): в 7 т. М. : Статистика. Т.VII. 455 с.

Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года (2013) : в 11 т. Кызыл : Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Республике Тыва. Т. 4. Национальный состав и владение языками, гражданство населения Республики Тыва. 315 с.

Кенин-Лопсан, М. Б. (2006) Традиционная культура тувинцев / пер. с тув. А. А. Дугержаа, А. С. Дембиреля. Кызыл: Тувинское книжное издательство. 230 с.

Конституция (Основной закон) Союза Советских Социалистических Республик: принята на внеочередной седьмой сессии Верховного Совета СССР девятого созыва 7 октября 1977 г. (1977). М. : Известия. 79 с.

Конституция (Основной закон) Республики Тыва: принята всенародным голосованием 6 мая 2001 года. (2010). Кызыл : Центризбирком РТ. 81 с.

Кузьмин, Ю. В. (2000) Урянхай в системе русско-монголо-китайских отношений. Иркутск : Иркутский государственный университет. 65 с.

Ламажаа, Ч. К. (2015) Ребенок в тувинской культуре [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2015, № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/47> (дата обращения: 22.01.2019).

Монгуш, М.В. (2005) Тувинцы России, Монголии и Китая: этнические и этнокультурные процессы, современная идентичность : автореф. дис. ... д-ра. ист. наук. М. 50 с.

Москаленко, Н. П. (2004) Этнополитическая история Тувы в XX веке / отв. ред. С. И. Вайнштейн. М. : Наука. 222 с.

Народное хозяйство Тувинской АССР в девятой пятилетке (1976): статистический сборник. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 240 с.



Ойдуп, Т. М., Кылгыдай, А. Ч. (2012) Особенности межэтнических связей населения тувинско-монгольского приграничья // Социологические исследования. № 6. С. 136–140.

Российский статистический ежегодник. (2007). М. : Росстат. 826 с.

Советская Тува в цифрах (1991) : статистический сборник. Кызыл: Тывастат. 116 с.

Седен, А. В. (2018) Межэтнический брак в системе социально-ценностных ориентаций студенческой молодежи Республики Тыва // IV Центральноазиатские исторические чтения. Пространство культур: через призму единства и многообразия: сборник материалов Международной научно-практической конференции (г. Кызыл, 20-23 сентября 2018) / отв. ред. З. Ю. Доржу. Кызыл : Изд-во ТувГУ. 350 с. С. 324–327.

Типы и состав домохозяйств в России (по данным микропереписи 1994 г.) (1995). М. : Госкомстат России. 275 с.

Число и состав семей по Тувинской АССР по данным Всесоюзной переписи населения 1979 года (1982) / Статистическое управление Тувинской АССР. Кызыл : Тывастат. 17 с.

Число и состав семей по Тувинской АССР по данным Всесоюзной переписи населения 1989 года (1991) / Тувинское республиканское управление статистики. Кызыл: Тывастат. 13 с.

Дата поступления: 06.12.2018 г.

REFERENCES

Anaiban, Z. V. (2011) Kharakteristika etnodemograficheskikh protsessov Tuvy v sovetskii period [Ethno-demographic processes in Tuva during the Soviet period]. *The New Research of Tuva*, no. 2–3 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/412> (access date: 12.02.2019). (In Russ.).

Bazarova, A. B. and Damba, N. Ch. (2015) Vospitanie detei na traditsiakh i obychaiakh v mezhetnicheskikh sem'iax (na primere russko-tuvinskikh brakov) [Traditions and customs in bringing up children in interethnic families: the case of Russian-Tuvan marriages]. In: *Aktual'nye problemy issledovaniia etnoekologicheskikh i etnokul'turnykh traditsii narodov Saiano-Altai* [Urgent issues of research of ethno-ecological and ethno-cultural traditions of the peoples of Sayano-Altai] : Materials of the III international scientific and practical conference of young scientists, postgraduates and students dedicated to the 20th anniversary of the Tuva state University, the Year of folk traditions in the Republic of Tuva / ed. by U. V. Ondar. Kyzyl, TuvGU Publ. 325 p. Pp. 27–29. (In Russ.).

Goncharova, G. S. (2004) *Semeino-brachnye otnosheniia u narodov Sibiri : problemy, tendentsii, perspektivy* [Family and marriage relations among the peoples of Siberia : problems, trends, prospects]. Novosibirsk, Nonparel'. 286 p. (In Russ.).

Gorodskoe naselenie Tuvinskoi ASSR. Opyt sotsiologicheskogo issledovaniia [The urban population of the Tuva ASSR: A sociological study] (1981) / ed. by V. I. Boiko. Novosibirsk, Nauka. 224 p. (In Russ.).

Dorzhu, Z. Iu. (2014) K voprosu ob ustanovlenii protektorata Rossii nad Tuvoi v 1914 g. [On the establishment of the protectorate of Russia over Tuva in 1914]. *Vlast'*, no. 4, pp. 157–161. (In Russ.).

Dorzhu Z. Iu. (2015) Iz istorii stolitsy Respubliki Tyva — Kyzyla [From the history of Kyzyl, the capital of the Republic of Tuva]. *Vestnik Buriatskogo nauchnogo tsentra Sibirskogo otdeleniia Rossiiskoi akademii nauk*, no. 1, pp. 32–41. (In Russ.).

Zhenshchina, sem'ia, deti [Woman, family, children] (2001). Kyzyl, Tyvastat. 98 p. (In Russ.).

Istoriia Tuvy [The History of Tuva] (2001) : in 2 vol. / ed. by S. I. Vainshtein and M. Kh. Mannai-ool. Novosibirsk, Nauka. Vol. I. 367 p. (In Russ.).

Itogi perepisi naseleniia 1970 g. [The results of the 1970 population census] (1974): in 7 vol. Moscow, Statistika. Vol. VII. 455 p. (In Russ.).

Itogi Vserossiiskoi perepisi naseleniia 2010 goda [The results of the 2010 All-Russia population census] (2013) : in 11 vol. Kyzyl, Territorial'nyi organ Federal'noi sluzhby gosudarstvennoi statistiki po Respublike Tyva. Vol. 4. Natsional'nyi sostav i vladenie iazykami, grazhdanstvo naseleniia Respubliki Tyva [Ethnic composition and language proficiency, citizenship of the population of the Republic of Tuva]. 315 p. (In Russ.).



Kenin-Lopsan, M. B. (2006) *Traditsionnaia kul'tura tuvintsev [Traditional culture of Tuvans]* / transl. from Tuv. by A. A. Dugerzhaa and A. S. Dembirelia. Kyzyl, The Tuva book publishing house. 230 p. (In Russ.).

Konstitutsiia (Osnovnoi zakon) Soiuza Sovetskikh Sotsialisticheskikh Respublik [Constitution (Basic law) of the Union of Soviet Socialist Republics] : adopted at the extraordinary seventh session of the Supreme Soviet of the ninth convocation on October 7, 1977 (1977). Moscow, Izvestiia. 79 p. (In Russ.).

Konstitutsiia (Osnovnoi zakon) Respubliki Tyva [Constitution (Basic law) of the Republic of Tuva] : adopted by popular vote on 6 may 2001 (2010). Kyzyl, Tsentribirkom RT. 81 p. (In Russ.).

Kuz'min, Iu. V. (2000) *Uriankhai v sisteme russko-mongolo-kitaiskikh otnoshenii [Uryankhai in the system of Russian-Mongolian-Chinese relations]*. Irkutsk, Irkutskii gosudarstvennyi universitet. 65 p. (In Russ.).

Lamazhaa, Ch. K. (2015) *Rebenok v tuvinskoii kul'ture [The child in Tuvan culture]*. *The New Research of Tuva*, no. 1 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/47> (access date: 22.01.2019). (In Russ.).

Mongush, M. V. (2005) *Tuvintsy Rossii, Mongolii i Kitaia: etnicheskie i etnokul'turnye protsessy, sovremennaia identichnost' [Tuvans in Russia, Mongolia and China: ethnic and ethno-cultural processes and contemporary identity]*: Thesis of Dis. ... Doctor of History. Moscow. 50 p. (In Russ.).

Moskalenko, N. P. (2004) *Etnopoliticheskaia istoriia Tuvy v XX veke [Ethnopolitical history of Tuva in the 20th century]* / ed. by S. I. Vainshtein. Moscow, Nauka. 222 p. (In Russ.).

Narodnoe khoziaistvo Tuvinskoii ASSR v deviatoi piatiletke [The national economy of the Tuvan ASSR in the ninth five-year plan] (1976) : statistical collection. Kyzyl, The Tuva book publishing house. 240 p. (In Russ.).

Oidup, T. M. and Kylgydai, A. Ch. (2012) *Osobennosti mezhetnicheskikh sviazei naseleniia tuvinsko-mongol'skogo prigranich'ia [Interethnic relations among the population of the Tuva-Mongolian borderlands]*. *Sotsiologicheskie issledovaniia*, no. 6, pp. 136–140. (In Russ.).

Rossiiskii statisticheskii ezhegodnik [Russian yearbook of statistics] (2007). Moscow, Rosstat. 826 p. (In Russ.).

Sovetskaia Tuva v tsifrah [Soviet Tuva in figures] (1991) : statistical collection. Kyzyl, Tyvastat. 116 p. (In Russ.).

Seden, A. V. (2018) *Mezhetnicheskii brak v sisteme sotsial'no-tsennostnykh orientatsii studentcheskoi molodezhi Respubliki Tyva [Interethnic marriage in the system of social and value orientations of students of the Republic of Tuva]*. In: *IV Tsentral'noaziatskie istoricheskie chteniia. Prostranstvo kul'tur: cherez prizmu edinstva i mnogoobrazii [IV Central Asian historical readings. Space of cultures: through the prism of unity and diversity]* : proceedings of the International scientific and practical conference (Kyzyl, 20-23 September 2018) / ed. by Z. Iu. Dorzhu. Kyzyl, TuvGU Publ. 350 p. Pp. 324–327. (In Russ.).

Tipy i sostav domokhoziaistv v Rossii (po dannym mikroperepisi 1994 g.) [Types and composition of households in Russia (according to the 1994 micro-census)] (1995). Moscow, Goskomstat Rossii. 275 p. (In Russ.).

Chislo i sostav semei po Tuvinskoii ASSR po dannym Vsesoiuznoi perepisi naseleniia 1979 goda [The number and composition of families in the Tuvan ASSR according to the all-Union population census of 1979] (1982). Kyzyl, Tyvastat. 17 p. (In Russ.).

Chislo i sostav semei po Tuvinskoii ASSR po dannym Vsesoiuznoi perepisi naseleniia 1989 goda [The number and composition of families in the Tuvan ASSR according to the all-Union census of 1989] (1991). Kyzyl, Tyvastat. 13 p. (In Russ.).

Submission date: 06.12.2018.



DOI: 10.25178/nit.2019.1.12

Влияние русских традиций на формирование усадебно-жилищного комплекса хакасов в Хакасско-Минусинском крае в XIX–XX вв.

Валентина Н. Тугужекова, Евгений В. Прищепа

Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории,
Российская Федерация



Статья посвящена проблемам развития усадебно-жилищного комплекса коренных жителей Хакасско-Минусинского края в XIX–XX вв. Культурно-экономические связи хакасов с русскими в результате освоения и заселения края привели к соприкосновению разных культурных традиций, что послужило началу процессов культурного взаимодействия. Важное место в этом взаимодействии занимает развитие и эволюция основных типов их усадебно-жилищных комплексов.

Процессы развития единого жилищно-усадебного комплекса хакасов начинались с трансформаций традиционных поселений, появления смешанных форм усадебно-жилищных комплексов с активной нивелировкой

этнически значимых черт и сохранением лишь отдельных традиционных элементов. Постепенно распространение хозяйственных построек русского образца становится в крае повсеместным.

В результате уже в начале XX в. происходит складывание локальной хакасской усадьбы, в которой в пределах зимника и летника располагаются заимствованные у русских хозяйственные постройки и жилища, а коренные жители находятся на постоянном местожительстве. Для второй половины XX в. характерно уже складывание усадебно-жилищного комплекса хакасов на манер русской строительной традиции: с уличной застройкой, комплексом хозяйственных и жилищных построек земледельческо-скотоводческой направленности.

Ключевые слова: Хакасско-Минусинский край; Хакасия; жилищно-усадебный комплекс; хакасы; русские; традиционное жилище



Для цитирования:

Тугужекова В. Н., Прищепа Е. В. Влияние русских традиций на формирование усадебно-жилищного комплекса хакасов в Хакасско-Минусинском крае в XIX–XX вв. [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/836> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.1.12

Тугужекова Валентина Николаевна — доктор исторических наук, директор Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Адрес: 655017, Россия, г. Абакан, ул. Щетинкина, д. 23. Тел.: +7 (3902) 22-37-58. Эл. адрес: khaknauka@yandex.ru



Прищепа Евгений Валерьевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора экономики и социологии Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Адрес: 655017, Россия, г. Абакан, ул. Щетинкина, д. 23. Тел.: +7 (3902) 22-37-58. Эл. адрес: pri-evg@mail.ru ORCID: 0000-0002-0344-3179

Tuguzheva Valentina Nikolayevna, Doctor of History, Director, Khakass Research Institute of Language, Literature and History. Postal address: 23 Shchetinkin St., Abakan, 655017 Russia. Tel.: +7 (3902) 22-37-58. E-mail: khaknauka@yandex.ru

Prishchepa Evgeniy Valeryevich, Candidate of History, Senior research fellow, Department of economics and sociology, Khakass Research Institute of Language, Literature and History. Postal address: 23 Shchetinkin St., Abakan, 655017 Russia. Tel.: +7 (3902) 22-37-58. E-mail: pri-evg@mail.ru



The influence of Russian traditions on the formation of Khakass farm housing in Khakass-Minusinsk region in 19th - 20th centuries *

Valentine N. Tuguzhekova, Evgeny V. Prischepa

Khakass Research Institute of Language, Literature and History, Russian Federation

The article deals with the problems of the development of farm housing among the indigenous inhabitants of Khakass-Minusinsk region in the 19th and 20th centuries. As a result of the development and settlement of the region, the cultural and economic relationships of the Khakass people with the Russians meant establishing contacts between different cultural traditions. This triggered the process of cultural interaction, an important place wherein belonged to the development and evolution of the main types of farm housing.

It began with the transformation of traditional settlements and with the appearance of the mixed forms of farm housing where ethnically significant features underwent radical erosion, preserving only some of the traditional elements. Progressively, the Russian-type farm buildings became widespread throughout the region. As a result, the early 20th century witnessed a formation of Khakass farmhouse, which featured both winter and summer outbuildings and houses (a practice borrowed from Russians), thus enabling indigenous farmers to live on the farm permanently. In the second half of the 20th century, the design of the Khakass farm housing modeled on the Russian tradition becomes typical, with its street orientation, and the complex of living quarters and outbuildings of agricultural and cattle-breeding use.

Keywords: Khakass-Minusinsk region; Khakassia; farm housing; Khakass; Russians; traditional housing



For citation:

Tuguzhekova V. N., Prischepa E. V. The influence of Russian traditions on the formation of Khakass farm housing in Khakass-Minusinsk region in 19th - 20th centuries. *The New Research of Tuva*, 2019, no. 1 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/836> (accessed: ...). DOI: 10.25178/nit.2019.1.12

Введение

Актуальность темы исследования обусловлена произошедшими изменениями в культурно-бытовой жизни коренного населения края в рассматриваемый период, что представляет особый интерес, так как жилищно-усадебный комплекс выполняет функцию этнических определителей.

Развитие усадебно-жилищного комплекса построек у титульного этноса Хакасско-Минусинского края (далее — ХМК) происходило в результате складывания культурных контактов с пришлым русским населением региона. Большое влияние на развитие оказал переход коренных жителей на оседлый образ жизни и заимствование культуры земледелия. Характерно, что развитие жилища в новых его формах шло синхронно вхождению в быт хозяйственных построек и имело комплементарный характер. Сложно сказать, что являлось определяющим — развитие жилища или усадебного комплекса построек, но отмечено, что тенденции развития нарастают по мере расширения совместного проживания хакасов и русских друг с другом, что в конечном итоге приводит к формированию нового типа усадьбы. Таким образом, изменение образа жизни неизбежно влекло и изменение форм материальной культуры, что существенно сказалось на формировании и развитии усадебно-жилищного комплекса хакасов в период XIX–XX вв.

В работе представлен анализ особенностей развития усадебно-жилищного комплекса построек хакасов — коренного населения Хакасии, уточнению периода исчезновения и возникно-



вения ряда хозяйственных построек у коренного населения региона, степени заимствования и сохранения традиционных построек хакасов в период XIX–XX вв. Задачи: изучение изменений, произошедших вследствие взаимокультурных контактов и исторического развития жилищно-усадебного комплекса построек; изучение специфики развития усадебного комплекса в связи с изменением вида хозяйственной деятельности и переходе хакасов на оседлость.

В работе авторы опираются на единство сравнительно-исторического, историко-типологического и историко-генетического подходов, что позволяет нам рассматривать многообразие методологических концепций многоаспектно, по принципу взаимодополняемости с точки зрения раскрытия в них закономерностей исторической эволюции и функциональных элементов материальной культуры населения ХМК.

Архивные материалы, использованные в работе, представлены документами архивов Русского географического общества (АРГО, Сведения этнографические о Шушенской волости Минусинского уезда Енисейской губернии (без начала, без даты), р. 57, оп.1, № 2, 60 л.), Минусинского филиала Государственного архива Красноярского края (МФ ГАКК, Помощник производителя работ по отводу земельных участков. Ф. 71, оп. 3, д. 62, л. 93–96, 125–129). Источниковая база исследования также основывается на полевых материалах авторов, собранных в Хакасско-Минусинском крае, на протяжении 1995–2018 гг. Все данные от информантов хранятся в личных архивах авторов. Используются также неопубликованные результаты исследований этнографа Ю. А. Шибаевой, хранящиеся в Рукописном Фонде ХакНИИЯЛИ (г. Абакан): Хакасское жилище. ХакНИИЯЛИ, Рук. Фонд № 352. 140 с.; Чертежи по жилищу хакасов (55 чертежей), ХакНИИЯЛИ, Рук. Фонд № 352 (приложение). Ее работы представляют большой интерес с этнографической точки зрения, поскольку описывают усадебно-жилищный комплекс хакасского населения региона, на рубеже еще существования традиционных жилищ и массового перехода к жилищам русского типа. Данные позволяют выявлять особенности процесса их исторического развития, в сравнении с предшествующим периодом времени.

Все перечисленные источники, при разной степени информативности, обеспечивают исследование сложных процессов генезиса усадебно-жилищного комплекса хакасов в XIX–XX вв. в процессе взаимокультурного взаимодействия народов ХМК.

Степень изученности темы

Уровень и степень развития этнографической науки, методологические подходы, исторические особенности определенных эпох определяют степень изученности и создают специфику темы.

Дореволюционный период в основном представлен сведениями служилых людей, путешественников, исследователей, государственных чиновников, побывавших в крае и оставивших свидетельства о материальной культуре населения. К таковым при всей их многочисленности, наиболее информативным для нас, можно отнести описания быта этого населения, составленные П. С. Палласом (Паллас, 1788), И. Г. Георги (Георги, 1799). Данные работы носили в основном описательный характер и до сих пор представляют значительный интерес для этнографической науки. Особое место занимают исследования первого ученого Хакасии Н. Ф. Катанова, описывающие образ жизни и быта тюркоязычных групп Минусинской котловины и предгорий Западных Саян. К сожалению, большая часть материалов первой экспедиции Н. Ф. Катанова не опубликована (Тугужекова, 2018: 259). Дореволюционный период в целом знаменовался процессами накопления фактологического материала по жилищно-бытовой культуре населения края при слабом методологическом уровне развитии исторической науки.

Середина XIX в. знаменуется временем научного изучения народной культуры, является началом накопления конкретных этнографических материалов и развитием сибирского краеведения. Содержательной работой рубежа XIX–XX вв. является этнографическое исследование А. А. Кузнецовой (Кузнецова, 1898). Исследование содержит описания традиционных



усадеб хакасов в конце XIX — начале XX в. и началу вхождения в их быт жилищ русского типа. В целом в работе рассматриваются вопросы их типологии и технологии строительства, распространенные в крае.

Советский период знаменовался процессами становления и развития советской науки. К значимым этнографическим и историческим работам, посвященным, в том числе отчасти генезису усадебного комплекса хакасов, следует отнести, прежде всего, исследования К. М. Патачакова (Патачаков, 1956, 1982).

Исследования Ю. А. Шибяевой, хранящиеся в рукописном фонде ХакНИИЯЛИ, воссоздают особенности усадебного комплекса коренного населения середины XX в. (Шибяева, Хакасское жилище; Чертежи по жилищу хакасов; Отчёт об этнографическом обследовании кызыльцев Ширинского и Саралинского районов в июле 1951 г.). Современный период развития исторической науки знаменовался появлением работ, в которых уделено место теме усадьбы хакасов. Такими работами, написанными на основе полевых, архивных и литературных материалов, являются исследования В. Я. Бутанаева (Бутанаев, 1998, 2002). В его работах описаны их конструкции, в том числе в процессе исторического перехода от кочевого к оседлому образу жизни.

Данное исследование продолжает работу авторов по проблемам генезиса усадебно-жилищного комплекса у народов ХМК, в частности проблемам жилищной сферы, посвящена работа Е. В. Прищепы, одного из соавторов, у которого в 2018 г. вышла монография (Прищепа, 2018). В работе прослеживается комплементарный характер этнокультурных взаимодействий в области материальных культур народов ХМК в XVIII–XX вв. В исследовании автор выражает мысль, что строительная культура коренного населения в большей степени оказалась подвержена трансформации и изменениям под влиянием культуры пришлого населения края.

Исторически, в зависимости от природно-географических особенностей Хакасско-Минусинского края, традиционными хозяйственными занятиями хакасов являлись: скотоводство полукочевого типа, охота, земледелие (залежная система полеводства) (Очерки истории Хакасии, 2008: 305, 317, 323). Комплексный характер хозяйства хакасов, определялся естественными разнообразными природно-климатическими условиями существования края — это и степные районы, подтаежные и таёжные; резко-континентальный климат территории: резкие температурные перепады, сухие степи и глубокие снега в тайге. Проблеме степени распространения хозяйственных занятий хакасов посвящен ряд работ: А. А. Ярилов (Ярилов, 1906)¹, Л. П. Потапов (Потапов, 1957), Карцов (Карцов, 1959), В. Я. Бутанаев (Бутанаев, 2012).

Определению хозяйственно-культурного типа населения края и его предков в поздней Древности, в Средние века на территории Южной Сибири посвящена работа С. Г. Скобелева (Скобелев, 2017). В ней автор ставит задачу преодоления распространенного сложившегося стереотипа о енисейских кыргызах и их предках как о преимущественно кочевом народе. По признаку основного хозяйственного занятия, по мнению С. Г. Скобелева, предки кыргызов — гянгунги были скотоводы, население Кыргызской земли до XIII в. — земледельцы (при условии существования комплексного хозяйства), с XIII в. (уверенно с XIV в. и до второй половины XIX в.), после чего (во второй половине XIX в.) они вновь стали земледельцы (там же: 83). Тем самым исторически изменение условий хозяйственных и культурно-бытовых форм жизни влекло и изменение форм материальной культуры у родоплеменных групп хакасов: сагайцев, качинцев, кызыльцев и бельгыр. Данные изменения, например, нашли свое отражение в типологии жилищ: в XIX–XX вв. получают распространение как переносные их виды (*тос иб*, *киш иб*), так и постоянные жилища срубного типа (*тура*, *адаг иб*).

Новые условия жизни привели к тому, что в конце XIX в. земледелие у хакасов получает новый толчок к развитию и становится одним из основных видов хозяйственной деятель-

¹Ярилов А. А. Гражданская полноправность Минусинских инородцев. Издание «Союза Сибирских инородцев», Минусинск: Типография В. В. Федорова, 1906 // ХакНИИЯЛИ Фонд 498 (1). Разные материалы из архива А. А. Ярилова.



ности, определяющим весь последующий период развития, что приводит к корректировкам главных составляющих элементов их культуры жизнеобеспечения.

Колыбель жизни автохтонов способствовала их «культурной эластичности», причем она была выше, по ряду причин, чем у русских-переселенцев. Эту особенность отмечал А. А. Ярилов, говоря о том, что они приспособились к природно-географическим условиям края и в зависимости от мест, являлись и скотоводами, и земледельцами, и охотниками (Ярилов, 1906). Комплексный характер хозяйства коренных жителей способствовал выдвиганию на первый план в конце XIX в. земледелия, хотя животноводство давало больше средств к существованию, однако перевод хакасов из кочевых в оседлые (Постановлением Енисейского губернского управления от 28 октября 1911 г.) и приравнивание к русским крестьянам по землепользованию (наделение землей в 15 десятин) ограничило их в необходимых нормах (в 10 раз меньше нормы, необходимой кочевнику) площади выпасов для скота (Мамышева, 2008: 51; 2018: 232).

К концу XIX в. основная масса хозяйств более 80% перешла на оседлый быт. Чистыми скотоводами оставались качинцы, державшие у себя 60% скота (Бутанаев, 2002: 14).

В интересующем нас своеобразии усадебно-жилищного комплекса хакасов отражена природно-географическая среда обитания автохтонного этноса, уровень его экономического развития, общественная структура, окружение и другие исторические условия.

В целом анализ состояния историографии проблемы показал, что тема отчасти стала предметом исследований, однако, поставленная в данной работе проблема изучения эволюции усадебно-жилищного комплекса хакасов на основе культурных контактов с русским населением, еще не была предметом комплексного анализа.

История развития усадебно-жилищного комплекса хакасов

Переход от кочевого быта к оседлому и занятие земледелием становится одним из определяющих факторов в развитии культуры хакасов в XIX–XX вв. Оседлый образ жизни создавал условия для развития жилищного и как следствие усадебного комплекса по русскому образцу, преимущественно для зимних поселений. Развитие усадебного комплекса шло по линии заимствования основных его составляющих у русских, с элементами сохранения и национальной хакасской специфики

Усадьбы-зимники (зимний улус) располагались, как правило, у реки около главных покосов (Клеменц, 2015: 214). Усадьбы-летники, наоборот, были расположены там, где покосов не было. Это место было низкое и прохладное, где нет комаров и в изобилии растет степной ирис (для укрытия скота от солнца). Получает распространение тип комбинированного двора, где жили, не кочуя круглый год, а жилищами служила как изба, так и юрта, либо изба крытая и некрытая, либо изба и юрта, соединяемые в одну постройку избу с сенями — служившим и летним и зимним жилищем (Кузнецова, 1898: 145, 150, 151).

Аалы-зимники в период рубежа XIX–XX вв. уже составляли определенную уличную планировку¹, что позволяет их характеризовать как долговременные, а постройка домов русского типа к началу XX в. становится преобладающей. Так в 1909–1910 гг. у хакасов насчитывается 6018 деревянных юрт и 6574 дома².

Летники средне-зажиточных хакасов из построек имели юрты для нескольких семей, корьевые шалаши (у богатых для работников), поварни, небольшие амбары, сараи, навесы и некрытые дворы для скота, отдельно лежали дрова. Летние и зимние таборы и заимки имели

¹ По подсчетам В. Я. Бутанаева, в 40-е гг. XIX в. 20% аалов Аскизского ведомства жили оседло. В 80-х гг. не кочевало 55,5% аалов. В 1909–1910 гг. в Аскизской управе 80% аалов являлись оседлыми. В к. XIX в. более 80% хозяйств в хакасских ведомствах перешли на оседлость (Бутанаев, 1981: 80–81).

² МФ ГАКК. Помощник производителя работ по отводу земельных участков. Ф. 71, оп. 3, д. 62, лл. 93–96, 125–129.



также некрытые избушки, состоящие из одной комнаты с очагом, юрты, корьевые шалаши, навесы и некрытые дворы для скота (Кузнецова, 1898: 150–151). Особенностью летника было то, что он вмещал небольшое количество построек, так как необходимость в них отпадала по причине того, что скот пасся в степи. Не было нужды в крытых дворах и разнообразных помещениях как в зимнике. Интересно, что трансформация и отживание традиционного образа жизни с перекочевками с зимника на летник, стремительно происходит именно на рубеже XIX–XX вв., как это было отмечено на примере этнографических данных из поездок Н. Ф. Катанова в Минусинский уезд и округ Енисейской губернии в 1896 и 1900 гг.: «Минусинские татары около полугода (с сентября до конца года или половины апреля) живут в зимниках, где стоят их бревенчатые избы и прочные дворы для скота, а полгода (с марта или половины апреля до сентября) — на летниках, где кроме бревенчатых, берестяных или войлочных юрт да дворов из жердей или плетня, ничего нет» (Катанов, 1897: 5). Если в 1896 г. летники, состоящие из юрт, «да дворов из жердей или плетня», были им отмечены, то уже в 1899 г. о переходе коренного населения на летник уже не упоминалось.

В этот период структура зимника хакасов в большей степени соответствовала традиционному набору хозяйственных и жилых построек русских крестьян края. Летник же, вмещал традиционные жилища и дворы, представляющие собой загородки из жердей и плетня, кроме этого ничего не было. Такое планирование усадьбы и расположение хозяйственных и жилых построек было характерно для традиционного образа жизни хакасов и ряда других народов Сибири, особенно в период, когда их численность была небольшой, а свободной земли вдоволь.

На рубеже XIX–XX вв. происходит образование постоянных жилищ и их группирование (пусть и порой немногочисленных 10–15 жилищ) в аалы, часть из которых уже подобно крестьянским русским деревням имели уличную планировку. Жилища эти, по наблюдениям известного этнографа и знатока обычного права минусинских татар Д. Е. Лаппо, были уже «соединены с землёй и представляли собой недвижимость, как сами инородцы имеют в своих улусах постоянное местожительство, т. е. оседлость» (Лаппо, 2009: 145). Оседлость предполагала их закрепление за определенным улусом, а «перекочевки из зимника в летник и обратно не изменяют местожительства инородца как потому, что летник считается принадлежностью зимника, так и потому, что перекочевки совершаются самое большое верст за 10, а это при условиях степной жизни не имеет значения» (там же). Более того закрепление аборигена за определенным улусом соответствовало духу времени и имело для него особый правовой статус. Без указания улуса, например, в котором состоит на жительстве кочевник¹, ни инородческая управа, ни родовой староста не в состоянии исполнить по отношению к нему требование должностных лиц (Лаппо, 2009: 146).

Изменения в правовом статусе коренных жителей ХМК были связаны со столыпинской аграрной реформой (Постановление Енисейского губернского управления от 28 октября 1911 г.), что вылилось в постоянстве его закрепления за определенным улусом, вне зависимости от места его пребывания: зимник это или летник, что облегчало, в свою очередь, выполнение им возложенных на него обязанностей.

Зимник (*хыстаг*) зажиточных хакасов вмещал в себя большее количество жилых и крытых хозяйственных построек, расположенных на большой территории. Из жилых построек на территории усадьбы находились: 8–10 угольных срубных юрт, изба (пятистенка с крыльцом). Амбары и амбарчики, сараи стояли отдельно, но располагались в близости на территории двора с жилыми постройками. Тем самым они образовывали единый двор. К избе прилегал ночной теплый телятник, а сразу за избой располагался конный двор и сеновал (второй сеновал), которые граничили с двором для дойных коров, двором для быков, двором для мелкого скота, теплым хлевом для скота, дневным загонем для овец и хлевом. Все эти постройки

¹ Видимо, номинация свидетельствует о стереотипе восприятия русскими коренного жителя Минусинского округа.



огибали территорию двора буквой Г. Отдельно от двора находилась поленница (фото 1). Отдельно было отведено место для огорода, в этом случае размеры такого жилища-усадебного комплекса составляли 91×50 аршин (65 м × 35,5 м) (Кузнецова, 1898: 148–149).



Фото 1. Заготовка дров для бая. Начало XX в. (Архив А. А. Ярилова // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. Ф. 703. Фотокарточки).
Photo 1. Cutting firewood for a rich Khakas. Early 20th century. (The library of A. A. Yarilov // Manuscript fund of KRILLH, F. 703. photographs).

В первой половине XIX в. байские хозяйства меняли места кочевья четыре раза в год, а бедные — не более двух. Впоследствии общинное отношение к земле, что выражалось в пословице *Чирнин хулы чорыл* — «Земля не имеет своего раба», т. е. собственность на кочевые просторы отсутствуют, трансформируется.

Если прежде каждый аал (полукочевое селение) имел свое закрепленное место для зимника и летника, а летние пастбища являлись общими владениями и представляли собой объединение несколь-

ких аалов, то к концу XIX в. ситуация меняется. Территории общего пользования: летние пастбища¹ обретают своих постоянных хозяев, что свидетельствует об угасании яйлажного² (отгонного) скотоводства и переходу от полукошевого хозяйства к оседлости. Усадебные постройки (*улёк*) считались собственностью хозяина, но это место не было наследственным и на нем мог поселиться кто-либо другой (Бутанаев, 2002: 18, 56, 58, 64, 88).

В конце XIX в. в хакасских улусах, население которых занималось хлебопашеством, кроме жилых построек встречаются юрты-поварни (*айран ибы*), амбары для хлеба и небольшие амбары (*амбарушки*), предназначенные для хозяйственного инвентаря. Встречались также сараи (*хаза*) и навесы. Более обрусевшие имели погреба и ледники, бани (*мылча*), овины, риги и водяные мельницы (*мутовки*)³ (фото 2).



Фото 2. Мельница. Двор зимой. Начало XX в. (Архив А. А. Ярилова // Рук. фонд ХакНИИЯЛИ. Ф. 703. Фотокарточки).
Photo 2. A mill at a backyard in winter. Early 20th century (The library of A. A. Yarilov // Manuscript fund of KRILLH, F. 703. photographs).

¹ Также и охотничьи угодья.

² Полукошевой тип скотоводства, предполагающий постоянные зимние и летние кочевки.

³ Особенно были распространены в Кизильской и Мелецких управах (Кузнецова, 1898: 142).

Некоторые улусы имели общие колодцы и общественные печи для выпечки хлеба (кирпичные или битые из глины). Этими печами пользовались несколько хозяйств или же весь улус (фото 3) (Кузнецова, 1898: 142).



Фото 3. Общественная печь. Улус Райково. Фото Н. В. Федорова, 1912 г. (К. М. Патачаков *Быт и культура хакасов в иллюстрациях (XIX – начало XX в.)*. Абакан, 1994. // Рук. Фонд ХакНИИЯЛИ, Д. 924.)
 Photo 3. A community oven. Ulus Raikovo. Photo by N. V. Fedorov, 1912. (from K. M. Patachakov's *Everyday life and culture of Khakass people in illustrations (19th - early 20th centuries)*. Abakan, 1994. // Manuscript fund of KRILLH, D. 924.)

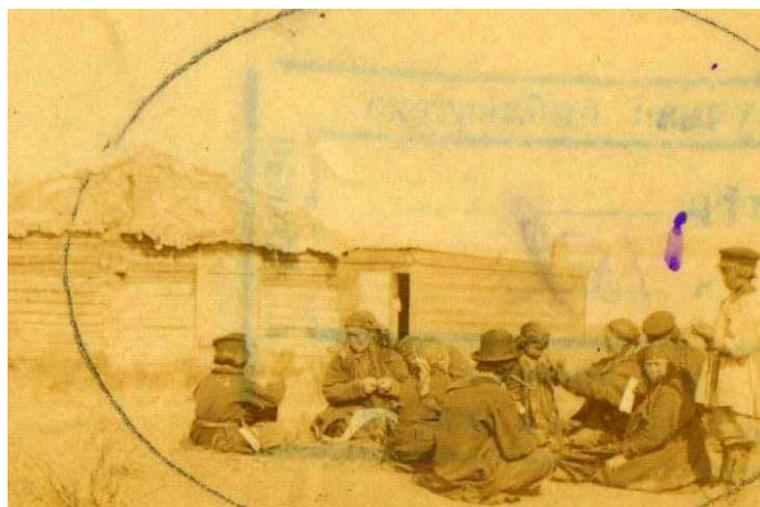


Фото 4. Айранная избушка. «Летом у юрты». Начало XX в. (Архив А. А. Ярилова // Рук. Фонд ХакНИИЯЛИ. Ф. 703. Фотокарточки).
 Photo 4. An ayran house. «Summer near a yurt». Early 20th century (The library of A. A. Yarilov // Manuscript fund of KRILLH - F.703, photographs).

Юрты-поварни представляют собой небольшие постройки. Каждая постройка имеет печь, которая преимущественно служит для приготовления айрана¹. В ней находится прибор для перегонки молочной водки, деревянная посуда для молока, кадки с айраном. А. А. Кузнецова отмечает также, что прежде таких построек не было (Кузнецова, 1898: 142). «Айранная избушка» могла иметь вид привычного для русской культуры деревянного сарая с крышей. У хакасов эта пристройка могла располагаться непосредственно вблизи с юртой (фото 4).

Амбары делали приподнятые на столбах (1–2 аршина), данная конструкция известна на Севере России у русских, когда амбары строили

прямо в поле. Вероятно, эта строительная традиция была принесена вместе с русскими переселенцами в Сибирь, но местонахождение амбаров определялось уже двором. Русское старо-

¹ Для XIX в. отмечено широкое распространение айрана (Бутанаев, 2002: 12), напитка, приготовленного из кислого коровьего молока.

жильческое население края, особенно его состоятельная часть, имела амбары двухэтажной конструкции.

Основными особенностями хозяйственных и жилых комплексов у русских старожилов края являются основательность построек, опрятность жилищ и крепость хозяйств (Шнейдер, 1928: 13). Заимствование амбаров хакасами произошло из русской строительной культуры. Прежде их функцию у бельтыр в последней четверти XIX в. выполняли ямы (*ооре*)¹, расположенные прямо в поле. Их устройство было простым: копали яму, дно выстилали берестой, сверху закладывали яму жердями и засыпали землёй. Позднее появились деревянные лари или закрома (*сакром, едыс*) для хранения зерна в поле. Далее появляются крытые корой амбары на столбах высотой 1–2 аршина. Амбары середины XX в. имели конструкцию амбаров конца XIX–XX вв. (Шибаета, Хакасское жилище ... : 52). Амбары рубили из соснового леса. Крыша представляла собой устройство, состоящее из коры бересты, на которую сверху клали драньё². Амбары имели двери на петлях (Кузнецова, 1898: 143). Об основательности конструкции амбаров свидетельствует тот факт, что средняя продолжительность их службы была соизмерима со службой избы и равнялась 70 годам (Кузнецова, 1898: 144).

Ю. А. Шибаета описывает конструкцию амбара, срубленного в начале XX в. С. И. Сыргашевым. Амбар был поставлен отдельно от дома с левой стороны в глубине двора. Он был срублен из сосновых бревен «в угол» и имел 13 венцов. Нижний ряд бревен находился на двух толстых балках, лежащих на земле. Амбар имел размеры 4,3×4 м. Спереди амбар был удлинен галерейками перед его дверьми, в результате чего крыша на полметра выступала вперед. Вверху крыша упиралась в выступающие вперед концы трех верхних венцов сруба. Галерейка имела пол в виде двух толстых досок, выступающих за сруб. Дверь в амбаре одностворчатая,

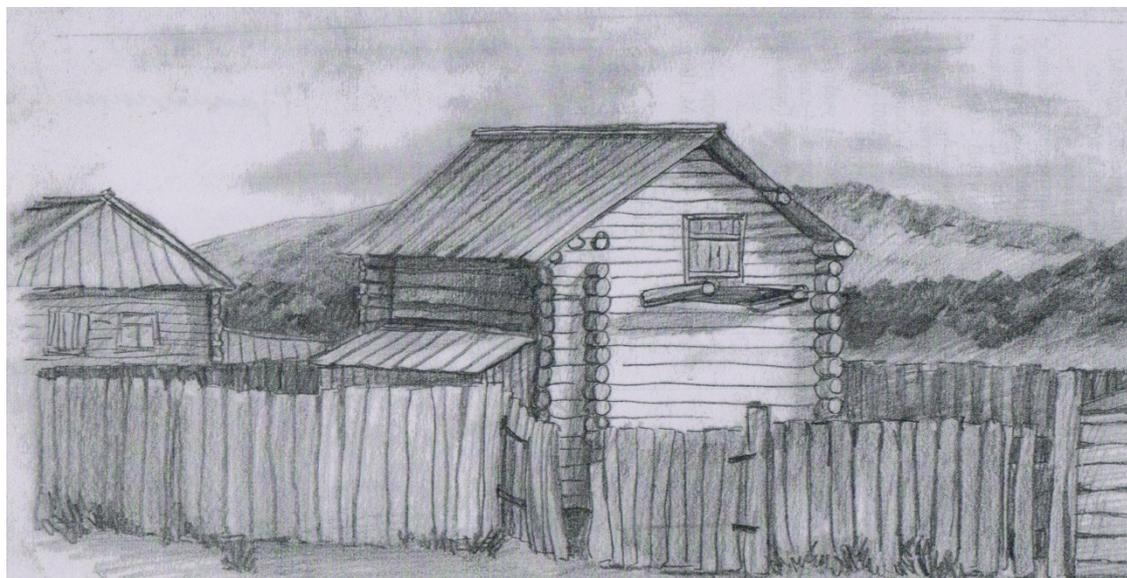


Рис. 1. Амбар Сафронова. Аал Сафронов, 1984 г. Рисунок художника Н. В. Учкиной из личного архива А. И. Поселянина.

Picture 1. Safronov's barn. Safronov's aal, 1984. A drawing by N.V. Uchkina, from the private library of A. I. Poselyanin.

¹ Ю. А. Шибаета упоминает конструкцию крыши у амбара, срубленного в начале XX в. С. И. Сыргашевым, покрытую корой лиственницы (Шибаета, Хакасское жилище ... : 53).

² Авторы выражают признательность археологу А. И. Поселянину за предоставленную возможность использования в работе рисунков архитектора Т. С. Добровой, художника Н. В. Учкиной (материалы этнографической экспедиции 1984 г. Хакасского областного краеведческого музея. Руководители: Э. А. Севостьянова, А. И. Поселянин; участники: В. Ф. Капелько, А. И. Готлиб, В. Чебоцаков). Материалы хранятся в личном архиве А. И. Поселянина.



поднятая над полом. Амбар имел тесовую крышу «на самцах» с желобами. Внутри амбар не имел потолка, вверху на срубе была укреплена балка, врубленная концами в стены. Пол амбара был выше, чем у галерейки. Внутри были досками огорожены закрома («сакром»). В амбаре хранилось, кроме зерна, ещё и хозяйственная утварь, одежда, охотничье снаряжение. Байские амбары строились иногда в два этажа (Шибаета Хакасское жилище ... : 52–53). Конструкции амбаров из числа хозяйственных построек у хакасов были заимствованы у русского населения региона, а особенностью амбаров были их вариации. Например, двухэтажные амбары бытовали только у хакасских баев (рис 1).

Небольшие амбары хакасов представляют собой конструкцию от 4–6 аршин¹ длины, 4 и более аршин ширины и 6 аршин высоты. Прежде они делались из коры лиственницы (Кузнецова, 1898: 142) (рис. 2).



Рис. 2. Небольшой амбар, 1984 г. Рисунок художника Н. В. Учкиной из личного архива А. И. Поселянина.
Picture 2. A small barn, 1984. A drawing by N.V. Uchkina, from the private library of A. I. Poselyanin.

Сарай представлял собой квадратную крышу из досок на четырех столбах на высоте двух и более сажень. Сарай функционально служил для сушки хлеба и особых, приготовляемых из молока сырцов (Кузнецова, 1898: 143).

Особое место в структуре усадьбы хакасов занимали постройки — навесы² и зимние дворы (чабых каза)³ для скота, которые были крыты соломой, сеном, хворостом, тесом с желобниками (водостоками). Некрытые летние пригоны и дворы представляли собой как общие, так и отдельные сооружения. Под влиянием русских сенокосение входит в жизнь хакасов. Ранее хакасы вырывали траву руками или срезали с помощью серповидного ножа (опрах). Эту траву в виде снопиков развешивали для просушки. Полностью обеспечить скот травой не удавалось, поэтому кормили ей молодых или обессиленных животных (Патачаков, 1956: 51).

¹ Аршин — 0,7112 м.

² Под навесами хранили телеги, сани, охотничьи и рыболовные снасти и прочий сельскохозяйственный инвентарь (Патачаков, 1982: 34).

³ Ю. А. Шибаета отмечает, что все загоны, сараи, навесы имели общий термин «каза». Вариации сараев и загонов, известных под этим термином появились уже позднее, позднее же поменялось их функциональное назначение. Например, «каза» с крышей имел номинацию «чаабых каза». Вероятно, по мнению исследователя, ранее каза был открытым и это есть свидетельство его архаичности (Шибаета, Хакасское жилище ... : 51).



Под влиянием русских появляются новые орудия для заготовки сена, что в свою очередь способствует изменению содержания скота и развитию хозяйственных построек для этого. Места для хранения сена (сенники) были огорожены, также сено иногда набрасывали на крытый навес, что также выполняло роль сенника (Кузнецова, 1898: 143). Постройка скотных дворов была обусловлена изменениями в содержании крупного рогатого скота. На ночь скот загоняли в хлев, а корм давался при открытых пригонах. В теплые дни скот выпускали в поле на свободный выпас. Разведение свиней было заимствованно у русских. Их содержали в стайках, но и могли они гулять свободно, поэтому часто можно было видеть этих животных, вольготно разгуливающих по поселению, что не раз доводилось наблюдать автору этой статьи во время своих этнографических экспедиций по ХМК. Разведение домашней птицы (куры, утки, гуси), также требовало наличия стаюшек-курятников.

Как отмечает Ю. А. Шибаета, постройка отдельного хозяйства часто не имела огороды, так что двери юрты или дома выходили прямо на дорогу или степь (Шибаета, Хакасское жилище ... : 49). Скотные дворы же были огорожены. В качестве изгороди использовали жерди, в этом случае это был вариант русской поскотины — выгона или изгороди, прилегающих к деревне и огороженных, где скот пасся без пастуха (Словарь русских говоров южных районов Красноярского края, 1988: 301–302). Поскотина отгораживала территорию степных выгонов от покосов.

В этом случае она тянулась на несколько километров. Изгородью для скотных дворов служил плетень березовый, тополевый и даже тальниковый, в зависимости от местности. Дворы для овец чаще всего окружали тыном или частоклом (Кузнецова, 1898: 143). По мнению Ю. А. Шибаетой, плетенные изгороди из тальника и «сидень» (конструкция, когда в пазы врытых столбов горизонтально врубались плахи), которые использовались и при возведении крытых помещений для скота, являлись наиболее архаичными (Шибаета, Хакасское жилище ... : 51).

Бытовали сараи для скота (рис. 3), по форме напоминающие юрту. Видимо их изготовление было привычнее для коренного населения, чем других построек, поэтому они были востребованы в хозяйстве хакасов. Для слабых овец существовали специальные полуземляные клетушки «сулан», где их подкармливали сеном (Бутанаев, 2002: 16).

Влияние русского населения в крае сказалось и на огораживании хакасами своих дворов. Если раньше юрты стояли в степной или притальной долинной местности, то в течение XIX в. постепенно появляются огороженные дворы и усадьбы.

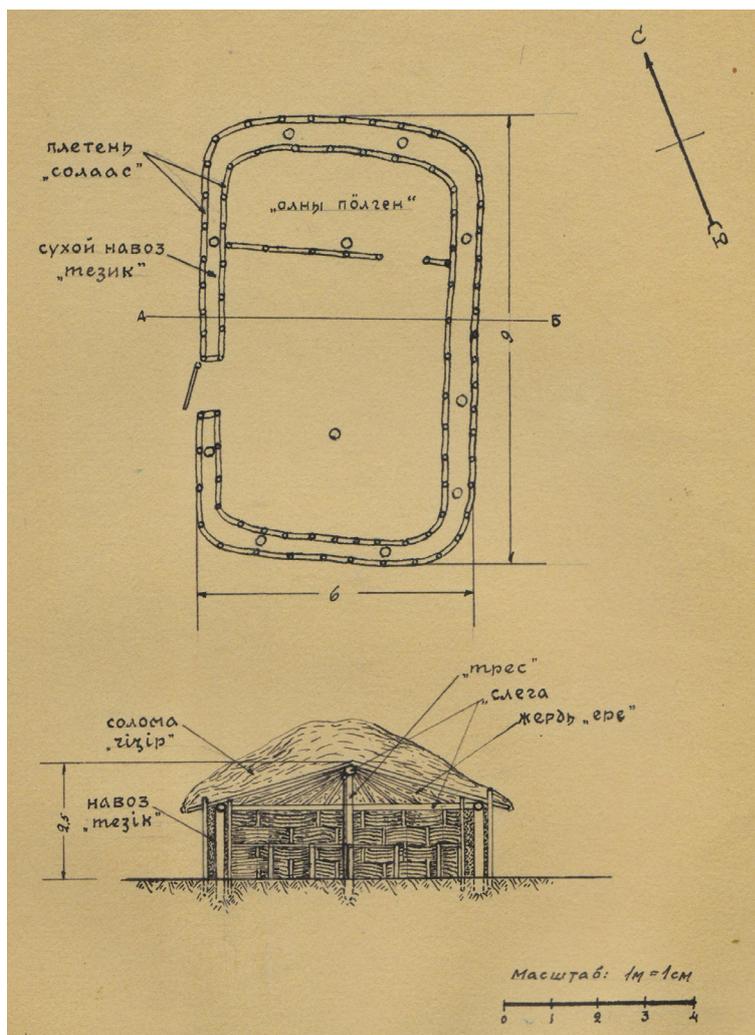


Рис. 3. Плетенный сарай для скота — солаас. Таштыпский район. 19.07.1947 г. (Шибаета, Чертежи по жилищу хакасов).
 Picture 3. A wicker barn for cattle — solaas. Tashtypsky raion. July 19, 1947 (Source; Shibaeva, Khakass housing plans).



В первую очередь ограды появились у хакасских баев. Причём, по мнению Ю. А. Шibaевой, появление огороженных усадеб и дворов под влиянием русской культуры подтверждается отсутствием специальной терминологии у хакасов. Двор, усадьба одинаково называются «сидень» (забор, ограда) (Шibaева, Хакасское жилище ... : 52).

Скотные дворы в зимних улусах хакасов, по свидетельству А. А. Кузнецовой, отличались большей чистотой, чем летние. Скотные дворы летних улусов не чистили и по мере их загрязнения все постройки просто переносили на другое место и перекочевывали (Кузнецова, 1898: 143–144).

Интересно, что огораживание возделываемых участков (огородов) в целом более позднее явление в ХМК. Представляется возможным связать его с влиянием уже переселенческой традиции, когда русские переселенцы, прибывшие в край после отмены крепостного права, привнесли эту особенность на бескрайние просторы Сибири. Если старожильческое русское население края возделывало участки земли и огораживания, как правило, не практиковало, то русские переселенцы, прибывшие из малоземельных районов юга Европейской России, привносили на новые места их расселения привычные для их родины методы и практики хозяйствования. В последующее время широкому ассортименту огородных культур, имевшему распространение у старожилов и коренных жителей края, способствовало именно введение в сельскохозяйственный оборот новых культур, привнесенных в край русскими переселенцами. Например, картофель, разводимый старожилами в огородах, под влиянием переселенцев стали культивировать в полях. Они же научили старожилов бахчеводству (Списки населенных мест Российской империи, 1864: 38).

Радикальные изменения в сфере землепользования и успехи в сельском хозяйстве Приенисейского края, по подсчетам В. А. Смирнова, были как количественные (по критерию площадей, занятых под посев), так и качественные (удобрение, орошение, мелиорация земель, применение стального плуга и машин, введение в оборот новых растений) (Смирнов, 1928: 40). Таким образом, утрата прежнего неограниченного земельного простора и начало земельного утеснения в период массовых переселений в крае приводило к тому, что у населения края менялись прежние способы обработки земли и осуществлялся переход к новым.

Диалектное слово «огорода», «огородец», «огорожина» имело широкое распространение в ХМК и означало как привычный и сейчас для нас термин «огород», так и загородку, маркирующую его границы (Словарь русских говоров южных районов Красноярского края, 1988: 236–237). Чалдоны ХМК упоминают о том, чтобы огороды (загородки) находились в исправном состоянии, постоянно требовался присмотр: заменить ли сгнившие или сломанные деревянные колья, жерди. Иногда в качестве вертикальных кольев использовали осину, в этом случае, если осиновые колья оказывались во влажной местности (например, в мочагах), они прорастали, превращаясь в дерево (информант А. П. Терских, полевые материалы Е. В. Прищепы, 2003 г.). Появление огороженных дворов у хакасов происходит сначала у баев, а затем встречается и распространяется повсеместно.

В системе усадебного комплекса коренного населения, особенно часто и плотно общающегося с русскими крестьянами, были баня и погреб (Патачаков, 1982: 35). Бани (*мылча*) являлись постройками, заимствованными у русского населения. Уже в середине XIX в. у русских старожилов ХМК стали преобладать бани «по белому», при параллельном широком распространении бань «по-черному», использовавшихся также в различных хозяйственных целях, например, для высушивания льна (АРГО, р. 57, оп. 1, № 2, л. 4; информант А. Г. Калачев, полевые материалы Е. В. Прищепы, 1995 г.). «Белые» бани имели дымоход и потому были светлыми, уютными и более гигиенически пригодными для мытья.

Старожильческая традиция мытья в бане повлияла и на коренное население ХМК (рис. 4). На 1910 г. в хакасских поселениях насчитывалось 335 бань (*мылча*) двух типов: *хара мылча* («черная» баня») и *ах мылча* («белая» баня») (Бутанаев, 1998: 92). Однако широкого распространения

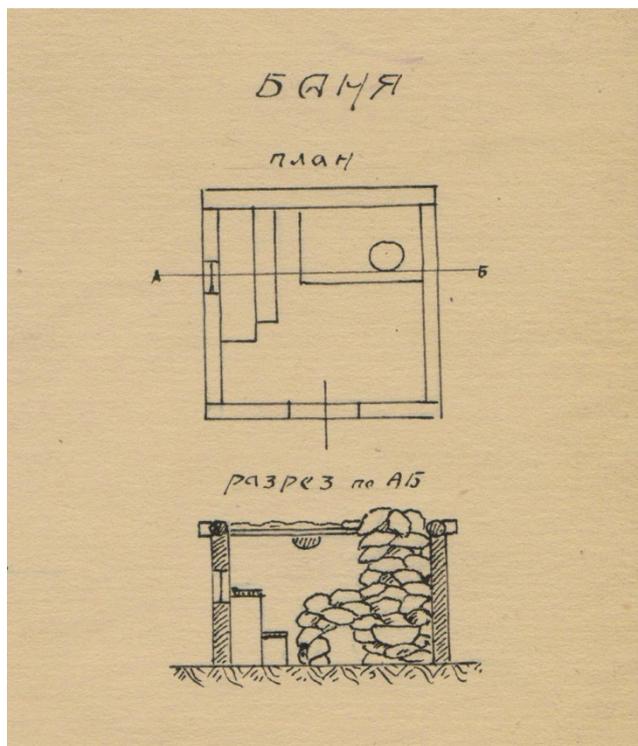


Рис. 4. Баня Егора Матвеевича Канзычакова, сеок хобый.
Улус Н. Сира, Таштыпский район. 14.07.1948 г.
(Шибаета, Чертежи по жилищу хакасов).

Picture 4. Bathhouse of Yegor Matveevich Kanzichakov, tribe hoby.
Country S. Sira, Tashtypsky district. 14 July 1948 year
(Shibaeva, the drawings on the khakass housing).

эти бани не получили, так как, согласно хакасским представлениям, от мытья в бане кожа становится хрупкой и не держит тепла тела, а потому мылись преимущественно в юрте.

Бани хакасы, как и русские, строили из строевого леса: лиственницы или сосны. Часто хакасы практиковали строительство бани из разобранных юрт (Шибаета Хакасское жилище: 89). Отличительной особенностью конструкции мыльни в XIX в. было отсутствие чердачной крыши (рис. 4). Деревянный потолок в такой бане засыпали землей или закладывали дерном. Сухой климат и низкое количество осадков ряда степных районов Хакасии позволял обходиться без крыши. В основном большее распространение бань было отмечено именно в земледельческих хозяйствах хакасов. В 124 хозяйствах на конец XIX в. всего было 19 бань, причем 16 из них — в земледельческих (Кузнецова, 1898: 144).

Свободный и не отличающийся правильностью планировки характер размещения селений и расположения жилищ и хозяйственных построек — характерная черта для традиционных хакасских улусов XIX в. (Прищепа, 2018: 86). Обрусевшие же улусы имели уличную планировку, где за жилищами — избами и юртами были расположены дворы

с различными хозяйственными постройками, как в русских поселениях. Поселения хакасов, совместно проживающих с русскими, имели прямые улицы с промежутками, что соответствовало планировке русских старожильческих поселений. Жилища при этом «в связи с нежилыми не стоят, кроме двора, устраиваемого из заплотника в столбах и то не у многих». Избы выходят окнами на улицу и во дворы (Кузнецова, 1898: 144–145).

Результаты взаимодействия материальных культур народов Хакасско-Минусинского края в XIX–XX вв.

Таким образом, русская строительная культура оказала значительное влияние на развитие комплекса жилищно-хозяйственных построек хакасов и формирование облика их нового усадебно-жилищного комплекса в XIX–XX вв. Существенное влияние на формирование системы хозяйственного комплекса и на его развитие повлиял переход коренного населения региона с полукочевого на оседлый образ жизни, повлекший заимствование у русского населения строительных приемов возведения хозяйственных построек и их адаптацию к новым условиям образа жизни. Ранее кочевой образ жизни являлся фактором, который в основном обуславливал существование тех или иных традиционных вариантов построек, имевших исторические условия существования.

В целом процессы развития жилищно-усадебного комплекса хакасов на рубеже веков характеризовались трансформацией традиционных поселений, появлением смешанных форм усадебно-жилищных комплексов с активной нивелировкой этнически значимых черт и сохранением лишь отдельных традиционных элементов. Исторически развитие усадебно-жи-



лицного комплекса шло по пути складывания единой усадьбы, в которой в пределах зимника и летника располагались разные типы жилых традиционных и заимствованных хозяйственных построек и жилищ. В этот период летник и зимник обретают черты и воспринимаются как единое целое одного жилищно-усадебного комплекса. Важным моментом в этом процессе становится образование постоянных хакасских поселений, часть из которых уже подобно крестьянским русским деревням обретает уличную планировку, а коренные жители уже находятся на постоянном местожительстве. Отмечено, что усадьбы баев имели больше черт русского типа и переход к усадьбам подобного типа произошел у них быстрее.

Главное сложившееся ядро построек у хакасов ко второй половине XIX — началу XX в. имело в своей основе традиции русского жилищного комплекса. Так, в течение XIX в. появляются огороженные дворы, сначала у баев, а затем и у остальных жителей. Более тесное знакомство с земледельческой культурой и потребность в хранении зерновых культур вызвали необходимость в строительстве амбаров, которые заменили *ямы-ооре* в поле. В результате амбары коренного населения конца XIX — начала XX в. строились уже как традиционные русского типа: рубленные из дерева, двухэтажные, с тесовой крышей. Так, итогом развития жилищно-усадебного комплекса у хакасов на рубеже веков стало складывание единой усадьбы, в которой в пределах зимника и летника располагались разные типы жилых традиционных и заимствованных хозяйственных построек.

Несомненным новым заимствованием из русской усадебно-жилищной культуры является постройка бани. Бани у старожильского населения были индивидуальные, как правило, стоящие в отдалении от усадеб из соображений пожаробезопасности (Прищепа, 2018: 147). Бани, бытовавшие в крае, были двух типов: «черная» и «белая», в этих же конструктивных особенностях бани (*мылча*) были известны и у хакасов: *хара мылча* («черная») и *ах мылча* («белая»). Вхождение бани в строительный комплекс построек коренного населения, так же как и других построек, сначала произошло у владельцев зажиточных усадеб, чьи хозяйства имели земледельческую направленность, а далее распространились повсеместно. До середины XX в. в быту хакасов имели распространение бани «мылча», которые соответствовали типу русской бани «по-черному».

За двором обычно располагались огороды, а знакомство хакасов и культивирование большего, чем у русских старожилов ассортимента огородных культур, состоялось в результате культурных контактов с русскими переселенцами региона.

Видимо, достаточно архаичной традицией следует считать бытование построек общественного пользования: колодцев и печей, которые дополняли весь усадебный комплекс коренного населения. Дальнейшее пополнение населения ХМК новыми переселенцами из разных уголков Российской Империи вносило свои изменения в формирование и развитие усадебно-жилищного комплекса построек, который получил последующие изменения. Все они были обусловлены привнесением новых строительных приемов и их распространением в обустройстве как жилищ, так и хозяйственных построек. Постройки, которые в большей степени соответствовали природно-климатическим и экономическим характеристикам, получали наибольшее распространение и бытование в регионе и сохранялись вплоть до наших дней.

Заключение

Жилище для человека традиционной культуры являлось моделью мира и несло в себе его черты. В жилище народа отражено его мировоззрение, жилище является — одним из главных элементов системы жизнеобеспечения человека (Прищепа, 2018: 5). На протяжении XIX-XX вв. в ХМК мы наблюдаем стремительные процессы изменения структуры привычной традиционному образу жизни хакасов системы усадебно-жилищного комплекса, что оказалось обусловленным взаимодействием аборигенных и пришлых материальных культур, образом жизни, условиями и спецификой хозяйственной деятельности всего населения края.



Несомненно, что XX в. оказался переломным моментом в вопросах обретения хакасами своего исторического имени (Тугужекова, 2017), процессами стремительной трансформации их материальной культуры и в целом образа жизни.

Аналогичные процессы происходили у другого тюркского этноса Саяно-Алтая — тувинцев. Особенности историко-политических факторов, территориальная изолированность Тувы, расположение ее в географическом центре Азии, среди высоких гор, явилось местом формирования «культур полукочевников и кочевников, как аридной зоны, так и холодного пояса Земли», являясь древним очагом «взаимодействия хозяйственно-культурных типов кочевых скотоводов степей и охотников-оленоводо- тайги, сохранившимся до середины XX в.» (Вайнштейн, 1972: 8, 10). Изолированность территории (до середины XX в.), слабая интенсивность хозяйственных контактов (в основном меновая торговля с пограничными казаками, иностранными купцами) и небольшое количество пришлого населения обосновавшегося здесь (на примере этноконфессиональной историко-культурной группы — староверов), являлись определяющими факторами, которые способствовали более длительному сохранению самобытной культуры этноса, в сравнении с хакасами. Скотоводческий тип хозяйства тувинцев способствовал долгому сохранению традиционного типа жилища — войлочной юрты, удобство и универсальность которой для кочевой жизни неоспоримо, а кочевой характер культуры определял, так же как, у основной массы родоплеменных групп хакасов (например, у скотоводов-качинцев в XIX в.) скотоводческую направленность ограниченного количества хозяйственных построек. Если процессы перехода к оседлости у хакасов происходили интенсивно уже в конце XIX — начале XX в., что в свою очередь находит отражение в генезисе усадебно-жилищной культуры, то переход на оседлость тувинцев происходит только в середине XX в. Уход в прошлое кочевого быта тувинцев был во многом обусловлен аналогичными причинами и факторами, которые ранее коснулись хакасского этноса. Более высокая интенсивность процессов перехода хакасов к оседлости объясняется историко-политическими причинами (вхождение Хакасии в состав Российской Империи произошло в начале XVIII в.). Это историческое событие способствовало началу колониционных процессов и повлекло изменения в культурных сферах жизни аборигенного общества. Поэтому процессы взаимокультурного влияния на генезис, рассматриваемых нами элементов материальной культуры, и в целом образа жизни хакасов, начали развиваться в русле общероссийских векторов развития ранее, нежели у тувинцев, у которых эти процессы имели более поздние временные рамки. В конечном итоге в XX в., для народов Саяно-Алтая, явилось распространение одинаковых принципов возведения жилища и его конструкций, планировки усадьбы, околжилищного пространства и поселений. Соприкосновение разных культурных традиций послужило началу процессов культурного взаимодействия, во многом унифицированного, но в котором важное место занимает развитие и эволюция основных элементов усадебно-жилищного комплекса коренного населения по русскому образцу. Этот период явился для коренного этноса новым этапом развития самоидентификации, что нашло свое отражение во всех культурных сферах. В материальной культуре изменения были связаны с научно-техническими достижениями прошлого века, процессами урбанизации и переходом номадов на оседлость.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бутанаев, В. Я. (2002) Социально-экономическая история Хонгорая (Хакасии) в XIX — начале XX в. Абакан : Изд-во ХГУ им. Н. Ф. Катанова. 212 с.

Бутанаев, В. Я. (1998) Этническая культура хакасов. Абакан: Изд-во ХГУ им. Н. Ф. Катанова. 352 с.

Вайнштейн, С. И. (1972) Историческая этнография тувинцев: Проблемы кочевого хозяйства. М. : Наука. 314 с.

Вайнштейн, С. И. (1991) Мир кочевников Центра Азии. М.: Наука. 296 с.



Георги, И. Г. (1799) Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей: в 4 ч. СПб.: Имперская АН. Ч. II. О народах татарского племени и других нерешенного еще происхождения северных сибирских. 246 с.

Грумм-Гржимайло, Г. Е. (2014) Западная Монголия и Урянхайский край. Антропологический и этнографический очерк этих стран // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и её насельниках, об Урянхае – Танну-Туве, урянхайцах – тувинцах, о древностях Тувы: в 7 т. (2014) / сост. С. К. Шойгу. Кызыл : ОАО «Тываполиграф». Т. 2. Племена Саяно-Алтая. Урянхайцы (VI в. — начало XX в.). 664 с. С. 496–638.

Енисейская губерния. Список населенных мест по сведениям 1859 г. (1864) СПб. : Типография Карла Вульфа. 74 с.

Катанов, Н. Ф. (1897) Отчёт о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 года в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань: Типо-литография Императорского Казанского университета. 104 с.

Кузнецова, А. А. (1898) Жилища, одежда и пища минусинских и ачинских инородцев. Красноярск : Типография Енисейского губернского управления. 213 с.

Клеменц, Д. (2015) Минусинская Швейцария и боги пустыни (Из дневника путешественника) // Ада чир-суу = Отечество: краеведческий альманах. Абакан. Вып. 3. 240 с. С. 205–226.

Лаппо, Д. Е. (2009) Общественное управление Минусинских инородцев // Обычное право и общественное управление минусинских «инородцев». Исследования разных лет (XIX — начало XXI в.) / сост. и авт. предисл. В. Ф. Буров. Абакан : Хакасское книжное издательство. 288 с. С. 73–166.

Мамышева, Е. П. (2018) Столыпинская переселенческая политика и создание волостных учреждений в Енисейской губернии (на материалах минусинских инородцев) // IV Центральноазиатские исторические чтения. Пространство культур: через призму единства и многообразия: сборник материалов Международной научно-практической конференции (г. Кызыл, 20–23 сентября 2018 г.) / отв. редактор З. Ю. Доржу. Кызыл : Изд-во ТувГУ. 350 с. С. 231–233.

Мамышева, Е. П. (2008) Хакасия: от Степных дум к автономной области. Абакан : Изд-во Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова. 124 с.

Очерки истории Хакасии (с древнейших времен до современности) (2008) / гл. ред. В. Я. Бутанаев; науч. ред. В. И. Молодин. Абакан : Изд-во Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова. 672 с.

Патачаков, К. М. (1956) К вопросу о влиянии русской культуры на культуру и быт хакасов в XVIII–XIX вв. // Записки ХакНИИЯЛИ. Вып. IV. Абакан : Типография изд-ва «Советская Хакасия». С. 47–62.

Патачаков, К. М. (1982) Очерки материальной культуры хакасов. Абакан: Хакасское отделение Красноярского книжного изд-ва. 88 с.

Паллас, П. С. (1788) Путешествие по разным провинциям Российского государства: в 3 ч. СПб. : ИАН. Ч. III. 624 с.

Потапов, Л. П. (1957) Происхождение и формирование хакасской народности. Абакан: Хакасское книжное издательство. 308 с.

Прищепа, Е. В. (2018) Жилища населения Хакасско-Минусинского края в традиционной системе жизнеобеспечения XVIII–XX вв. (на примере хакасов и русских старожилов) / науч. ред. В. Н. Тугужекова. Абакан : Изд-во «Бригантина». 180 с.

Скобелев, С. Г. (2017) Енисейские кыргызы — кочевники или земледельцы: задачи преодоления распространенного стереотипа // Научное обозрение Саяно-Алтая. Археология. № 1 (17). С. 76–85.

Словарь русских говоров южных районов Красноярского края (1988). 2-е изд., перераб. и доп. Красноярск : Изд-во Краснояр. ун-та. 448 с.



Смирнов, В. А. (1928) Исторический очерк Приенисейского края. Ч. 2. Красноярск : Изд. Бюро краеведения при Средн.-Сиб. отд. РГО. 47 с.

Тугужекова, В. Н. (2017) 1917 год и хакасское национальное движение (к 100-летию первых съездов хакасского народа) // Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Проблемы этногенеза хакасского народа», посвященной 100-летию первых съездов хакасского народа и возрождения народного имени (23-25 августа 2017 г.) / отв. ред. В. Н. Тугужекова. Абакан : ХКИ. 80 с. С. 23–37.

Тугужекова, В. Н. (2018) Роль Н. Ф. Катанова в изучении истории и культуры народов Центральной Азии // IV Центральноеазиатские исторические чтения. Пространство культур: через призму единства и многообразия: сборник материалов Международной научной-практической конференции (г. Кызыл, 20-23 сентября 2018 г.) / отв. редактор З. Ю. Доржу. Кызыл : Изд-во ТувГУ. 350 с. С. 257–260.

Хакасско-русский словарь = Хакас-орыс сөстүк : (ок. 22 тыс. слов) (2006) / под общ. ред. О. В. Субраковой. Новосибирск : Наука. 1111 с.

Шнейдер, А. Р. (1928) Население Приенисейского края. Красноярск : Бюро краеведения при Средне-Сибирском отделе РГО. 22 с.

Дата поступления: 04.06.2018 г.

REFERENCES

Butanaev, V. Ia. (2002) *Sotsial'no-ekonomicheskaiia istoriia Khongoraia (Khakasii) v XIX – nachale XX vv. [A socio-economic history of Khongorai (Republic of Khakassia) in 19th - early 20th centuries]*. Abakan, Izd-vo KhGU im. N. F. Katanova. 212 p. (In Russ.).

Butanaev, V. Ia. (1998) *Etnicheskaiia kul'tura khakasov. [Khakass ethnic culture]*. Abakan, Izd-vo KhGU im. N. F. Katanova. 352 p. (In Russ.).

Vainshtein, S. I. (1972) *Istoricheskaiia etnografiia tuvintsev: Problemy kochevogo khoziaistva [Historical Ethnography of Tuvans: problems of nomadic economy]*. Moscow, Nauka. 314 p. (In Russ.).

Vainshtein, S. I. (1991) *Mir kochevnikov Tsentra Azii [The world of nomads in the center of Asia]*. Moscow, Nauka. 296 p. (In Russ.).

Georgi, J. G. (1799) *Opisanie vsekh v Rossiiskom gosudarstve obitaiushchikh narodov, takzhe ikh zHITEISKIKH obriadov, ver, obyknovenii, zhilishch, odezhd i prochikh dostopamiatnostei: [A description of peoples inhabiting the state of Russia, as well as their everyday rites, faiths, customs, dwellings, clothes and other attractions]* : in 4 vols. St. Petersburg, Imperskaia AN. Ch. II. O narodakh tatarskogo plemeni i drugikh nereshennogo eshche proiskhozhdeniia severnykh sibirskikh [On the of the Tatar tribe and others of origin yet unknown in the north of Siberia]. 246 p. (In Russ.).

Grumm-Grzhimailo, G. E. (2014) Zapadnaya Mongoliya i Uryanhajskii krai. Antropologicheskii i etnograficheskii ocherk etikh stran [Western Mongolia and Uriankhai krai: An anthropological and ethnographic sketch of these countries] In: *Uriankhai. Tyva depter. Antologiiia nauchnoi i prosvetitel'skoi mysli o drevnei tuvinskoi zemle i ee nasele'nikakh, ob Uriankhae – Tannu-Tuve, uriankhaisakh – tuvintsakh, o drevnostiakh Tuvy [Uryankhay. Tyva depter. Anthology of scientific and educational thought of ancient Tuvan land and its inhabitants, the Uryankhay – Tannu-Tuva, the uriyangkhay – Tuva, on the antiquities of Tuva]* : in 7 vol. / sost. S. K. Shoigu. Kyzyl, OAO «Tyvapoligraf». Vol. 2. Plemena Saiano-Altaiia. Uriankhaisy (VI v. — nachalo XX v.). 664 p. Pp. 496–638. (In Russ.).

Eniseiskaia guberniia. Spisok naseleennykh mest po svedeniiam 1859 g. [The Yenisei province: A list of locations inhabited as of 1859.] (1864). St. Petersburg, Tipografiia Karla Vul'fa. 74 p. (In Russ.).

Katanov, N. F. (1897) *Otchet o poezdke sovershennoi s 15 maia po 1 sentiabria 1896 goda v Minusinskii okrug Eniseiskoi gubernii [Report on the trip made from May 15 to September 1, 1896 to Minusinsk okrug of the Yenisei province]*. Kazan', Tipolitografiia Imperatorskogo Kazanskogo universiteta. 104 p. (In Russ.).



Kuznetsova, A. A. (1898) *Zhilishcha, odezhda i pishcha minusinskikh i achinskikh inorodtsev* [Dwellings, clothes and food of Minusinsk and Achinsk non-Russian inhabitants]. Krasnoiarsk, Tipografiia Eniseiskogo gubernskogo upravleniia. 213 p. (In Russ.).

Klements, D. (2015) *Minusinskaia Shveitsariia i bogi pustyni* (Iz dnevnika puteshestvennika) [The Minusinsk Switzerland and the gods of the desert (from a traveler's diary)]. *Ada chir-suu = Otechestvo: kraevedcheskii al'manakh*. Abakan. Issue 3. 240 p. Pp. 205–226. (In Russ.).

Lappo, D. E. (2009) *Obshchestvennoe upravlenie Minusinskikh inorodtsev* [Public administration of Minusinsk non-Russians]. In: *Obychnoe pravo i obshchestvennoe upravlenie minusinskikh «inorodtsev» Issledovaniia raznykh let (XIX – nachalo XXI v.)* [Customary law and public administration of Minusinsk non-Russians. Studies made from the 19th to early 21st century] / ed. by V. F. Burov. Abakan, Khakasskoe knizhnoe izdatel'stvo. 288 p. Pp. 73–166. (In Russ.).

Mamysheva, E. P. (2018) *Stolypinskaia pereselencheskaia politika i sozдание volostnykh uchrezhdenii v Eniseiskoi gubernii (na materialakh minusinskikh inorodtsev)* [Stolypin's resettlement policy and the creation of volost' institutions in the Yenisei province: the case of Minusinsk non-Russians]. In: *IV Tsentral'noaziatskie istoricheskie chteniia. Prostranstvo kul'tur: cherez prizmu edinstva i mnogoobraziia* [4th Central Asian historical readings. Space of cultures: through the prism of unity and diversity] : proceedings of an international research conference (Kyzyl, 20-23 September 2018) / ed. by Z. Yu. Dorzhu. Kyzyl, TuvGU Publ. 350 p. Pp. 231–233. (In Russ.).

Mamysheva, E. P. (2008) *Khakasiia: ot Stepnykh dum k avtonomnoi oblasti* [Khakassia: from the Steppe Dumas to an autonomous oblast]. Abakan, Izd-vo Khakasskogo gosudarstvennogo universiteta im. N. F. Katanova. 124 p. (In Russ.).

Ocherki istorii Khakasii (s drevneishikh vremen do sovremennosti) [Essays on the history of Khakassia: from ancient times to the present] (2008) / ed. by V. Ia. Butanaev. Abakan, Izd-vo Khakasskogo gosudarstvennogo universiteta im. N. F. Katanova. 672 p. (In Russ.).

Patachakov, K. M. (1956) *K voprosu o vliianii russkoi kul'tury na kul'turu i byt khakasov v XVIII-XIX vv.* [On the influence of Russian culture on the culture and life of the Khakass people in the 18th - 19th centuries.]. *Zapiski KhakNIIL*, issue IV. Abakan, Tipografiia izd-va «Sovetskaia Khakasiia». 108 p. Pp. 47–62. (In Russ.).

Patachakov, K. M. (1982) *Ocherki material'noi kul'tury khakasov* [Essays on material culture of the Khakass people]. Abakan, Khakasskoe otdelenie Krasnoiarskogo knizhnogo izd-va. 88 p. (In Russ.).

Pallas, P. S. (1788) *Puteshestvie po raznym provintsiiam Rossiiskogo gosudarstva* [A journey to various provinces of the Russian state] : in 3 parts. St. Petersburg, IAN. Part III. 624 p. (In Russ.).

Potapov, L. P. (1957) *Proiskhozhdenie i formirovanie khakasskoi narodnosti* [The origin and formation of the Khakass nation]. Abakan, Khakasskoe knizhnoe izdatel'stvo. 308 p. (In Russ.).

Prishchepa, E. V. (2018) *Zhilishcha naseleniia Khakassko-Minusinskogo kraia v traditsionnoi sisteme zhizneobespecheniia XVIII–XX vv. (na primere khakasov i russkikh starozhilov)* [Habitations of the population of Khakass-Minusinsk region in the traditional lifestyle of the 18th - 19th centuries: the cases of the Khakass and Russian 'old-timers'] / ed. by V. N. Tuguzhekova. Abakan, Brigantina Publ. 180 p. (In Russ.).

Skobelev, S. G. (2017) *Eniseiskie kyrgyzy — kochevniki ili zemledel'tsy: zadachi preodoleniia rasprostranennogo stereotipa* [The Yenisei Kyrgyz - nomads or farmers? Challenging widespread stereotypes]. *Nauchnoe obozrenie Saiano-Altaiia. Arkheologiia*, no. 1 (17), pp. 76–85. (In Russ.).

Slovar' russkikh govorov iuzhnykh raionov Krasnoiarskogo kraia [A dictionary of Russian dialects of southern regions of Krasnoyarsk krai] (1988). 2nd ed. Krasnoiarsk, Izd-vo Krasnoiar. un-ta. 448 p. (In Russ.).

Smirnov, V. A. (1928) *Istoricheskii ocherk Prieniseiskogo kraia* [A historical sketch of the Yenisei region]. Vol. 2. Krasnoiarsk, Izd. Biuro kraevedeniia pri Sredn.-Sib. otd. RGO. 47 p. (In Russ.).



Tuguzhekova, V. N. (2017) 1917 god i khakasskoe natsional'noe dvizhenie (k 100-letiiu pervykh s'ezdov khakasskogo naroda) [1917 and the Khakass national movement (to the 100th anniversary of the first congresses of the Khakass people)]. In: *Materialy Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii «Problemy etnogeneza khakasskogo naroda», posviashchennoi 100-letiiu pervykh s'ezdov khakasskogo naroda i vrozozhdeniia narodnogo imeni (23–25 avgusta 2017 g.)* [Proceedings of the all-Russian research conference "Problems of ethnogenesis of the Khakass people", dedicated to the 100th anniversary of the first congresses of the Khakass people and the revival of the ethnonym (23–25 August 2017)] / ed. by V. N. Tuguzhekova. Abakan, KhKI. 80 p. Pp. 23–37. (In Russ.).

Tuguzhekova, V. N. (2018) Rol' N. F. Katanova v izuchenii istorii i kul'tury narodov Tsentral'noi Azii [N. F. Katanov's role in the study of the history and culture of the peoples of Central Asia]. In: *IV Tsentral'noaziatskie istoricheskie chteniia. Prostranstvo kul'tur: cherez prizmu edinstva i mnogoobraziia* [4th Central Asian historical readings. Space of cultures: through the prism of unity and diversity] : proceedings of the International research conference (Kyzyl, 20–23 September 2018) / ed. by Z. Yu. Dorzhu. Kyzyl, Izd-vo TuvGU. 350 p. Pp. 257–260. (In Russ.).

Khakassko-russkii slovar' [A Khakass-Russian dictionary] (2006) / ed. by O. V. Subrakova. Novosibirsk, Nauka. 1111 p. (In Russ.).

Shneider, A. R. (1928) *Naselenie Prieniseiskogo kraia* [The population of the Yenisei krai]. Krasnoiarsk, Biuro kraevedeniia pri Sredne-Sibirskom otdete RGO. 22 p. (In Russ.).

Submission date: 04.06.2018.

Аспекты культуры

Aspects of Culture

DOI: 10.25178/nit.2019.1.13

Семантика структурных элементов тувинского танца

Чойган Х. Санчай

Тувинский государственный университет, Российская Федерация,

Мария С. Кухта

Томский политехнический университет, Российская Федерация



В статье представлен анализ танцевальных жестов и геометрии танца ритуально-обрядового наследия тувинцев. Танец понимается как интегральное явление культуры с ритуально-обрядовыми, бытовыми, трудовыми, игровыми и др. движениями, положениями, позы, жесты, пластика которых окрашена этнокультурными смыслами, связана с этнокультурной идентификацией. Структурно-семантический подход позволяет рассматривать танец как язык, выражаемый семантикой танцевального жеста. Источниковая база исследования: опубликованные работы по традиционным обрядам тувинцев и народов с родственной этнической культурой; материалы полевых исследова-

ний, проведенных в Монголии у этнических тувинцев в 2018 г.

Кинетическая традиция тувинцев «помнит» и «сохраняет» мифологические сюжеты. В тувинской традиционной пляске *теп* отмечаются движения (топтание) ногами, уподобляемых топоту сакральных животных (оленья, горного козла и т. д.). Обряд *суг кежерде йөрээл* содержит танцевальные движения с вырисовыванием ногами на земле геометрических фигур. Фигура из круговых вращений имеет связь с солярным культом, а семантика ног — с тотемной кинесикой.

В ритуальной пляске девиз — «танце орла» — интересны жесты руками. Взмахи рук борцов-силачей выражают полет птиц, облетающих просторы в благодарственном почтении Тенгри — небесного божества, создателя. Жесты касания земли рукой — это выражение глубокого почтения матери-земле. Традиция круговых обходов и круговая композиция содержится в тувинском танце *челер-ой*.

Ключевые слова: тувинский танец; тувинцы; Тува; обряд; ритуал; язык тела; пляска; сакральный жест; сакральная геометрия; хуреш; танец орла

**Для цитирования:**

Санчай Ч. Х., Кухта М. С. Семантика структурных элементов тувинского танца [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/820> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.1.13



Санчай Чойган Херел-ооловна — соискатель кафедры философии Тувинского государственного университета, заслуженная артистка Республики Тыва. Адрес: 667000, Россия, г. Кызыл, ул. Ленина, д. 36. Тел.: +7 (394-22) -3-20-40; +7 (923) 542-65-76. Эл. адрес: choykasanchai@mail.ru. Научный руководитель — д-р филос. н. М. С. Кухта. ORCID: 0000-0002-6929-9050

Кухта Мария Сергеевна — доктор философских наук, профессор отделения материаловедения Томского политехнического университета. Адрес: 634050, Россия, г. Томск, пр. Ленина, д. 30. Тел.: +7 (913) 107-51-24. Эл. адрес: eukuh@mail.tomsknet.ru

Sanchay Choygan Kherel-oolovna, external postgraduate, Department of Philosophy, Tuvan State University; Honored Actress of the Republic of Tuva. Postal address: 36 Lenin St., Kyzyl, 667000 Russian Federation. Tel.: +7 (394-22) 3-20-40; +7 (923) 542-65-76. E-mail: choykasanchai@mail.ru

Kukhta Maria Sergeevna, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Material Studies, Tomsk Polytechnic University. Postal address: 30 Lenin Ave., Tomsk, 634050 Russia. Tel.: +7 (913) 107-51-24. E-mail: eukuh@mail.tomsknet.ru



The semantics of the structural elements in Tuvan dance

Choigan H. Sanchai

Tuvan State University, Russian Federation,

Maria S. Kuchta

Tomsk Polytechnic University, Russian Federation

The article presents an analysis of the dance gestures and the geometry of dance as ritual and ceremonial heritage of Tuvans. Dance is understood as an integral cultural phenomenon with its own rituals and ceremonial, as well as motions, posture and gestures related to household, employment, games etc. All of these are filled with ethnic and cultural meanings and associated with a specific ethnocultural identity. The structural-semantic approach makes it possible to analyze dance as a language expressed by the semantics of its gestures. The study's source base includes published works on traditional ceremonies of Tuvans and peoples of related ethnic culture; and also materials of field studies conducted in Mongolia among ethnic Tuvans in 2018.

*Kinetic traditions of Tuvan dance can be said to "remember" and "preserve" mythological subjects. The Tep traditional Tuvan dance features trampling movements akin to those made by sacred animals (deer, mountain goats, etc.). The rite of *syg kezherde yoreël* contains dance moves with feet making geometric shapes on the ground. The dance figure of circular rotations has links with the solar cult, and the semantics of the legs — with the totem kinesics.*

*The Devig ritual dance — also known as the "dance of the eagle" — features interesting hand gestures. Swinging their hands like flapping birds' wings, wrestlers thank Tengri, the creator deity of the sky. Touching the ground with the hand is an expression of deep respect to mother earth. The tradition of circular movements and circular composition appears in the Tuvan dance of *Cheler-Oi*.*

Keywords: *Tuvan dance; Tuvans; Tuva; rite; ritual; body language; dance; sacred gesture; sacred geometry; khuresh; dance of the eagle*



Для цитирования:

Sanchai Ch. H., Kuchta M. S. The semantics of the structural elements in Tuvan dance. *The New Research of Tuva*, 2019, № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/820> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.1.13

Введение

В условиях глобализации в культуре Тувы происходит дальнейший процесс трансформации культурно-исторических традиций, начавшийся еще в советское время (Кужугет, 2016; Самдан, 2018: 229; Данчай-оол, 2016: 36). Традиционные формы тувинской самобытности продолжают меняться и даже сливаться с формами массовой культуры (Харунова, 2010: Электр. ресурс). В этой связи активно обсуждаются вопросы реконструкции традиционных форм, их изучения и сохранения, в том числе тувинских танцев (Ондар, 2016).

Актуальность исследований обусловлена тем, что вопрос этнической специфики танцевальной культуры тувинцев долгое время не входил в поле внимания ученых. Хотя в последние годы появились первые работы, в том числе диссертационные исследования (Майны, 2014; Ондар, 2016). Работа Ш. Б. Майны посвящена в целом традиционным играм тувинцев, и тувинская хореография в контексте исследуемой темы рассматривается как пример (прием) для сценических постановок тувинских игр (Майны, 2014).

Труд И. О. Ондар на сегодня является единственной и специальной работой по тувинскому танцу (Ондар, 2016). Автор пишет, что к началу XX в. были зафиксированы лишь ритуально-обрядовые формы танца, эпизодическое описание которых приведены в записях исследователей и путешественников, посещавших Туву начиная с конца XIX в., но описание бытовых форм народных танцев не было обнаружено. Она пришла к выводу, что для становления



традиционных танцевальных форм в Туве не было достаточных предпосылок, такое явление как танец не связано с народным бытом, а соотносится с ритуально-обрядовыми формами и функциями танца (там же: 3, 78).

Существовал ли у тувинцев такой элемент культуры как танцы?

К. Сагды по этому поводу пишет: «...танца, как такового, в старой дореволюционной Туве не было. Было очень широко распространены песенные мелодии, по четкости ритмики они вполне могли бы быть танцевальными, но, видимо, сами условия жизни — в юртах, в чумах, в вечной тесноте — к танцам не располагали» (Сагды, 1973: 81). В записках путешественника и географа Г. Е. Грумм-Гржимайло, посетившего Туву в начале XX в., читаем: «Ударных инструментов, столь необходимых для ритма, у сойотов (одно из старых названий тувинцев) нет вовсе, и это следует, может быть, поставить в связь с отсутствием у них плясовой музыки и танцев в роде калмыцкого белеша или туркестанского седыра, требующих от исполнителей усиленных телодвижений» (Традиционная культура ..., 2003: 123). Русский режиссер И. Я. Исполнев, прибывший в 1940 г. из Советского Союза в числе специалистов для создания в Туве исполнительского искусства, в своем дневнике записал: «Совершенно отсутствуют танцы — оказывается, народ не знает даже такого слова» (Кужугет, 2004: 206).

Между тем, искусство танца в Туве получило мощный толчок к развитию с приездом профессионального хореографа А. Шатина, приглашенного из Советского Союза в числе других специалистов в 1940-е годы. Сожно считать, что с этого момента начинается формирование сценического танца и зарождение танцевального искусства в Туве. Вместе с этим, постепенно подготавливается и почва для развития самостоятельной танцевальной культуры.

Этот факт не может не говорить о том, что основа для развития танца в культуре все же была. Об этом также писал в середине 1980-х годов А. Абайдулин, анализируя вопрос об истоках и перспективах тувинской хореографии: у тувинцев танец когда-то существовал, но «с годами исчез из народного быта» (Абайдулин, 1987: 3). Так, по его мнению, хорошо сохранились танцевальные элементы в народных праздниках и обрядах. Много элементов танца в играх «Тевек» (почекушки), «Аскак кадай» («Хромая старуха»). Недаром на их основе были созданы танцы. Танцевальных композиций много и в шаманских камланиях, и ламских мистериях. Абайдулин обращает внимание на динамику и танцевальный характер движений народного сказителя во время исполнения сказа: «то он покачивается в такт мелодии, то вскакивает на ноги и приплясывает» (там же). Он указывает на то, что сами песни, такие как «Хандагайты», «Декей-оо», «Дынгылдай» по ритму совершенно танцевальны и подчеркивает, что песня и инструментальная музыка — ближайшие спутники народного танца. Его интерес также вызывает *деви́г* — своеобразный танец борцов, который автор считает народным мужским танцем. Это даже отражено в термине: в русско-тувинском словаре под редакцией профессора А. А. Пальмбаха слово «деви́г» переводится как «пляска» (Тувинско-русский словарь, 1955: 138). При этом в других тюркских языках, напоминает Абайдулин, «в киргизском и татарском языках есть родственные слова *дебип* и *тибен*, обозначающие удар ногой по земле — близкие понятию пляски» (Абайдулин, 1987: 3).

В целом, не вызывает сомнения то, что танец, являясь элементом культурной традиции любого народа, играет важную роль для сохранения традиционных ценностей. Связь танца и мировоззрения, как системы ценностей, прослеживается в культурной традиции танцевальных композиций. Это особенно хорошо видно, если рассматривать танцы с точки зрения анализа танцевальных жестов в их структурной композиции, поскольку именно в традиции ритуально-обрядового наследия сохранилась более поздняя форма танца.

В нашем понимании танец — это система, имеющая структуру и структурные элементы. Структурно-семантический метод представляет танец как язык, основанный на понимании семантики жестов. В связи с этим, целью данной статьи является структурно-семантический анализ тувинских танцев, основанных на ритуально-обрядовом наследии. Объектом иссле-



дования являются танцевальные композиции в тувинской традиционной культуре, предметом исследования — элементы танцевальных композиций: танцевальные жесты, геометрия танца. Мы проанализируем каждый из структурных элементов танцевальной композиции с точки зрения их семантики, связи с системой религиозных верований.

Мы не рассматриваем здесь танцевальные элементы сценического танца, поскольку современная форма танца имеет отличные от традиционного наследия предпосылки зарождения и механизмы функционирования. Термин танец вслед за И. Ондар понимается нами как «интегральное явление культуры, в котором характерные для представителей тувинского этноса бытовые, трудовые, игровые, ритуально-обрядовые движения, положения, позы, жесты, пластические мотивы окрашены этнокультурными смыслами и связаны с этнокультурной идентификацией» (Ондар, 2016: 6).

Источниковой базой для нашего исследования выступили опубликованные научные работы по традиционным танцам тувинцев и народов с родственной этнической культурой (Дашиева, 2007; Стручкова, 2000; Султангареева, 2013; Самжид, 2014; Кыргыз, 2002). Кроме того, мы опираемся на материалы наших полевых исследований, проведенных нами в Монголии: г. Улан-Баторе в марте 2018 г. (опрошено 3 чел.), а также в Баян-Улгийском аймаке в июле 2018 г. (опрошено 10 чел.). Материалы хранятся в личном архиве у соавтора статьи Ч. Х. Санчай. Данное исследование продолжает работы авторов по теме тувинских танцев (Санчай, 2014, 2015; Sanchay, 2017; Санчай, Кухта, 2015, 2016, 2018).

Язык танца

Осмысление танцевальной культуры и роль танцев в традиционной культуре получило отражение в трудах Р. А. Султангареевой (Султангареева, 2013), Р. Самжид (Самжид, 2014), Л. Д. Дашиевой (Дашиева, 2007), Н. А. Стручковой (Стручкова, 2000), Hee Jung Lee (Hee Jung Lee, 2006: Электр. ресурс) и др.

Танец, как одна из моделей воспроизводства духовного потенциала этноса, представляет собой свод мифологических свидетельств и культурных знаний. И в этой связи для нас важны работы, посвященные семантическому аспекту мифологических мотивов, и их сопоставлению с архаической устной традицией в формировании ранних религий (Хомушку, 2013; Кухта, 2004b; Абаев, 2010; Кыргыз, 2002; Дэвлет Е., Дэвлет М., 2005; Фрейденберг, 1998; Воронцов, 2018; Маликов, 2012). Связь движения тела и культурной событийности отражается в возможности прочтения жестов в танцевальной традиции, в связи с чем необходимо исследование их семантики на основании работ Ф. Соссюра (Соссюр, 1977), Ю. М. Лотмана (Лотман, 1996).

Структурно-семантический подход позволяет рассматривать танец как язык, выражаемый семантикой танцевального жеста. В нашем исследовании жест трактуется как смысловая единица в структуре танца, которая, с одной стороны, участвует в формировании танцевальной геометрии, обеспечивающей диалог танцующего с предками и богами, а, с другой стороны, является самостоятельной смысловой константой. Символизм каждого жеста в структуре танцевального текста-высказывания позволяет исследовать специфику культурного наследия, не сводимого к воспроизводству обрядовых практик, обеспечивающих бытовые потребности, но обращает внимание исследователей на множество вертикальных и горизонтальных связей многомерного мира.

Язык тела — это очень древний, очень мудрый и уникальный инструмент, который понимается и как инструмент самовыражения, и как инструмент познания и общения. В жестах человека, в его реакциях заложена память многих поколений наших предков. Движение всегда сопутствовало жизнедеятельности человека и связано с работой первобытного сознания. Слово и мысль были равны действию. Жесты сопровождают ритуально-обрядовые действия. Обрядовое действие неотделимо от пляски и песни. Жест является элементом древней пляски. Так, по мнению Р. А. Султангареевой, танец является смысловым телодвижением. Древний



человек каждый свой жест, движение корпуса регламентировал и оформлял в смысловое движение (Султангареева, 2013). Таким образом, танец в обрядовой традиции вбирает в себя, отражает все его знаковые элементы. Элементы движений тела комбинируются в смысловые значения ритуала.

Таким образом, семантический анализ подразумевает исследование языка танца, выделение смысловых доминант и семантических единиц, которыми являются жесты, приобретающие статус «значений». Мифологические основания культуры предполагают отражение идеи создания в каждом смысловом фрагменте. Жест, являясь самостоятельной единицей, несет в себе полноту знания о мире, «как артефакт, содержащий в себе весь мир, включая момент его создания» (Маликов, 2012: 22). Таким образом, отраженный и сохраненный в жесте миф выводит исследование к истоку сакральных (священных) истин, лежащих в основании любой культуры.

Для анализа танцевальных композиций нами выделены смысловые структурные элементы: *танцевальный жест* и *геометрия танца*. Танцевальные жесты в свою очередь различаются в пластике тела на жесты руками и движения ногами. В общепринятом понимании жест — это движение руками, головой, корпусом, а движения нижней части тела — это пластика ног. Так, в нашей статье мы будем использовать условный термин *танцевальные жесты* для обозначения элементов движений танца исполненные и ногами, и руками. *Геометрия танца* в нашей работе понимается нами как действие, в ходе которого воспроизводится геометрическая фигура. Это исполнение фигуры движением рук, ног, головой, корпусом, а также фигура, исполненная группой участников. То есть способы исполнения различают в одном случае пластическое телодвижением рук, ног и т. д. одного человека (в данном случае мы рассматриваем преимущественно жесты рук и движения ног), в другом — группу участников (к примеру, выстраивающихся вереницей) танцевально-ритуального действия, в результате которого прорисовывается общая фигура (здесь мы будем говорить о круге, вертикали и горизонтали).

Танцевальный жест: семантика ног

Для анализа характерных танцевальных жестов рассмотрим тувинскую традиционную пляску *теп* от слова *тевер* — ‘лягать, пинать ногой’ (Тувинско-русский словарь, 195: 389) и обряд переплывания реки *суг кежерде йөрээл* (*суг* — ‘вода’; *кежер* — ‘переходить’, *йөрээл* — ‘благословение’ (Тувинско-русский словарь, 1955: 374, 220, 197)

Первоначально ритмическая сторона действия доминировала над формой. Сакральную сущность шага отмечают многие исследователи (Стручкова, 2000: 129–140). Характерная особенность пляски — это преимущественно исполнение плясовых элементов с лексикой в ногах без перемещений в пространстве. Топтание на месте в пляске маркируется как основное движение.

В тувинском языке сохранилось выражение *чаза тевер*, что означает ‘хорошо сплясать’, ‘показать пляс’. Рассмотрим производные слова от *тевер*. В словаре под редакцией А. А. Пальмбах слово *тевер* переводится как 1) лягать, пинать, бить ногой; 2) упираться ногами; 3) плясать. Слово *тевиг* переводится как 1) удар, толчок; 2) пляска. Слово *тевишикин* переводится как «удар, толчок» (ногой) (Тувинско-русский словарь, 1955: 392). Еще два слова производные от *теп*: *тепкиленир* — 1) дрыгать ногами, брыкаться. Новые слова производные от *теп*: *тепкиши* — 1) ступенька, 2) педаль (там же 394). Слово «удар» в русско-тувинском языке переводится на тувинский язык как *кагары*, *согары*, *шанчары*, *тевери*. В значении «удар кулаком» слово *тевер* не используется, что любопытно, данное слово будет использоваться только в значении удара ногой *бут-биле тевери* (Русско-тувинский словарь, 1980: 600). Слово «пинать» переводится как *тевер* (там же: 387). Таким образом, слово *тевер* в значении «удар, толчок» используется только в значении удара ногой (Тувинско-русский словарь, 1955: 392). Существует выражение в тувинском языке с понятием плясать, к примеру: «*Чаза теп көрээлем, че!*», что по смыслу переводится как «Ну-ка, покажем молодецкую удаль, спляшем!» Подпрыгивания



на месте с верчениями в обряде *суг кежерде йорээл* представляют собой элементы пляски. На сегодня вопрос существуют ли обрядовые переpleсы в культуре тувинцев, а так же в культуре этических тувинцев Монголии остается открытым.

Как отмечают некоторые дансологи, семантика элементов нижней части предполагает отражение движения сакрального животного. В древнетюркском словаре отмечено, что тувинское слово *теп* имеет значение 'пляска' (Севортян, 1980: 195). Таким образом, сопоставимое с древнетюркским понятием *теп* — 'лягаться, брыкаться, топтать' и тувинское *теп, тевер* — 'лягать, пинать, бить ногой' связано с древними зооморфными символами (Тувинско-русский словарь, 1955: 392). В казахском языке слово *топыр* обозначает стук конских копыт и громкого топота людей. В хакасском языке также *теб* от *теп* — стучание копытами, топание. В якутском *тибий* означает издавать дробный стук или плясать, дробно стуча. Это позволило сделать вывод, что кинесика ног была связана с мотивом магического топтания, в котором прослеживаются архаические практики психофизического воздействия ритма (Стручкова, 2000). Поэтому 'топание ногами' означает уподобление топоту сакральных животных (оленья, горного козла и т. д.). Топот, перебирание ногами, олицетворение сакральных животных, в котором придается особое значение движению ног в пляске, как динамической части тела, несущей смысловую нагрузку. Следовательно, тувинское слово *теп, тевер* — 'пляска' выступает в значении движенческого подражания, в котором мифические действия божества с тотемическими чертами отражаются символической пластикой, выраженной жестом.

Традиционный обряд переpleывания рек *суг кежерде йорээл*, описанный исследователем тувинской музыки З. К. Кыргыз (Кыргыз, 2002: 70), еще в недавнем прошлом имел функциональное бытование. Обряды, связанные с верой в способность человека воздействовать на людей и явления природы, возникли в древнем обществе как один из элементов шаманской мистерии. Тот, кому предстояло совершить обряд переpleывания реки, должен был на берегу проделать движения в мелодико-ритмической форме. Участники обряда «вырисовывали ногами на земле геометрические фигуры, пытались научиться вертеться на одной ноге в обе стороны и, постукивая по железному предмету, в такт подпрыгивать» (Кыргыз, 2002: 70).

Поэтические тексты песен-кличей представляют собой многократное повторение слова *хартыгай* ('ястреб') и завершаются пением *күүвей*, или *ку*, или *эй* (там же). Нужно было, прежде всего, пробудить таинственные силы, которые могли бы помочь благополучной переправе, и сконцентрировать мысли участников обряда на движении плота. Исследователи отмечают, что физический эффект звука имеет сильное воздействие на человеческое тело (Элиаде, 2000). Эффективность обряда зависела от обусловленности силы звука, магическим многократным повторением *күүвей* — имени божества.

Таким образом, обряд переpleывания рек *суг кежерде йорээл*, представляет собой акт поклонения — сакральное действие, выражаемое в форме мифотворческого представления, в котором уже появились зачатки будущего танца. Обряд интересен с точки зрения жестов, выраженных в символическом значении. Пластика ног активна; выстраивается композиция из элементов с изображением геометрических фигур — круга на земле, которые дублируются вращениями то на одной, то на другой ноге и усиливаются ритмическими подпрыгиваниями. По-видимому, фигура из круговых вращений имеет связь с солярным культом, а семантика ног — с тотемной кинесикой.

Отметим, что семантика прорисованных фигур ногами на земле в обряде *суг кежерде йорээл*, по своей природе телодвижения, обнаруживает типологические сходства с шаманскими плясками, издревле имевшими место в традициях различных народов. Например, в телодвижениях баксы — башкирского шамана запечатлены пранормы башкирского танца, имеющего функциональную суть, семантику и направленность (Султангареева, 2013: 11). В шаманских ритуалах большое значение имела ритуальная подстилка, предназначенная для жертвенных подношений и служившая местом, на котором совершали прошение. В Якутии во время *ысыаха* наступание на ритуальную подстилку ногой также вероятно было ритуальным



жестом, олицетворением контакта, как и в шаманском камлании, белого шамана с божеством *айыы* (Стручкова, 2000: 104). Отметим, что шаманы в среде этнических тувинцев Монголии, до сих пор при камлании используют ритуальную подстилку¹. Два мира божественный и земной (сакральный и профанный) соединены в этом символическом жесте: одной ногой шаман находился в «своем» мире, другой ногой — в «чужом».

Танцевальный жест: семантика рук

Традиционные верования на территории Саяно-Алтая представляют собой сложную систему религиозных воззрений, культов и обрядов. Все они были связаны между собой генетически. Так, промысловый культ связан с культурами хозяев местности, а шаманизм, более поздняя форма традиционных верований, сохранил элементы дошаманской мифологии, обрядности и ритуалов. Эти формы религии служили не только отражением определенных условий жизни, они являлись выражением духовных потребностей, частью их культуры. В мифологических сюжетах повествуется о создании мира, его делении на уровни: Верхний мир, Средний мир, Нижний мир. Когда было сотворено вверху голубое небо, а внизу земля, между ними были сотворены сыны человеческие. В тувинских мифах прослеживается деление на два начала — Небо (мужское начало) — Земля (женское начало) (Хомушку, 2013).



Рис. 1. Жесты похлопывания бедер в ритуальном танце девиг.

Автор Шой Чурук, 2019 г.

Fig.1. Thigh-clapping in Devig ritual dance. By Shoi Churuk, 2019.

Рассмотрим, каким образом кинетическая традиция тувинцев «помнит» и «сохраняет» мифологические сюжеты. Жест касания земли рукой зафиксирован в ритуальной пляске *деvig* — «танце орла» (Санчай, 2014: Электр. ресурс). Путешественники, посетившие Урянхайский край в конце XIX — начале XX в. пишут: «По окончании (соревнования хуреш. — Ч. С., М. К.) победитель исполнял какой-то удивительный танец вдоль всего круга, шлепал при этом руками сперва о свои бедра, а затем о землю» (Традиционная культура тувинцев ... , 2003: 158). Во-первых, шлепки о землю и бедра выражают идею мощи ног борца (рис. 1), его способности удержаться на двух ногах в момент схватки с противником (по правилам тувинской борьбы считается

проигрышем касание земли трех точек) (Майны, 2014: 19). Во-вторых, пляска *деvig* уже «потеряла» кинеснику магического топтания, но касание земли выражает священную благодарность Матери-Земле. В-третьих, здесь, прослеживается традиция почитания неба древних тюрков² (Скифо-хунно-тюркские ... , 2007), к которым относят и современных тувинцев. Ссылаясь на Л. Н. Гумилева, Н. В. Абаев утверждает, что термин «тюрк» переводится как «тэнгрианец», и как «сильный, подобно Небесному быку», и как «сильный» (Абаев, 2010: 27).

Взмахи рук борцов-силачей выражают полет птицы, облетающей кругом бескрайние просторы в благодарственном почтении Тенгри. В связи с этим заметим, что слово *мөге* — ‘си-

¹ Так нам сообщил Дондорын Дарьчулуун, 1966 г. р., практикующий шаман в 8-ом поколении из рода көк багши, живущий в Улан-Баторе, уроженец сомона Баянт, Баян-Өлгийского аймака Монголии.

² Древние тюрки почитали Вечное Синее Небо (Тенгри), называли себя голубыми тюрками и сформировали определенную систему поклонения Тенгри (Скифо-хунну ... , 2007: 97).



лач, борец, богатырь, сильный' сопоставим со словом *мөгээр* — 'кланяться' (Тувинско-русский словарь, 1955: 285). Древние якуты называли танец словом, которое обозначалось от 'кланяюсь, молюсь'. Лейтмотивом поведения танцевального действия были поклоны. Мифологическая семантика пляски девиг теперь связана с образом посланника неба, героя (победителя).

В-четвертых, семантика рук исполнителя, в виде широко расправленных крыльев, выражает молитвенное обращение к боже-ству и одновременно выражает глубокое почтение матери-земле и небу-созидателю.

Структура ритуальной пляски состоит из системы жестов, каждый из которых является символом в пластической кинесике тела. Жест *оранта* — символ обращения и поклонения божествам (рис. 2). Древний культо-



Рис. 2. Традиционный жест *оранта* — руки раскинуты как крылья птицы в полете. Автор Шой Чурук, 2019 г.

Fig. 2. *Oranta*, a traditional gesture, with hands outstretched, imitating bird's wings. By Shoi Churuk, 2019.

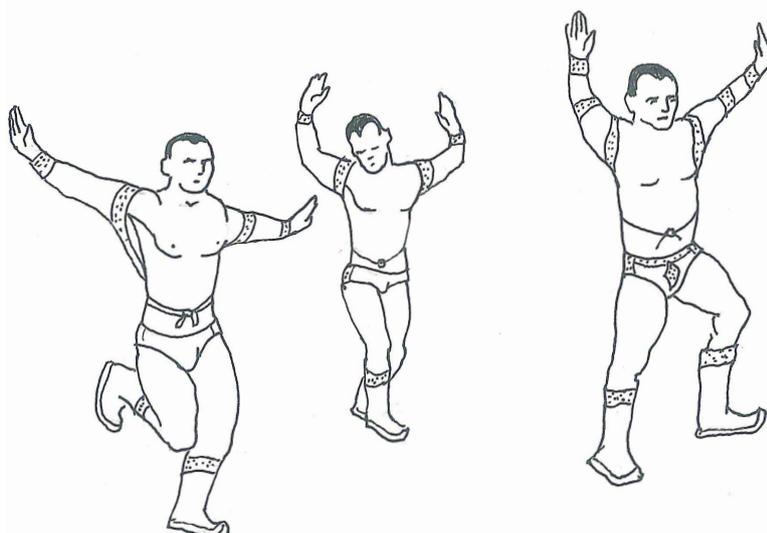


Рис. 3. Ритуальный танец *девиг*. Автор Шой Чурук, 2019 г.

Fig. 3 *Devig* ritual dance. By Shoi Churuk, 2019.

Геометрия танца

Традиция круговых обходов и круговая композиция появилась в период господства тотемных представлений. Перемещения в пространстве по кругу — функциональная особенность хоровода, коллективного культового действия. Круг является древней и основной формой хоровода. Формой композиции мы называем рисунок движения участников хороводного действия в пространстве. А образ в композиции пляски имеет символические черты, речь идет о солярном круге. Хоровод (кругом) обращен к небу, в чем мы усматриваем сакральную вертикаль, а плоскость земли как священная горизонталь — обозначается пляской.

Компаративный анализ танцев позволяет сделать вывод, что тувинский танец *челер-ой*, бурятский хороводный танец *еохор* (Дашиева, 2007), якутский хороводный танец *осуохай* (Стручкова, 2000), монгольский круговой танец *дэвсэх* (Самжид, 2014) имеют структурно-се-

вый жест имеет смысл просьбы с целью умиловить духов (Дэвлет Е., Дэвлет М., 2005).

У тувинцев и ныне существует обряд *чажыг* (*чалбарыг*) — окропление молоком по кругу, по ходу солнца. Жест означает прошение снисхождения духов. В данном случае *чалбарыг* — молитвословие или благопожелание в форме действия, объектом обращения которого является небо (Санчай, Кухта, 2016). На наш взгляд, в ритуале девиг жест в виде распрямленных крыльев — это *оранта*, знак-символ, выражающий обращенность к небу (рис. 3).



мантические параллели (Санчай, Кухта, 2016). Это позволяет отнести тувинский танец к типологически однородным танцам одного ареала культурной традиции.

Название танца *челер-ой* переводится как 'рысак' (*челер* — 'идти рысью') (Тувинско-русский словарь, 1955: 504). *Еохор* — общенациональное название хороводного танца бурятов и одна из разновидностей локального кругового танца. Слово *еохор* исследователи сравнивают с древнетюркским словом *jugaru* («вверх»), *jugruk* («быстрый, скорый»), *jugur* («бежать») (Дашиева, 2007: 26), в переводе означает рысак. В народе говорят — «пойдемте порысим», что значит, потанцуем. Таким образом, отметим схождения тувинского танца *челер-ой* с бурятским танцем *еохор*: 1) связь слов *чүгүрүк*, *чүгүр* — 'быстрый, бежать' (Тувинско-русский словарь, 1955: 525), на наш взгляд, связан со словом *еохор*; 2) основная композиция танца *челер-ой* — круг; 4) у хоринских бурят существует парный хоровод *хатарха*; тувинский *челер-ой* сложился как парный круговой танец; 5) *челер* с тувинского языка означает ход коня рысью. На бурятском языке корень слова *хатарха*, *хатар* имеет два значения: 'рысь' (ход лошади) и 'танец'. Итак, тувинский танец *челер-ой* имеет все признаки хороводной композиции.

Вернемся к обряду *суг кежерде йөрээл*, в котором помимо элемента с вращениями (а именно вокруг своей оси), участник обряда как бы дублирует изображение круга на земле. Многократное повторение слова *күүвей* — называние почитаемого божества, на наш взгляд, является метафорой образа, пластика которого в данном обряде не визуализирована¹. Функциональное значение ритуала как символическое действие выражается в акте поклонения культовому образу. Центральный образ невидим, но функционирует в форме метафоры. Образ называемого божества относится к системе культа неба, так обнаруживается вертикаль. Таким образом, композиция выстраивается таким образом, что происходит обозначение горизонтали семантикой ног и обозначена вертикаль многократным называнием образа — основным символом, к которому адресовано обращение.

К вопросу геометрии танца ритуальной пляски девиц отметим, что значение слова *девир* «может быть сопоставлен с тюрк. *деп-*, *теп-* 'лягаться, брыкаться, топтать' с тув. *теп*, означающим и 'танцевать, плясать'» (Татаринцев, 2002: 114). Это дает основание предполагать, что пляска *теп* получила функциональное продолжение в ритуальной пляске *девиц*. По мнению Э. В. Севортьяна, слово *девир* гл. 'плясать' имеет древнюю форму. Этимология слова *девир* разъясняется, как 'вращать крутить, вертеть', в котором значение кругового движения основное (Севортьян, 1980: 173). В данном случае значение кругового движения — это метафора небесного крылатого божества, которая проявлена в форме кругового обхода и одновременно обозначена вертикаль в форме объекта почитания.

Заключение

Анализ исследования тувинских танцев показывает их связь с древними мировоззренческими основаниями и сакральную кинесику танца тувинцев. На основе сформированного методологического каркаса мы можем выявить глубинную связь тувинского танцевального наследия с обрядово-ритуальными практиками. В структуре танца выделяется смысловая единица «жест», отражающая этнокультурную специфику и этническую кинесику танцевальной пластики. Очевидна связь жеста с тотемными представлениями и с мировоззренческими основаниями тувинской культуры.

Отголоски тотемных представлений нашли свое отражение в «подражательных» жестах танцев, имитирующих образы орла, лошади и т. д. Более поздние мировоззренческие концепции зафиксированы в сакральной геометрии танцев.

¹ Визуализация образа характерна для танцевальной пластики танца орла, танца быка, танца сокола и т. д.



Благодарности

Благодарим за рисунки — иллюстрации к тексту, которые для нас любезно сделал член Союза художников России, председатель Союза художников Тувы Шой Улзайович Чурук.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Абайдулин, А. (1987) Тувинская хореография — истоки и перспективы. Творчество народа // Тувинская правда. 12 февраля. С. 3.

Абаев, Н. В. (2010) Тэнгрианство и ранние формы религии тюрко-монгольских народов Алтай-Байкалии. Кызыл : Изд-во ТывГУ. 131 с.

Вайнштейн, С. И. (1991) Мир кочевников Центра Азии. М. : Наука. 272 с.

Воронцов, В. А. (2018) Истоки искусства генерализованной трудовой теории антропосоциокультурогенеза. Казань : Центр инновационных технологий. 304 с.

Гумилев, Л. Н. (2002) Древние тюрки. 2-е изд. М.: Айрис-пресс. 504 с.

Данчай-оол, А. А. (2016) Трансформация культурно-исторической традиции в условиях глобализации // Актуальные проблемы исследования этноэкологических и этнокультурных традиций народов Саяно-Алтая, посвященной году гостеприимства в Республике Тыва : Материалы IV Международной научно-практической конференции молодых ученых, аспирантов и студентов / отв. ред. У. В. Ондар. Кызыл : Тувинский государственный университет. 227 с. С. 36–37.

Дашиева, Л. Д. (2007) Бурятский круговой танец ехор: историко-этнографический, ладовый, ритмический аспекты : дисс. ... канд. искусств. Новосибирск. 268 с.

Дэвлет, Е. Г., Дэвлет, М. А. (2005) Мифы в камне. М. : Алетея. 471 с.

Кужугет, А. К. (2005) Культура и искусство ТНР // Ученые записки. Выпуск XX. 50 лет Ученым запискам. Вып. XX. Кызыл: Тувинский институт гуманитарных исследований. 420 с. С. 192–213.

Кужугет, А. К. (2016) Духовная культура тувинцев: структура и трансформация. Красноярск : Офсет. 320 с.

Кухта, М. С. (2004а) Восприятие визуальной информации: философия процесса. Томск : Издательство Томского государственного педагогического университета. 202 с.

Кухта, М. С. (2004b) Полифония смыслов: постнеклассическая интерпретация пространства мифа // Полигнозис. № 2. С. 21–26.

Кыргыз, З. К. (2002) Тувинское горловое пение. Новосибирск : Наука. 236 с.

Лотман, Ю. М. (1996) Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. М. : Языки русской культуры. 445 с.

Майны, Ш. Б. (2014) Народные игры в традиционной праздничной культуре тувинцев: историко-культурологический анализ : дисс. ... канд. культ. Кемерово. 186 с.

Маликов, У. В. (2012) Миф и танец. Опыт занимательной герменевтики / под ред. М. С. Кухта. М. : Канон+ ; РООИ «Реабилитация». 304 с.

Ондар, И. О. (2016) Генезис и трансформация тувинского танца в культуре Тувы : дисс. ... канд. культ. Красноярск. 205 с.

Русско-тувинский словарь (1980) / под ред. Д. А. Монгуш. М. : Русский язык. 560 с.

Сагды, К. Ч. (1973) История возникновения тувинского театра. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 140 с.

Самжид, Р. (2014) Хүн байгалийн шүтэлцээ бай монгол бүжгийн гарал үүсэл, хөгжлийн ухаанд (Об истоках происхождения монгольского танца и его взаимосвязь с природой) // Танец как историко-культурное наследие монгольских народов : Материалы Международной



научно-практической конференции, посвященной 75-летнему юбилею и 57-летию творческой деятельности П. Т. Надбитова / отв. ред. Н. Г. Очирова. Элиста : КИГИ РАН. 262 с. С 68–77. (На монг. яз.).

Самдан, З. Б. (2018) Актуальные вопросы сохранения традиционной культуры тувинцев (на материале мифологических и фольклористических источников) // Современные этнические процессы и тенденции в Центральной Азии и Монголии : Международная научно-практическая конференция / отв. ред. У. В. Ондар. Кызыл : Тувинский государственный университет. 235 с. С. 229–233.

Санчай, Ч. Х. (2014) «Танец орла» — духовно-художественное наследие тувинского народа [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/180> (дата обращения: 24.04.2018).

Санчай, Ч. Х. (2016) Культурные предпосылки возникновения тувинского хороводного танца «Челер-ой» [Электронный ресурс] // GAUDEAMUS IGITUR. Современные гуманитарные исследования. № 3. С. 52–56.

Санчай, Ч. Х., Кухта, М. С. (2016) Символическая пластика в танцевальной культуре тувинцев // Актуальные проблемы исследования этноэкологических и этнокультурных традиций народов Саяно-Алтая: материалы IV международной научно-практической конференции молодых ученых, аспирантов и студентов, посвященная Году гостеприимства в Республике Тыва / отв. ред. У. В. Ондар. Кызыл : Тувинский государственный университет. 227 с. С. 61–62.

Севортян, Э. В. (1980) Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на букву «В», «Г», «Д». М. : Наука. 768 с.

Скифо-хунно-тюркские корни тувинской судьбы (2007) // Урянхай. Тыва дептер : Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках, об Урянхае – Танну-туве, урянхайцах – тувинцах, о древностях Тувы. [текст]: в 7 т. / составитель С. К. Шойгу. М. : Слово. 592 с. Т. 1: Древние племена Тувы и сопредельных территорий Центральной Азии (II тысячелетие до н. э. — конец XIX в.). 592 с. С. 21–120.

Соссюр, Ф. де. (1977) Труды по языкознанию / пер. с франц. под ред. А. А. Холодовича М. : Прогресс. 695 с.

Стручкова, Н. А. (2000) Семантика основных движений якутского хороводного танца осуохай : дисс. ... канд. ист. наук. Якутск. 188 с.

Султангареева, Р. А. (2013) Танцевальный фольклор башкир. Уфа : Гилем ; Башкирская энциклопедия. 128 с.

Татаринцев, Б. И. (2002) Этимологический словарь тувинского языка : в 4-х т. Новосибирск : Наука. Т. II. 389 с.

Традиционная культура тувинцев глазами иностранцев (конец XIX — начало XX века) (2003) / подготовка текстов, предисловие и комментарий А. К. Кужутет. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 224 с.

Тувинско-русский словарь (1955) / под ред. А. А. Пальмбаха. М. : Государственное издательство иностранных и национальных словарей. 724 с.

Фрейденберг, О. М. (1998) Миф и литература древности. 2-е изд., перераб. и доп. М. : Восточная литература. 799 с.

Харунова, М. М.-Б. (2010) Проблемы возрождения национальной культуры в Туве в постсоветский период [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 2. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/525> (дата обращения: 05.01.2019).

Элиаде, М. (2000) Шаманизм: Архаические техники экстаза. Киев : София. 480 с.

Хомушку, О. М. (2013) Религиозные традиции народов Саяно-Алтая как фактор формирования этноэкологической культуры // Мир науки, культуры, образование. № 6 (43). С. 489–492.



Lee, Hee Jung (2006) *Storytelling of the Korean traditional dance «The Hahoe Mask» using interactive multimedia*. Thesis [Электронный ресурс] // Rochester Institute of Technology. URL:

<https://scholarworks.rit.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com/&httpsredir=1&article=7306&context=theses> (дата обращения: 13.12.2018).

Sanchay, Ch. (2017) *Semantics of Dance and Symbolic Plastic Movements in Tuvan Ceremonial System* // Журнал Сибирского федерального университета. Серия: Гуманитарные науки. Т. 10, № 7. С. 1002–1006.

Дата поступления: 07.01.2019 г.

REFERENCES

Abaidulin, A. (1987) *Tuvinskaia khoreografiia — istoki i perspektivy. Tvorchestvo naroda [Tuvan choreography, its origins and prospects. Creativity of the people]*. *Tuvinskaia pravda*, 12 Februray, p. 3. (In Russ.).

Abaev, N. V. (2010) *Tengrianstvo i rannie formy religii tiurko-monogol'skikh narodov Altai-Baikalii [Tengrianism and early forms of religion of the Turkic-Mongolian peoples of Altai-Baikal]*. Kyzyl, TyvGU Publ. 131 p. (In Russ.).

Vainshtein, S. I. (1991) *Mir kochevnikov Tsentra Azii [The world of nomads in the center of Asia]*. Moscow, Nauka Publ. 272 p. (In Russ.).

Vorontsov, V. A. (2018) *Istoki iskusstva generalizovannoi trudovoi teorii antroposotsiokul'turogeneza [The origins of the art of generalized labor theory of anthroposociocultural genesis]*. Kazan', Tsentr innovatsionnykh tekhnologii. 304 p. (In Russ.).

Gumilev, L. N. (2002) *Drevnie tiurki [Göktürks]*. 2nd ed. Moscow, Airis-press. 504 p. (In Russ.).

Danchai-ool, A. A. (2016) *Transformatsiia kul'turno-istoricheskoi traditsii v usloviiakh globalizatsii [Transformation of cultural and historical tradition in the context of globalization]*. In: *Aktual'nye problemy issledovaniia etnoekologicheskikh i etnokul'turnykh traditsii narodov Saiano-Altai, posviashchennoi godu gostepriimstva v Respublike Tyva [Urgent issues of research of ethno-ecological and ethno-cultural traditions of the peoples of Sayano-Altai, devoted to the year of hospitality in the Republic of Tuva]*: Proceedings of the 4th international research conference of young scientists, postgraduates and students / ed. by U. V. Ondar. Kyzyl, Tuvan State University. 227 p. Pp. 36–37. (In Russ.).

Dashieva, L. D. (2007) *Buriatskii krugovoi tanets ekhor: istoriko-etnograficheskii, ladovyi, ritmicheskii aspekty [Buryat circular dance ekhor: historical-ethnographic, modal and rhythmic aspects]*: Diss. ... Candidate of Arts. Novosibirsk. 268 p. (In Russ.).

Devlet, E. G. and Devlet, M. A. (2005) *Mify v kamne [Myths in stone]*. Moscow, Aleteia. 471 p. (In Russ.).

Kuzhuget, A. K. (2005) *Kul'tura i iskusstvo TNR [Culture and art of the PRT]*. *Uchenye zapiski*, vol. XX. Kyzyl, Tuvinskii institut gumanitarnykh issledovaniia. 420 p. Pp. 192–213. (In Russ.).

Kuzhuget, A. K. (2016) *Dukhovnaia kul'tura tuvintsev: struktura i transformatsiia [Spiritual culture of Tuvans: structure and transformation]*. Krasnoarsk : Ofset. 320 p. (In Russ.).

Kukhta, M. S. (2004a) *Vospriiatie vizual'noi informatsii: filosofii protsessa [Perception of visual information: the philosophy of the process]*. Tomsk, Izdatel'stvo Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. 202 p. (In Russ.).

Kukhta, M. S. (2004b) *Polifoniia smyslov: postneklassicheskaia interpretatsiia prostranstva mifa [The polyphony of the senses: post-non-classical interpretation of the space of myth]*. *Polignozis*, no. 2, pp. 21–26. (In Russ.).

Kyrgys, Z. K. (2002) *Tuvinskoe gorlovoe penie [Tuvan throat singing]*. Novosibirsk, Nauka. 236 p. (In Russ.).



Lotman, Iu. M. (1996) *Vnutri mysl'ashchikh mirov. Chelovek — tekst — semiosfera — istoriia* [Inside thinking worlds. Man — text — semiosphere—history]. Moscow, Iazyki russkoi kul'tury. 445 p. (In Russ.).

Mainy, Sh. B. (2014) *Narodnye igry v traditsionnoi prazdnichnoi kul'ture tuvintsev: istoriko-kul'turologicheskii analiz* [Traditional games in the traditional festive culture of the Tuvans: historical-cultural analysis]: Diss. ... Candidate of Culture study. Kemerovo. 186 p. (In Russ.).

Malikov, U. V. (2012) *Mif i tanets. Opyt zanimatel'noi germeneytiki* [Myth and dance. An attempt at an entertaining hermeneutics] / ed. by M. S. Kukhta. Moscow, Kanon+ ; ROOI «Reabilitatsiia». 304 p. (In Russ.).

Ondar, I. O. (2016) *Genezis i transformatsiia tuvinskogo tantsa v kul'ture Tuvy* [Genesis and transformation of folk dance in the culture of Tuva]: Diss. ... Candidate of Culture study. Krasnoyarsk. 205 p. (In Russ.).

Russko-tuvinskii slovar' [A Russian-Tuvan dictionary] (1980) / ed. by D. A. Mongush. Moscow, Russkii iazyk. 560 p. (In Russ.).

Sagdy, K. Ch. (1973) *Istoriia vozniknoveniia tuvinskogo teatra* [A history of the Tuvan theatre]. Kyzyl, The Tuva book publishing house. 140 p. (In Russ.).

Samzhid, R. (2014) Khün baigaliin shüteltsee bai mongol büzhgiin garal üüsel, khögzhliin ukhaand [On the origins of Mongolian dance and its relationship with nature]. In: *Tanets kak istoriko-kul'turnoe nasledie mongolioazychnykh narodov* [Dance as a historical and cultural heritage of the Mongolian peoples]: Materials of the International research conference dedicated to the 75th anniversary of P. T. Nadbitov and 57th anniversary of his creative work / ed. by N. G. Ochirova. Elista, KIGI RAN. 262 p. Pp. 68–77. (In Mongolian).

Samdan, Z. B. (2018) Aktual'nye voprosy sokhraneniia traditsionnoi kul'tury tuvintsev (na materiale mifologicheskikh i fol'kloristicheskikh istochnikov) [Topical issues of preservation of traditional culture of Tuvans: mythological and folkloristic sources]. In: *Sovremennye etnicheskie protsessy i tendentsii v Tsentral'noi Azii i Mongolii* [Contemporary ethnic processes and trends in Central Asia and Mongolia]: International research conference / ed. by U. V. Ondar. Kyzyl, Tuvan State University. 235 p. Pp. 229–233. (In Russ.).

Sanchai, Ch. Kh. (2014) «Tanets orla» — dukhovno-khudozhestvennoe nasledie tuvinskogo naroda [The "dance of the eagle" as spiritual and artistic heritage of Tuvan people]. *The New Research of Tuva*, no. 1 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/180> (access date: 24.04.2018). (In Russ.).

Sanchai, Ch. Kh. (2016) Kul'turnye predposylki vozniknoveniia tuvinskogo khorovodnogo tantsa «Cheler-oi» [The cultural background of the Tuva Celer-Oi round dance]. *GAUDEAMUS IGITUR. Sovremennye gumanitarnye issledovaniia*, no. 3, pp. 52–56. (In Russ.).

Sanchai, Ch. Kh. and Kukhta, M. S. (2016) Simvolicheskaiia plastika v tantseval'noi kul'ture tuvintsev [Symbolic plastics in the dance culture of Tuvans]. In: *Aktual'nye problemy issledovaniia etnoekologicheskikh i etnokul'turnykh traditsii narodov Saiano-Altai* [Urgent issues of research in ethno-ecological and ethno-cultural traditions of the peoples of Sayano-Altai]: proceedings of the 4th international research conference of young scientists, postgraduates and students, dedicated to the year of hospitality in the Republic of Tuva / ed. by U. V. Ondar. Kyzyl, Tuvan State University. 227 p. Pp. 61–62. (In Russ.).

Sevortian, E. V. (1980) *Etimologicheskii slovar' tiurkskikh iazykov. Obshchetiurkskie i mezhtiurkskie osnovy na bukvy «V», «G», «D»* [Etymological dictionary of Turkic languages. Turkic and inter-Turkic roots, letters “B”, “G”, “D”]. Moscow, Nauka. 768 p. (In Russ.).

Skifo-khunno-tiurkskie korni tuvinskoi sud'by [Scythian-Hun-Turkic roots of Tuvan destiny] (2007). In: *Uriankhai. Tyva depter : Antologiiia nauchnoi i prosvetitel'skoi mysli o drevnei tuvinskoi zemle i ee nasel'nikakh, ob Uriankhae – Tannu-tuve, uriankhaitakh – tuvintsakh, o drevnostiakh Tuvy*. [Uryankhai. Tuva depter: an anthology of scientific and educational thought about the ancient Tuvan



land and its inhabitants, about Uryankhai – Tannu-Tuva, uryankhai – Tuvans, about the antiquities of Tuva]: in 7 vols. / comp. by S. K. Shoigu. Moscow, Slovo. 592 p. Vol. 1. Drevnie plemena Tuvy i sopredel'nykh territorii Tsentral'noi Azii (II tysiachiletie do n. e. – konets XIX v.) [Ancient tribes of Tuva and adjacent territories of Central Asia (second Millennium BC – the end of XIX century)]. 592 p. Pp. 21–120. (In Russ.).

Saussure, F. de. (1977) *Trudy po iazykoznaniiu [Works in linguistics]* / transl. from French, ed. by A. A. Kholodovich. Moscow, Progress. 695 p. (In Russ.).

Struchkova, N. A. (2000) *Semantika osnovnykh dvizhenii iakutskogo khorovodnogo tantsa osuokhai [The semantics of the basic movements of the Yakut round dance osuokhai]:* Diss. ... Candidate of History. Iakutsk. 188 p. (In Russ.).

Sultangareeva, R. A. (2013) *Tantseval'nyi fol'klor bashkir [The dance folklore of the Bashkirs]*. Ufa, Gilem; Bashkirskaiia entsiklopediia. 128 p. (In Russ.).

Tatarintsev, B. I. (2002) *Etimologicheskii slovar' tuvinskogo iazyka [An etymological dictionary of the Tuvan language]:* in 4 vol. Novosibirsk, Nauka. Vol. II. 389 p. (In Russ.).

Traditsionnaia kul'tura tuvintsev glazami inostrantsev (konets XIX – nachalo XX veka) [Tuvan traditional culture through the eyes of foreigners (late 19th – early 20th century)] (2003) / preparation of texts, preface and commentary by A. K. Kuzhuget. Kyzyl, The Tuva book publishing house. 224 p. (In Russ.).

Tuvinsko-russkii slovar' [A Tuvan-Russian dictionary] (1955) / ed. by A. A. Pal'mbakh. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannykh i natsional'nykh slovarei. 724 p. (In Russ.).

Freidenberg, O. M. (1998) *Mif i literatura drevnosti [Myth and literature of antiquity]*. 2nd ed. Moscow, Vostochnaia literatura. 799 p. (In Russ.).

Kharunova, M. M.-B. (2010) Problemy vozrozhdeniia natsional'noi kul'tury v Tuve v postsovetskii period [Problems of reviving ethnic culture in post-Soviet Tuva]. *The New Research of Tuva*, no. 2 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/525> (access date: 05.01.2019). (In Russ.).

Eliade, M. (2000) *Shamanizm: Arkhaicheskie tekhniki ekstaza [Shamanism: Archaic techniques of ecstasy]*. Kiev, Sofiia. 480 p. (In Russ.).

Khomushku, O. M. (2013) Religioznye traditsii narodov Saiano-Altaiia kak faktor formirovaniia etnoekologicheskoi kul'tury [The religious traditions of the peoples of the Sayan-Altai Republic as a factor in the rise of ethno-ecological culture]. *Mir nauki, kul'tury, obrazovanie*, no. 6 (43), pp. 489–492. (In Russ.).

Lee, Hee Jung (2006) Storytelling of the Korean traditional dance «The Hahoe Mask» using interactive multimedia. *Thesis. Rochester Institute of Technology* [online] Available at: <https://scholarworks.rit.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com/&httpsredir=1&article=7306&context=theses> (access date: 13.12.2018).

Sanchay, Ch. (2017) Semantics of Dance and Symbolic Plastic Movements in Tuvan Ceremonial System. *Zhurnal Sibirskogo federal'nogo universiteta. Serii: Gumanitarnye nauki*, vol. 10, no. 7, pp. 1002–1006.

Submission date: 07.01.2019.

Номады азиатского материка

Nomads of the Asian continent

DOI: 10.25178/nit.2019.1.14

Индикаторы социального неблагополучия населения: этнорегиональная специфика Калмыкии, Бурятии и Тувы*

Евгений А. Гунаев, Ноган В. Бадмаева

Калмыцкий научный центр Российской академии наук, Российская Федерация,

Екатерина С. Кованова

Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова, Российская Федерация



Статья посвящена проблеме социального неблагополучия в трех регионах России — Калмыкии, Бурятии и Туве, традиционно буддийских и скотоводческих. В настоящее время регионы считаются депрессивными и многие годы находятся в сложном социально-экономическом положении. В качестве инструмента анализа выбраны индикаторы социального неблагополучия: демографические, социально-экономические и индикаторы по общественной безопасности (преступности). Ис-

точниковой базой выступила официальная статистическая информация по регионам за 2017 г.

Население Калмыкии продолжает сокращаться, прежде всего вследствие миграционного оттока. Население Бурятии и Тувы увеличивается благодаря естественному приросту, обусловленного высокой рождаемостью. Однако положительная динамика численности осложняется высоким уровнем смертности населения трудоспособного возраста, низкими показателями ожидаемой продолжительности жизни (в Туве) и миграционным оттоком (Бурятия). Калмыкия и Тува схожи по показателям уровня безработицы и доле населения с доходами ниже прожиточного минимума в населении региона. По данным критериям обе республики относятся к числу беднейших субъектов Российской Федерации. В Бурятии относительно более лучше ситуация, однако и по данным показателям ситуация не является благоприятной.

Заключается, что проблемы Калмыкии, Бурятии и Тувы проявляется в разных показателях социального неблагополучия и соответственно требуют различных управленческих подходов их разрешения.

Ключевые слова: социальное неблагополучие; индикатор; индикатор социального неблагополучия; Калмыкия; Бурятия; Тува; экономика; демография; миграция; безработица; преступность

* Статья подготовлена в рамках проекта «Социально-экономические траектории развития монголоязычных регионов России (на примере республик Калмыкия и Бурятия)» (грант РФФИ 19-010-01082).



Для цитирования:

Гунаев Е. А., Бадмаева Н. В., Кованова Е. С. Индикаторы социального неблагополучия населения: этнорегиональная специфика Калмыкии, Бурятии и Тувы [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/824> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.1.14



Гунаев Евгений Александрович — кандидат юридических наук, старший научный сотрудник отдела истории, археологии и этнологии Калмыцкого научного центра Российской академии наук. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (84722) 3-55-06. Эл. адрес: gunaeva@kigiran.com ORCID: 0000-0002-7173-4170

Бадмаева Ноган Вячеславовна — научный сотрудник отдела комплексного мониторинга и информационных технологий Калмыцкого научного центра Российской академии наук. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (84722) 3-55-06. Эл. адрес: badmaevanv@kigiran.com ORCID: 0000-0002-4799-5506

Кованова Екатерина Сергеевна — кандидат экономических наук, доцент кафедры экономической безопасности, учета и финансов Калмыцкого государственного университета им. Б. Б. Городовикова. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. Пушкина, д. 11. Тел.: +7 (84722) 3-82-87. Эл. адрес: ekovanova@yandex.ru ORCID: 0000-0002-4269-3795

Gunayev Evgeniy Aleksandrovich, Candidate of Law, Senior Research Fellow, Department of History, Archaeology and Ethnology, Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Ilishkin St., Elista 358000 Russian Federation. Tel.: +7 (84722) 3-55-06 E-mail: gunaeva@kigiran.com

Badmaeva Nogan Viacheslavovna, Research Fellow, Department of Complex Monitoring and Information Technologies, Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Ilishkin St., Elista 358000 Russian Federation. Tel.: +7 (84722) 3-55-06 E-mail: badmaevanv@kigiran.com

Kovanova Ekaterina Sergeevna, Candidate of Economics, Associate Professor, Department of Economic Security, Accounting and Finance, B. B. Gorodovikov Kalmyk State University. Postal address: 11 Pushkin St., Elista 358000 Russian Federation. Tel.: +7 (84722) 3-82-87 E-mail: ekovanova@yandex.ru



Social insecurity indicators: ethnoregional specifics in Kalmykia, Buryatia and Tuva*

Eugeny A. Gunaev, Nogan V. Badmaeva

Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation,

Ekaterina S. Kovanova

B. B. Gorodovikov Kalmyk State University, Russian Federation

The article examines indicators of social insecurity in three regions of Russia — Kalmykia, Buryatia and Tuva, where the population are majority Buddhist and involved cattle breeding. Currently, these regions are suffering from economic depression, and for many years have experienced a difficult socio-economic situation. For its sources, the article relies on the official statistics for these regions (as of 2017).

The population of Kalmykia continues to decline, primarily as a result of migration outflows, while the population of Buryatia and Tuva is increasing due to high birth rates. However, the positive dynamics of the population is complicated by the high mortality rate of the working age population, low life expectancy (in Tuva) and migration outflows (Buryatia). In terms of socio-economic indicators, Kalmykia and Tuva are similar in their levels of unemployment and the share of the population with incomes below the subsistence minimum. According to these criteria, both republics are among the poorest constituent subjects of the Russian Federation. In Buryatia, the situation is slightly better; however, its social and economic situation is still far from favorable.

We may conclude that problems of Kalmykia, Buryatia and Tuva are revealed in different indicators of social insecurity and, accordingly, require different managerial approaches to resolve them.

Keywords: social insecurity; indicators; Kalmykia; Buryatia; Tuva; economic; demography; migration; unemployment; crime

* The article was written as part of the project supported by the RFBR (Grant No. 19-010-01082, project title «Social and economic trajectories of development of Mongol-speaking regions of Russia: the case of Republics of Kalmykia and Buryatia».



Для цитирования:

Gunaev E. A., Badmaeva N. V., Kovanova E. S. Social insecurity indicators: ethnoregional specifics in Kalmykia, Buryatia and Tuva. *The New Research of Tuva*. 2019, № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/824> (access date: ...). DOI: 10.25178/nit.2019.1.14

Введение

Социальное неблагополучие можно определить, как «негативное состояние социума, возникающее из-за влияния различных неблагоприятных социальных и природных факторов» (Давыдов, 1995: 118). Исследователи выделяют от 3 до 200 компонентов социального неблагополучия. Изучение социального неблагополучия важно не только для страны в целом, но и для каждого региона, муниципального образования. Применительно к республикам — субъектам РФ, на территории которых проживают коренные этносы данных регионов, это имеет значение также в аспекте национальной политики государства. В особенности это важно в отношении слаборазвитых в экономическом отношении республик с малочисленным населением.

Калмыкия и Тува по объему валового регионального продукта и различным показателям социально-экономического развития регионов занимают одни из последних мест в Россий-



ской Федерации. Более экономически развитой является Республика Бурятия в силу индустриально-аграрного типа экономики. Вместе с тем, высокая зависимость от помощи федерального центра, низкий уровень доходов, высокий уровень бедного населения, безработицы и т. д. характеризуют данные регионы, родственные по этническому (Калмыкия и Бурятия — монголоязычные регионы России) и религиозному (в трех республиках исповедуют буддизм) признакам «титულных» этносов. Для всех трех регионов приоритетным направлением развития сельского хозяйства и экономики является традиционный тип хозяйствования — скотоводство. Кризисное состояние сельскохозяйственной отрасли и ее медленная модернизация в стране в целом отрицательно сказались на экономике рассматриваемых республик, что и привело к их депрессивности.

Следует отметить, что Тува только в 40-х гг. XX века вошла в состав СССР, в то время как Калмыкия и Бурятия вошли в состав России в XVII веке. Как отмечает ряд исследователей, данный переход для Тувы происходил и продолжает проходить достаточно болезненно для тувинцев, проявляясь в росте социально-негативных явлений в регионе (Дабиев, 2015: 181; Ламажаа, 2009: 124).

Цель статьи состоит в исследовании социального неблагополучия населения вышеназванных регионов при помощи специальных индикаторов. Сравнительное сопоставление позволит на примере схожих в экономическом развитии конкретных субъектов РФ выявить региональную специфику для каждого региона относительно социального неблагополучия. В данной статье мы не рассматриваем природные (экологические) факторы, ограничиваясь лишь социальными и экономическими. Кроме того, авторы не ставят целью разработать конкретную методику (формулу) оценки социального неблагополучия на уровне регионов, отдельные показатели будут рассмотрены в общем виде.

Источниковой базой исследования является статистика Росстата, опубликованная на официальном сайте в сети Интернет (<http://www.gks.ru>). В частности, это следующие статистические сборники с данными по субъектам Российской Федерации: «Приложение к сборнику Здравоохранение в России 2017» (статистическая информация в разрезе субъектов Российской Федерации выделена в отдельное электронное приложение, в котором опубликованы сведения о медико-демографических аспектах здоровья населения и его отдельных социально-демографических групп; информация о состоянии здравоохранения по Российской Федерации в целом и по субъектам Российской Федерации представлена в основном за 2005, 2010, 2013–2016 годы); «Регионы России. Социально-экономические показатели. 2018» (в сборнике опубликованы статистические данные о социально-экономическом положении субъектов Российской Федерации за 2005–2017 гг., в том числе по демографической ситуации в регионах России, занятости и безработице и др. Также содержится статистическая информация о состоянии преступности по субъектам Российской Федерации; по ряду показателей приведено распределение мест, занимаемых отдельными регионами в Российской Федерации); «Социально-экономические индикаторы бедности в 2013–2017 гг.» (в бюллетене представлены показатели численности и доли населения с денежными доходами ниже величины прожиточного минимума, устанавливаемого в соответствии с действующим федеральным законодательством и законодательством субъектов Российской Федерации).

Также приведены данные социологических опросов, проведенных в Калмыкии одним из соавторов данной статьи Н. В. Бадмаевой в 2015 и 2017 гг. (см.: Бадмаева, 2017, 2018).

Теоретические основы и практические примеры расчетов индикаторов социального неблагополучия

В начале 1990-х гг. в России одними из первых методику измерения социального неблагополучия предложил научно-исследовательский комитет «Теории социальных систем» Российского общества социологов Института социологии Российской академии наук (руководи-



тель А. А. Давыдов). В основу данной методики был положен расчет того, «сколько на одного родившегося ребенка приходится смертей, разводов, безработных, зарегистрированных преступлений, потерь из-за забастовок, т. е. негативных явлений» (Давыдов, 1995: 121). При этом поддержкой родившегося ребенка выступала покупательная способность средней заработной платы — материальное благополучие. «Чем оно выше, тем больше шансов у родившегося ребенка противостоять действию негативных явлений» (там же).

Данная методика учитывала рождение ребенка как одну из высших ценностей жизнедеятельности общества и, соответственно, снижение рождаемости как один из ведущих компонентов социального неблагополучия. Авторы методики отмечали, «что традиционно социальные показатели (заболеваемость, преступность, безработицу и т. д.) нормируют на 1 тыс. или 100 тыс. человек населения. Однако точный ежемесячный учет населения субъекта РФ затруднен из-за неконтролируемой миграции и сбора статистической информации реже, чем один раз в месяц» (Давыдов, 1995: 121). В этой связи в качестве нормирующего показателя было предложено использовать общее число родившихся, поскольку он свободен от вышеперечисленных ограничений. Умножение числа родившихся на покупательную способность средней заработной платы обусловлено тем фактом, что в относительно бедных регионах РФ может быть высокая рождаемость, обусловленная национальными традициями и рядом других устойчивых факторов. В то время как в относительно богатых субъектах РФ рождаемость может быть ниже (там же).

Для построения индекса социального неблагополучия субъектов РФ были окончательно отобраны следующие статистические показатели:

1. Число зарегистрированных умерших;
2. Число зарегистрированных разводов;
3. Число зарегистрированных родившихся;
4. Численность зарегистрированных безработных;
5. Число зарегистрированных преступлений;
6. Среднемесячная заработная плата;
7. Стоимость набора из 19 основных продуктов питания;
8. Потеря из-за забастовок (человеко-дней) (там же: 119).

Здесь следует отметить, что интерес представляет вывод О. В. Печковой, основанный на частичной критике индекса социального неблагополучия, основанного на вышеназванной методике. По ее мнению, ряд статистических показателей (численность населения, доля городского населения, розничный товарооборот, темпы роста прибыли, объем промышленного производства и др.) определяют значение индекса социального неблагополучия на 73%. Данный круг статистических показателей, связанных с индексом социального неблагополучия, характеризуют степень промышленного развития региона.

Согласно данным О. В. Печковой, рассчитанным на основе метода множественной пошаговой линейной регрессии, «в 1994 г. хуже жилось в тех регионах, которые традиционно считались наиболее благополучными и являлись основой экономики страны. Напротив, дотационные, сельскохозяйственные субъекты РФ в меньшей степени пострадали в процессе экономических преобразований». Наименее социально благополучными оказались наиболее промышленно развитые регионы (с развитыми добывающими отраслями и тяжелой промышленностью), а именно Челябинская, Свердловская, Кемеровская и Пермская области и Республика Коми. А на противоположном полюсе социального благополучия оказались Алтай, Тува, Калмыкия, Карачаево-Черкесия и Адыгея (с развитым отгонно-пастбищным животноводством) (Печкова 1996: 195).

Т. М. Тихомирова и А. Г. Сукиасян предлагают применять следующие индикаторы социального неблагополучия, рассчитанные применительно к индексу развития человеческого потенциала (ИРЧП):



- распространенность ВИЧ среди населения в возрасте 15–49 лет (на 100 тыс. чел. в возрасте 15–49 лет);
- заболеваемость туберкулезом (впервые зарегистрированные случаи и рецидивы на 100 тыс. чел.);
- смертность по причинам, связанным с алкоголизмом (на 100 тыс. чел.);
- материнская смертность (на 100 тыс. живорожденных);
- младенческая смертность (смертность детей до 5 лет в расчете на 100 тыс. рожденных живыми);
- умышленные убийства (на 100 тыс. чел.);
- самоубийства (на 100 тыс. чел.);
- общая смертность (на 100 тыс. чел.);
- уровень безработицы (на 100 тыс. чел. в возрасте 15–72 года);
- коэффициент Джини (Тихомирова, Сукиасян, 2018: 66).

Согласно выводам указанных авторов, наиболее высокие значения большинства индикаторов социального неблагополучия наблюдаются в Чукотском автономном округе и Республике Тыва.

«В Республике Тыва наиболее высокие уровни индикаторов социального неблагополучия были отмечены по умышленным убийствам, заболеваемости туберкулезом, безработице, младенческой смертности. Вместе с тем в Республике был зафиксирован один из самых низких по регионам страны уровень распространенности ВИЧ, и относительно низкое значение коэффициента Джини» (там же: 71).

В соответствии с распределением регионов России по усредненным за период 2000–2015 гг. индикаторам социального неблагополучия Республика Калмыкия была отнесена к первой группе регионов с условно благоприятными показателями. В ней уровни большинства из индикаторов социального неблагополучия существенно ниже средних по России значений (там же: 72).

Республика Бурятия была отнесена к третьей группе, куда вошли регионы с наиболее высокими значениями индикаторов социального неблагополучия. В среднем по этой группе значительно превышены общероссийские уровни всех индикаторов социального неблагополучия (там же: 73).

Республика Тыва была отнесена к нетипичным регионам по структуре индикаторов социального неблагополучия, что обусловлено значительными превышениями уровней индикаторов социального неблагополучия своих общероссийских аналогов (там же: 74).

Д. Ф. Дабиев предлагает использовать ИРЧП с учетом корректировки на индекс преступности (ИРЧПск), который характеризуют показатели убийств и покушений на убийство и умышленное причинение тяжкого вреда (на 100 тыс. населения) (Дабиев, 2015: 177). По его мнению, в Тыве показатель ИРЧПск значительно ниже, чем ИРЧП. Это связано с высокой долей негативных социальных факторов в регионе (там же: 181).

Итоговым показателем, характеризующим безопасность в регионах, является уровень преступности. Коэффициент (уровень) преступности — это количество зарегистрированных преступлений на 100 тыс. чел. населения региона, которое достигло возраста уголовной ответственности. Как полагают Ю. Ю. Мартынова и С. В. Блинова, число зарегистрированных преступлений на 100 тыс. чел. населения наиболее тесно связана с такими показателями, как: задолженность по кредитам, предоставленными кредитными организациями физическим лицам руб./чел.; величина прожиточного минимума в среднем на душу населения; заболеваемость населения активным туберкулезом на 100 тыс. чел. населения; продажа алкогольных напитков на душу населения; среднемесячная номинальная начисленная заработная плата работников организаций (Мартынова, Блинова, 2016: 108).



Как отмечает С. В. Кандрычын, анализ в распределении группы показателей по 81 региону — субъекту РФ (за исключением столичных городов) «выявил существование значимой положительной корреляции в распределении ранговой позиции показателя смертности от внешних причин с уровнем заболеваемости туберкулезом, с уровнем заболеваемости сифилисом, с уровнем заболеваемости алкоголизмом и алкогольными психозами, с региональным показателем абортот, с процентом рожденных вне брака, с уровнем преступности и уровнем самоубийств. При этом не регистрировалась какая-либо значимая зависимость с показателем впервые выявленной наркомании, с региональным уровнем безработицы и показателем экономического благосостояния населения (использован показатель отношения денежных доходов населения к стоимости фиксированного набора товаров)» (Кандрычын, 2017: 86).

Подтверждением такого мнения служат результаты анализа региональных социально-экономических показателей, которые указывают на то, что причины социокультурного и духовного неблагополучия населения регионов, как и уровень насильственной смертности, напрямую не связаны с экономическим благосостоянием. Наиболее показательным тут является сравнение с Северо-Кавказским регионом (Кандрычын, 2017: 85; см. также: Дабиев, 2015: 181).

Индикаторы социального неблагополучия: основные группы

Однако, на наш взгляд, полностью исключать социально-экономические показатели из индикаторов социального неблагополучия не представляется возможным. По нашему мнению, практически все индикаторы можно сгруппировать в три большие группы:

1. Демографический — увеличение или уменьшение численности населения региона. Данный показатель состоит из суммарного коэффициента рождаемости, смертности населения в трудоспособном возрасте, смертности от внешних причин, коэффициентов естественного и миграционного прироста населения региона; ожидаемой продолжительности жизни и заболеваемости населения по отдельным видам социально-значимых болезней;

2. Социально-экономический — уровень фактической безработицы, рассчитанной по методике Международной организации труда (МОТ), и процент населения с доходами ниже официально установленного прожиточного минимума в регионе.

3. Общественной безопасности — уровень преступности.

Рассмотрим показатели подробнее в таблице на примере Калмыкии, Бурятии и Тувы (все данные на конец 2017 г., за исключением конкретно указанных; среднее — по Южному (ЮФО) и Сибирскому (СФО) федеральным округам). Поскольку статистические данные приведены на 2017 г., соответственно Республика Бурятия учитывалась в составе СФО, ныне республика включена в состав Дальневосточного федерального округа. В таблице приведены два источника по доле населения с доходами ниже прожиточного минимума, поскольку данные несколько отличаются.

Таблица. Социально-экономические показатели Калмыкии, Бурятии и Тувы, по данным Росстата, на конец 2017 г.

Table. Social and economic indicators in Kalmykia, Buryatia and Tuva. Data by Rosstat, as of the end of 2017.

Индикатор	Калмыкия	Бурятия	Тува
Численность населения региона в конце 2010 г. (тыс. чел.) (Регионы России ... , 2018: 39, 40)	289	972	308



Численность населения на 1 января 2018 г. (тыс. чел.) (Регионы России ... , 2018: 18, 22)	275,4	984,5	321,7
Изменение численности населения региона по сравнению с 2010 г., в %	(-) 4,7	(+) 1,2	(+) 4.4
Коэффициенты естественного прироста населения на 1 тыс. человек населения (Регионы России ... , 2018: 71–72)	1,1 (в среднем по ЮФО (-) 1,8)	3,8	13,2
		(в среднем по СФО (-) 0,4)	
Суммарный коэффициент рождаемости (число детей на 1 женщину) (Регионы России ... , 2018: 73–74)	1,541 (в среднем по ЮФО 1,586)	2,056	3,194
		(в среднем по СФО 1,720)	
Коэффициенты миграционного прироста на 10 тыс. человек населения (Регионы России ... , 2018: 87–88)	(-) 97 (в среднем по ЮФО 27)	(-) 35	(-) 33
		(в среднем по СФО (-) 16)	
Ожидаемая продолжительность жизни при рождении, лет (Регионы России ... , 2018: 75–76)	73,54 (13 место в РФ)	70,69 (67 место в РФ)	66,29 (84 место в РФ)
Смертность населения в трудоспособном возрасте (число умерших на 100 тыс. человек соответствующего возраста) (Регионы России ... , 2018: 65–66)	405,5 (в среднем по ЮФО 453,5)	546,2	729,1
		(в среднем по СФО 583,9)	
Смертность населения региона от внешних причин смерти в 2016 г. (число умерших на 100 тыс. человек населения) (Приложение к сборнику Здравоохранение в России 2017: Электр. ресурс)	114,3 (в среднем по ЮФО 95,7)	164,7	261,8
		(в среднем по СФО 141,8)	
Контингент пациентов с алкоголизмом и алкогольными психозами (численность пациентов, состоящих на учете в лечебно-профилактических организациях на конец 2016 г. на 100 тыс. чел. населения) (Приложение к сборнику Здравоохранение в России 2017: Электр. ресурс)	941,3 (в среднем ЮФО 832)	728,8	1175
		(в среднем по СФО 862,3)	



Контингент пациентов с наркоманией (численность пациентов, состоящих на учете в лечебно-профилактических организациях на конец 2016 г. на 100 тыс. чел. населения) (Приложение к сборнику Здравсохранение в России 2017: Электр. ресурс)	77,4 (в среднем ЮФО 152,6)	80,9	171,7
		(в среднем по СФО 221,2)	
Уровень безработицы, в % (Регионы России ..., 2018: 156–157)	10,0 (в среднем ЮФО 6)	9,6	18,3
		(в среднем по СФО 7,3)	
Доля населения с денежными доходами ниже величины прожиточного минимума, в % от общей численности населения региона (Социально-экономические ..., 2018: 19, 21)	30,6	18,5	41,5
Численность населения с денежными доходами ниже величины прожиточного минимума, в % от общей численности населения субъекта (Регионы России ..., 2018: 228–229)	27,3	18,1	40,5
Число зарегистрированных преступлений на 100 тыс. человек населения (Регионы России ..., 2018: 427–428)	1095 (67 место в РФ; в среднем по ЮФО 1300)	2399 (3 место в РФ)	3645 (1 место в РФ)
		(в среднем по СФО 1887)	

Согласно статистическим данным, Калмыкия и Тува по численности населения находятся в одной «весовой категории», однако тенденции демографического развития разнятся. В первую очередь, население Республики Калмыкия продолжает сокращаться, прежде всего, вследствие миграционного оттока, тогда как население Тувы увеличивается благодаря естественному приросту, обусловленного высокой рождаемостью.

Тува занимает одно из первых мест в Российской Федерации по показателям рождаемости. Среди факторов, способствующих сохранению традиций многодетности, исследователи называют, в частности, проживание коренного населения в сельской местности, слабую миграционную подвижность, которую связывают с проблемой языкового барьера, навыками к определенным условиям труда и быта, привязанностью к родительскому дому и родным местам, тесными родственными связями (Севек В., Соян, Севек Р., 2016: 143).

Вместе с тем, отмечается, что демографическая ситуация, сложившаяся в Туве, вызывает серьезное беспокойство: налицо все признаки демографического кризиса. Численность населения Тувы за последние 17 лет (с 2000 до 2016 г.) увеличилась на 9,4 тыс. человек или на 3,1% (в среднем — на 0,63 тыс. чел. или на 0,2% в год). Наличие высокого уровня рождаемости в Туве недостаточно для обеспечения воспроизводства населения, поскольку ожидаемая при рождении продолжительность жизни в Туве в среднем на 9 лет ниже, чем по России в целом.

Общая положительная динамика численности не может считаться благополучной, поскольку республика отличается высоким уровнем смертности населения трудоспособного возраста, что обусловлено высоким уровнем заболеваемости населения, распространенностью алкоголизма, наркомании, курения. Как пишет Ш. Ч. Соян, «в республике не созданы условия, побуждающие



людей бережно относиться к своему здоровью и здоровью своих детей. Недостаточно развитая организация форм досуга, способствующих здоровому образу жизни, таких как физическая культура, спорт, туризм, активный отдых и др. Все нарастающая урбанизация, увеличение доли городского населения, отток сельских жителей в Кызыл — все это ведет к значительной дифференциации территории республики по плотности населения» (Соян, 2016: 102–103).

Согласно социологическим данным, «Тува не является регионом, привлекательным для работы и проживания значительного количества молодых жителей, у них достаточно выражены миграционные установки на отъезд из региона. Молодежь выражает желание уехать, чтобы получить высшее образование за пределами Тувы, найти работу» (Севек В., Соян, Севек Р., 2016: 143).

Представляется, что отток молодого поколения из Тувы за пределы региона, прежде всего в силу причин трудовой миграции, в перспективе может сказаться на социально-экономическом благополучии региона, сдерживать его развитие.

Как полагает Д. Ф. Дабиев, многие проблемы в Туве имеют не только экономические причины, но и связаны более глубинными факторами, прежде всего «ломкой духовных ценностей и традиционного образа жизни тувинцев, который произошел в процессе перехода с кочевого образа жизни на оседлый. Последствия этих масштабных реформ катастрофичны: рост преступности и смертности населения наблюдается с советских времен, и рыночные преобразования лишь усугубили ситуацию» (Дабиев, 2015: 183).

Однако, на наш взгляд, что подтверждают статистические данные, указанные выше и региональные исследования, в Туве социальное неблагополучие проявляется, прежде всего, как следствие экономической ситуации. Безработица, низкий уровень доходов опосредуют и остальные негативные явления в социально-демографических показателях и в общественной безопасности. Во всех трех рассматриваемых регионах, как и в целом по России, особую остроту составляет хроническая безработица в сельской местности. Упадок сельскохозяйственного производства приводит к оттоку сельского населения в города, или за пределы региона, однако, в Туве ситуация осложняется, как представляется, также в силу ее географического периферийного положения, неразвитости транспортной инфраструктуры, что затрудняет мобильность населения.

Бурятия в этом ряду стоит обособленно. Численность региона приближается к миллиону человек, в республике, как отмечает И. И. Осинский, также «зафиксирован один из самых высоких в СФО и России суммарный коэффициент рождаемости. В 2016 г. он равнялся 2,237. Темп прироста данного показателя, по сравнению с 2006 г., составил 31,8% и вплотную приблизился к соответствующему общероссийскому показателю, который в 2016 г. равнялся 34,8%» (Осинский, 2017: 146).

Однако, для Бурятии также характерны проблемы смертности трудоспособного населения, а также миграционный отток из республики. Основными причинами миграционных настроений И. И. Осинский называет: низкую заработную плату, высокий уровень бедности, безработицу, узкий внутренний республиканский рынок с низкооплачиваемыми вакансиями и социально непрестижными рабочими местами, ограниченными возможностями для реализации молодых специалистов. Эти же причины, считает он, в основном детерминируют и внутреннюю миграцию, которую исследователь называет преобладающей (Осинский, 2017: 154).

По мнению А. В. Бильтриковой, относительное благополучие в уровне жизни граждан Бурятии по сравнению с соседними регионами, представляемое статистическими данными, не дает полной картины происходящей депривации населения. «Реальная оценка уровня бедности и уровня дифференциации доходов населения остается проблематичной», — пишет она (Бильтрикова, 2016: 132).

Калмыкия и Тува схожи по показателям уровня безработицы и доле населения с доходами ниже прожиточного минимума в населении региона. По данным критериям обе республики относятся к числу беднейших субъектов Российской Федерации.



По результатам социологического опроса населения Калмыкии «Проблемы социального неравенства и социальной дифференциации в Республике Калмыкия» (N=500), проведенного отделом социально-политических и экологических исследований Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН в 2015 г. (руководитель опроса Н. В. Бадмаева) наибольшие показатели о причинах бедности набрали ответы респондентов: длительная безработица (23,3%) и проживание в бедном регионе (20,2%), низкие зарплаты (17,8%) (Бадмаева, 2017: 16). Географическое расположение в европейской части страны, транспортная доступность способствуют массовой трудовой миграции населения Калмыкии в мегаполисы — города Москву и Санкт-Петербург, где практически нет проблем с занятостью населения и высокие зарплаты. По тем же причинам часть трудовых мигрантов из Калмыкии выбирает регионы Крайнего Севера и Дальнего Востока Российской Федерации.

В 2017 г. отделом комплексного мониторинга и информационных технологий Калмыцкого научного центра Российской академии наук было проведено исследование, посвященное проблемам занятости и миграции сельского населения Республики Калмыкия (N=500) (руководитель опроса Н. В. Бадмаева).

В качестве контрольной группы выступили жители г. Элисты — 200 респондентов, соответственно сельское население составило 300 респондентов. В целом исследование показало, что 24,3% респондентов готовы выехать на работу за пределы республики, при этом 9,6% респондентов отметили, что покинут республику, если ухудшится их материальное положение. Следует отметить, что сельские жители в большей степени нацелены на миграцию: 40% респондентов готовы выехать на работу за пределы республики. Экономические причины миграции назвали 70,4% респондентов, среди них преобладают следующие ответы — недостаточный уровень материального обеспечения и улучшение жилищных условий (Бадмаева, 2018: 25).

Массовая трудовая миграция за пределы региона ставит под угрозу социально-экономическую безопасность Калмыкии, ведет к депопуляции республики, что может отрицательно сказаться и на демографических перспективах калмыцкого этноса. Из региона уезжают, в том числе квалифицированные кадры, что порождает соответствующий «дефицит» специалистов даже в тех секторах экономики республики, где имеются рабочие места и вакансии.

Заключение

Сложное социально-экономическое положение регионов, вызванное в том числе и кризисностью сельскохозяйственной отрасли, которая является в большей степени основой экономики Калмыкии, Тувы и Бурятии, по нашему мнению, в значительной степени влияет на проявление показателей социального неблагополучия в регионах. Однако, несмотря на внешнюю схожесть социальных и экономических проблем Калмыкии, Бурятии и Тувы, последствия социального неблагополучия каждого из регионов видятся по-разному. Массовая трудовая миграция населения за пределы Калмыкии «вымывает» этническую составляющую республики, фактически ставя под угрозу существование малочисленного народа как отдельной этнической общности в долгосрочной перспективе в связи с рассеянием и вынужденной ассимиляцией.

В Бурятии относительно стабильная ситуация, так как регион более развит в социально-экономическом отношении. Вместе с тем, большинство показателей нельзя назвать благоприятными (уровень безработицы, преступности и др.).

Социальная ситуация в Туве, как представляется, противоречива. С одной стороны, благодаря высокому уровню рождаемости и естественного прироста тувинское общество противостоит негативным процессам депопуляции в виде высокого уровня смертности, низкой ожидаемой продолжительности жизни и миграционного оттока из региона. С другой, бедность населения, безработица провоцируют общее социальное неблагополучие общества, которое сказывается на демографических, социально-экономических показателях, а также общественной безопасности.



СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бадмаева, Н. В. (2017) Проблема социального неравенства и бедности в регионе (на примере Республики Калмыкия) // Всероссийский форум молодых ученых: сборник материалов (Екатеринбург, 27–28 апреля 2017 г.). Екатеринбург : Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б.Н. Ельцина. 285 с. С. 13–18.

Бадмаева, Н. В. (2018) Проблемы безработицы и миграционные настроения сельского населения Калмыкии (по результатам социологического исследования) // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. Выпуск 2. С. 23–28.

Бильтрикова, А. В. (2016) Показатели бедности в России и Бурятии // Улан-Удэ — 350 лет: история, пространство, общество : сб. науч. ст. / отв. ред. Б. В. Базаров. Иркутск : Изд-во «Оттиск». 563 с. С. 128–133.

Дабиев, Д. Ф. (2015) Человеческий капитал и индекс преступности (на примере Тывы) // ЭКО. № 2 (488). С. 176–183.

Давыдов, А. А. (1995) Индекс социального неблагополучия // Социологические исследования. № 10. С. 118–128.

Кандрычын, С. В. (2017) Смертность от внешних причин и социокультурная дифференциация российских регионов // Проблемы развития территории. № 3 (89). С. 78–91.

Ламажаа, Ч. К. (2009) Социальная архаизация постсоветской Тувы // Знание. Понимание. Умение. № 2. С. 124–129.

Мартынова, Ю. Ю., Блинова, С. В. (2016) Анализ преступности по регионам Российской Федерации // Приложение математики в экономических и технических исследованиях. № 1 (6). С. 99–110.

Осинский, И. И. (2017) Демографическое развитие Бурятии // Вестник Института социологии. Т. 8. № 4 (23). С. 138–158.

Печкова, О. В. (1996) Что показывает индекс социального неблагополучия // Социологические исследования. № 1. С. 155–156.

Приложение к сборнику Здравоохранение в России 2017 (2018) [Электронный ресурс] // Росстат. URL: http://www.gks.ru/free_doc/doc_2017/pril_zdravo.rar (дата обращения 25.12.2018).

Регионы России. Социально-экономические показатели. 2018 (2018): статистический сборник. М. : Росстат. 1162 с.

Севек, В. К., Соян, Ш. Ч., Севек, Р. М. (2016) Социальное самочувствие молодежи Республики Тыва // Социологические исследования. № 9. С. 141–144.

Социально-экономические индикаторы бедности в 2013–2017 гг. (2018) [Электронный ресурс] // Росстат. URL: http://www.gks.ru/bgd/regl/b18_110/Main.htm (дата обращения 25.12.2018)

Соян, Ш. Ч. (2016) Современная демографическая ситуация в Туве // География Тувы: образование и наука. Материалы Республиканской научно-практической конференции к 85-летию первого учёного-географа Тувы К. О. Шактаржика / (27.10.2016, Кызыл, Россия) / отв. ред. В. И. Лебедев. Кызыл : ТувИКОПР СО РАН. 148 с. С. 101–104.

Тихомирова, Т. М., Сукиасян, А. Г. (2018) Влияние факторов социального неблагополучия на оценку человеческого потенциала в регионах России // Федерализм. № 2 (90). С. 64–78.

Дата поступления: 14.01.2019 г.

REFERENCES

Badmaeva, N. V. (2017) Problema sotsial'nogo neravenstva i bednosti v regione (na primere Respubliki Kalmykiia) [The problem of social inequality and poverty in the region: the case of the Republic of Kalmykia]. In: *Vserossiiskii forum molodykh uchenykh [All-Russian forum of young scientists]: a collection of papers.* (Ekaterinburg, 27-28 april 2017 g.). Ekaterinburg, Ural'skii federal'nyi universitet im. pervogo Prezidenta Rossii B. N. El'tsina. 285 p. Pp. 13–18. (In Russ.).



Badmaeva, N. V. (2018) Problemy bezrobotitsy i migratsionnye nastroyeniya sel'skogo naselenia Kalmykii (po rezul'tatam sotsiologicheskogo issledovaniya) [Problems of unemployment and migration attitudes of the rural population of Kalmykia: the results of a sociological study]. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences*, issue 2, pp. 23–28. (In Russ.).

Bil'trikova, A. V. (2016) Pokazateli bednosti v Rossii i Buriatii [Poverty indicators in Russia and Buryatia]. In: *Ulan-Ude — 350 let: istoriia, prostranstvo, obshchestvo [350 years of Ulan Ude: history, space, society]*. A collection of articles / ed. by B. V. Bazarov. Irkutsk, Ottisk Publ. 563 p. Pp. 128–133. (In Russ.).

Borodkin, F. M. (2004) Sotsial'nye indikatory — chto eto takoe? [Social indicators — what are they?]. *Universe of Russia*, no. 4, pp. 62–101. (In Russ.).

Dabiev, D. F. (2015) Chelovecheskii kapital i indeks prestupnosti (na primere Tyvy) [The human capital and the index of crime: the case of Tuva]. *ECO*, no. 2 (488), pp. 176–183. (In Russ.).

Davydov, A. A. (1995) Indeks sotsial'nogo neblagopoluchiia [Index of social insecurity]. *Sotsiologicheskie issledovaniia*, no. 10, pp. 118–128. (In Russ.).

Kandrychyn, S. V. (2017) Smertnost' ot vneshnikh prichin i sotsiokul'turnaia differentsiatsiia rossiiskikh regionov [Mortality from external causes and socio-cultural differentiation of the Russian regions]. *Problems of Territory's Development*, no. 3 (89), pp. 78–91. (In Russ.).

Lamazhaa, C. K. (2009) Socialnaya arhaizatsia postsovetsoi Tuvy [Social archaization of post-Soviet Tuva]. *Znanie. Ponimanie. Umenie*, no. 2, pp. 124–129. (In Russ.).

Martynova, Iu. Iu. and Blinova, S. V. (2016) Analiz prestupnosti po regionam Rossiiskoi Federatsii [An analysis of crime across the regions of the Russian Federation]. *Prilozhenie matematiki v ekonomicheskikh i tekhnicheskikh issledovaniakh*, no. 1 (6), pp. 99–110. (In Russ.).

Osinskii, I. I. (2017) Demograficheskoe razvitie Buriatii [Demographic development of the Republic of Buryatia]. *Vestnik Instituta sotsiologii*, vol. 8, no. 4 (23), pp. 138–158. (In Russ.).

Pechkova, O. V. (1996) Chto pokazyvaet indeks sotsial'nogo neblagopoluchiia [What the index of social insecurity reveals]. *Sotsiologicheskie issledovaniia*, no. 1, pp. 155–156. (In Russ.).

Prilozhenie k sborniku Zdravookhranenie v Rossii 2017 (2018) [The annex to the collection Healthcare in Russia, 2017]. *Rosstat* [online] Available at: URL: http://www.gks.ru/free_doc/doc_2017/pril_zdravo.rar (access data: 25.12.2018). (In Russ.).

Regiony Rossii. Sotsial'no-ekonomicheskie pokazateli. 2018 [Regions of Russia: Social and economic indicators: a statistical compendium. 2018] (2018). Moscow, Rosstat. 1162 p. (In Russ.).

Sevek, V. K., Soian, Sh. Ch. and Sevek, R. M. (2016) Sotsial'noe samochuvstvie molodezhi Respubliki Tyva [Social well-being of youth in the Republic of Tuva]. *Sotsiologicheskie issledovaniia*, no. 9, pp. 141–144. (In Russ.).

Sotsial'no-ekonomicheskie indikatory bednosti v 2013–2017 gg. [Social and economic indicators of poverty, 2013–2017] (2018) / Federal'naia sluzhba gosudarstvennoi statistiki (Rosstat). Moscow, Rosstat. (In Russ.).

Soian, Sh. Ch. (2016) Sovremennaia demograficheskaiia situatsiia v Tuve [Contemporary demographic situation in Tuva]. In: *Geografiia Tuvy: obrazovanie i nauka [Geography of Tuva: education and science]*. Materials of a regional research conference devoted to 85th birthday of the first geographer of Tuva, K. O. Shaktarzhik / (27.10.2016, Kyzyl, Rossiia) / ed. by V. I. Lebedev. Kyzyl, TuvIKOPR SO RAN. 148 p. Pp. 101–104. (In Russ.).

Tikhomirova, T. M. and Sukiasian, A. G. (2018) Vliianie faktorov sotsial'nogo neblagopoluchiia na otsenku chelovecheskogo potentsiala v regionakh Rossii [Influence of social insecurity on assessments of human potential in the regions of Russia]. *Federalizm*, no. 2 (90), pp. 64–78. (In Russ.).

Submission date: 14.01.2019.



СОДЕРЖАНИЕ

СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ

<i>Стороженко А. А. (Россия)</i> Старообрядческие монастыри «енисейского меридиана» в XX веке: истоки, традиции и современное состояние	4
<i>Моллеров Н. М. (Россия)</i> Общины евангельских христиан-баптистов в Тувинской Народной Республике (1926–1932 гг.)	16
<i>Дутчак Е. Е. (Россия)</i> Сибирские старообрядческие скиты и их паства на рубеже 1920–1930-х гг.	29
<i>Данилко Е. С. (Россия)</i> «Смерть ближе рубашки»: похоронная обрядность старообрядцев-часовенных	44
<i>Рыговский Д. С. (Россия)</i> Енисейские и шорские староверы: сложная структура «простого» сообщества	60
<i>Быкова Е. В. (Россия), Пригарин А. А. (Украина)</i> Мир визуальных образов старообрядцев Тувы: от иконы и лубочной картинки до фотографии	75
<i>Костров А. В. (Россия), Моррис Т. Б. (США)</i> Визуально-текстовая агиография в настенных листах современных старообрядцев часовенного согласия	95
<i>Татаринцева М. П. (Россия)</i> Фольклор старообрядцев таежных деревень Верховья Енисея в репертуаре детского ансамбля «Октай»	108
<i>Сузукей В. Ю. (Россия)</i> Роль русских специалистов в становлении профессиональной музыки в Туве в XX веке	121
<i>Дамдынчап В. (Россия)</i> Русско-урянхайский суд в период протектората	133
<i>Доржу З. Ю. (Россия)</i> Межэтническое взаимодействие русских и тувинцев в советской и постсоветской России (на примере национально-смешанных семей)	144
<i>Прищепина Е. В., Тугужекова В. Н. (Россия)</i> Из истории развития усадебного комплекса хакасов в Хакасско-Минусинском крае в XIX–XX вв.	157

АСПЕКТЫ КУЛЬТУРЫ

<i>Санчай Ч. Х., Кухта М. С. (Россия)</i> Семантика структурных элементов тувинского танца ...	176
--	-----

НОМАДЫ АЗИАТСКОГО МАТЕРИКА

<i>Гунаев Е. А., Бадмаева Н. В., Кованова Е. С. (Россия)</i> Индикаторы социального неблагополучия населения: этнорегиональная специфика Калмыкии, Бурятии и Тувы	190
---	-----



CONTENTS

PAGES OF HISTORY

- Storozhenko A. A. (Russia)* Old Belief monasteries of the «Yenisei meridian» in the 20th century: origins, traditions and current state4
- Mollerov N. M. (Russia)* Evangelical Christian (Baptist) communities in the People’s Republic of Tuva (1926-1932)16
- Dutchak E. E. (Russia)* Siberian Old Believer Sketes and their Laymen between the 1920s and 1930s ..29
- Danilko E. S. (Russia)* «Death is closer than a shirt»: Funeral ceremonialism of Chasovennye (“Chapel-going”) Old Believers44
- Rygovskiy D. S. (Russia)* Old Believers of the Yenisei and Shoriya: An entangled structure of a “plain” Society60
- Bykova E. V. (Russia), Prigarin A. A. (Ukraine)* The world of visual images of the Tuva Old Believers: from icons and popular prints to photos75
- Kostrov A. V. (Russia), Morris T. B. (USA)* Visuality and Textuality in Hagiographic Posters of Old Believers of the Chasovennye (“chapel-going”) Denomination95
- Tatarintseva M. P. (Russia)* The folklore of the Old Believers from the taiga villages of the Upper Yenisei in the repertoire of children’s ensemble *Oktai*108
- Suzukey V. Yu. (Russia)* The role of Russian specialists in the establishment of professional music in 20th century Tuva121
- Damdynchap V. M. (Russia)* Russian-Uriankhai court at the time of Russian protectorate over Tuva133
- Dorzhu Z. Yu. (Russia)* Interethnic interaction of Russian and Tuvans in Soviet and Post-Soviet Tuva: the case of ethnically mixed families144
- Tuguzhekova V. N., Prischepa E. V. (Russia)* The influence of Russian traditions on the formation of Khakass farm housing in Khakass-Minusinsk region in 19th - 20th centuries157

ASPECTS OF CULTURE

- Sanchay Ch. Kh., Kukhta M. S. (Russia)* The semantics of the structural elements in Tuvan dance ...176

NOMADS OF THE ASIAN CONTINENT

- Gunaev E. A., Badmaeva N. V., Kovanova E. S. (Russia)* Social insecurity indicators: ethnoregional specifics in Kalmykia, Buryatia and Tuva190

НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ТУВЫ / THE NEW RESEARCH OF TUVA

Электронный научный журнал

Главный редактор *Ч. К. Ламажаа*.
Редактор переводов: *В. С. Макаров*.

№ 1, 2019

<https://nit.tuva.asia/nit/issue/view/41>

Для иллюстрации обложки использована фотография
Василия Балчий-оола (Россия).

Подписано к публикации 01.03.2019 г.

Объем - 25,5 п. л.

Эл. адрес: article@tuva.asia