

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



НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ТУВЫ

**№3
2021**

ISSN 2079-8482



НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ТУВЫ

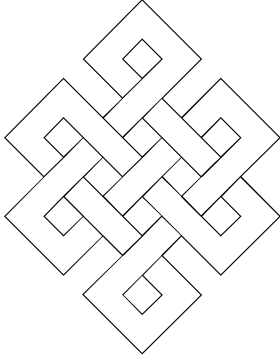
THE NEW RESEARCH OF TUVA

2021

№ 3



nit.tuva.asia



НОВЫЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ ТУВЫ

THE NEW RESEARCH
OF TUVA

2021

№ 3



ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Ламажаа Ч. К., Институт социологии ФНИСЦ РАН, Россия

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

СЕКЦИЯ ИСТОРИИ (ИСТОРИЯ, ЭТНОГРАФИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ)

Харитонова В. И., Институт этнологии и антропологии РАН, Россия
Ерекешева Л. Г., Казахский национальный университет им. Аль-Фараби, Казахстан
Донахо Б., Институт социальной антропологии Макса Планка, Германия
Монгуш М. В., Российский государственный архив Российской Федерации
Дацышен В. Г., Сибирский федеральный университет, Россия
Отрощенко 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., Институт социологии РАН, Россия
Попков Ю. В., Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, Россия
Балакина Г. Ф., Тувинский институт комплексного освоения природных ресурсов Сибирского отделения Российской академии наук
Кара-оол Ш. В., г. Кызыл, 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
Бахтикиреева У. М., Российский университет дружбы народов

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: Scopus, ESCI Web of Science Core Collection, ERIH PLUS, РИНЦ, КиберЛенинка, PKP Index, Google Scholar, DOAJ.
 Включен в Перечень ВАК Минобрнауки РФ.

Издатели:

Ламажаа Ч. К.
 117437, Россия, Москва, а/я 30,
 Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования
 «Российский университет дружбы народов» (РУДН)
 117198, Россия, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6.

EDITOR-IN-CHIEF

Chimiza K. Lamazhaa, Institute of Sociology, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology RAS, 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, Al-Farabi Kazakh National University, 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, Tuvian 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, Institute of Sociology, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology RAS, Russia
Yuri V. Popkov, Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences, Russian Federation
Galina F. Balakina, Tuvian Institute for Exploration of Natural Resources, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences, Russian Federation
Sholban V. Kara-ool, Kyzyl, 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
Uldanay M. Bakhtikireeva, Peoples' Friendship University of Russia

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 Scopus, ESCI Web of Science Core Collection; ERIH PLUS, RINTs, CiberLeninka, PKP Index, Google Scholar, DOAJ.

Publishers:

Lamazhaa Ch. K.
 Postal box 30, 117437, Moscow, Russian Federation,
 Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)
 6 Miklukho-Maklaya str.,
 117198 Moscow, Russian Federation.

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.





СОДЕРЖАНИЕ

СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ

<i>Самдан А. А., Мунге Б. В., Седип-оол М. М. (Россия)</i> Неизвестный вариант первой Конституции Тувинской Народной Республики	5
<i>Отроценко И. В. (Украина)</i> Политические системы Монгольской Народной Республики и Тувинской Народной Республики в 1930–1940-е гг.: изменения средоточия власти	15
<i>Кузьмин Ю. В., Василенко В. А. (Россия)</i> «Монгольский», «урянской», «баргинский» вопросы в трудах российского востоковеда Евгения Александровича Белова	34

РЕЛИГИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

<i>Стороженко А. А. (Россия)</i> «Аршин впереди, а штык позади»: особенности складывания этнокультурного ландшафта Тувы в XIX — начале XX в.	49
<i>Данилко Е. С. (Россия)</i> Тувинские старообрядцы на страницах советской периодики	61
<i>Любимова Г. В., Стороженко А. А. (Россия)</i> Траектория жизненного пути в этнокультурном ландшафте енисейских старообрядцев (материалы к биографии К. И. Юрковой)	75
<i>Татаринцева М. П. (Россия)</i> Между верой и неверием: заметки о рукописи Е. Д. Паздерина «Воспоминания»	90
<i>Дутчак Е. Е. (Россия)</i> Скитская экономика в культурном ландшафте таежной Сибири: дар, милостыня, товар	99
<i>Рыговский Д. С. (Эстония)</i> Экзотизация как познание: усинские старообрядцы и оптики дореволюционных этнографических описаний религиозных сообществ	111
<i>Kostrov A. V., Elokhina Yu. V. (Russia)</i> Religious and cultural space of Chasovennye Old Believers in illustrations to their new-printed books	128

ТУВА ВЧЕРА, СЕГОДНЯ, ЗАВТРА

<i>Харунова М. М.-Б., Харунов Р. Ш. (Россия)</i> Особенности формирования городского расселения в Туве в советский период	137
<i>Бацевич В. А., Машина Д. А., Красильникова В. А., Ясина О. В., Пермьякова Е. Ю. (Россия)</i> Изменения антропологических характеристик молодежи Тувы в связи с влиянием социально-экономических факторов	148
<i>Мирзаева С. В. (Россия)</i> Тувинская рукопись «Сутры о восьми светоносных» как книжный талисман ..	164

ДИАЛОГ КУЛЬТУР

<i>Ламажаа Ч. К. (Россия)</i> Тува как лимитрофная зона: язык, религия и идентификация тувинцев	178
<i>Валентинова О. И., Никитин О. В. (Россия)</i> Метакультурные константы и связи старообрядцев Тувы (на материале путевых записей археографической экспедиции Н. Н. Покровского 1967 г.)	195
<i>Пригарин А. А. (Украина)</i> Глокализация в старообрядческой среде: модели и субъекты современной модернизации традиционалистских общностей Тувы и Буджака	210
<i>Иванов Е. Е. (Беларусь), Ломакина О. В. (Россия), Нелюбова Н. Ю. (Россия)</i> Семантический анализ тувинских пословиц: модели, образы, понятия (на европейском паремнологическом фоне)	232
<i>Содномпилова М. М. (Россия)</i> Душевные недуги в традиционной культуре тюрко-монгольских народов Внутренней Азии: восприятие, причины, исцеление	249



CONTENTS

PAGES OF HISTORY

Samdan A. A., Munge B. V., Sedip-ool M. M. (Russia) An unknown version of the first Constitution of Tuvan People's Republic5

Otroshchenko I. V. (Ukraine) Political systems of Mongolian People's Republic and Tuvan People's Republic in 1930s and 1940s: changes in the focus of power15

Kuzmin Yu. V., Vasilenko V. A. (Russia) «Mongolian», «Uriankhai» and «Barga» issues in the works of the Russian Orientalist Evgeny Aleksandrovich Belov34

RELIGION AND MODERNITY

Storozhenko A. A. (Russia) «The arshin first, the bayonet follows»: the transformation of ethnocultural landscape in 19th and early 20th century Tuva49

Danilko E. S. (Russia) Tuvan Old Believers on the pages of the Soviet periodicals61

Lyubimova G. V., Storozhenko A. A. (Russia) Trajectories of a life journey in ethnocultural landscape of the Yenisei Old Believers: notes to the biography of K. I. Yurkova75

Tatarintseva M. P. (Russia) Between faith and unbelief: Notes on E. D. Pazderin's manuscript "Memoirs" ...90

Dutchak E. E. (Russia) Old Believer Skete economy in the cultural landscape of Taiga Siberia: *gift, alms, commodity*99

Rygovskii D. S. (Estonia) Othering as Perception: Old Believers of Us and Perspectives of Pre-Revolutionary Ethnographic Descriptions of Religious Communities111

Kostrov A. V., Elohina Yu. V. (Russia) Religious and cultural space of Chasovennye Old Believers in illustrations to their new-printed books128

TUVA YESTERDAY, TODAY, TOMORROW

Kharunova M. M.-B., Kharunov R. Sh. (Russia) Features of urban settlement in Tuva in the Soviet period137

Batsevich V. A., Mashina D. A., Krasil'nikova V. A., Yasina O. V., Permiakova, E. Yu. (Russia) Changes in adaptive anthropological characteristics in Tuvan youth due to socio-economic factors148

Mirzaeva S. V. (Russia) A Tuvan manuscript of the *Sutra of Eight Luminous* as a Booklore Talisman164

DIALOGUE OF CULTURES

Lamazhaa Ch. K. (Russia) Tuva as a limitrophe zone: language, religion and people's identity178

Valentinova O. I., Nikitin O. V. (Russia) Metacultural constants and the connections of the Old Believers of Tuva (from the travel records of the 1967 Archeographic expedition led by N.N. Pokrovsky)195

Prigarin A. A. (Ukraine) Glocalization among Old Believers: models and subjects in contemporary modernization of traditionalist communities in Tuva and Budjak210

Ivanov E. E. (Belarus), Lomakina O. V. (Russia), Nelyubova N. Yu. (Russia) Semantic analysis of Tuvan proverbs: models, imagery, concepts (against the European paremiological background).....232

Sodnompilova M. M. (Russia) Mental disorders in the traditional culture of the Turkic-Mongolian peoples of Inner Asia: perception, causes, healing249



DOI: 10.25178/nit.2021.3.1

СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ

Статья

Неизвестный вариант первой Конституции Тувинской Народной Республики

Аяна А. Самдан

*Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва, Российская Федерация,
Белекмаа В. Мунге, Марионелла М. Седип-оол
Национальный архив Республики Тыва, Российская Федерация*



В статье вводится в научный оборот переведенный на русский язык текст старомонгольской рукописи «Постановление съезда семи хошунов Танну-[Тувы]». Она датируется 1921 г. Была найдена в 2021 г. в Национальном архиве Республики Тыва среди малоизученных документов.

Авторы полагают, что данный архивный документ является проектом первой Конституции (Основного закона) Тувинской Народной Республики, подготовленным группой тувинских участников Всетувинского учредительного хурала, которую возглавлял Буян-Бадыргы.

Даны характеристики архивного документа, предыстория его находки и полный текст в переводе.

Ключевые слова: конституция; Тува; история Тувы; Тувинская Народная Республика; хурал; Буян-Бадыргы



Для цитирования:

Самдан А. А., Мунге Б. В., Седип-оол М. М. Неизвестный вариант первой Конституции Тувинской Народной Республики // Новые исследования Тувы. 2021, № 3. С. 5-14. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.1>



Самдан Аяна Анай-ооловна — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник группы истории Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва. Адрес: 667000, Россия, г. Кызыл, ул. Кочетова, д. 4. Тел.: +7 (39422) 2-39-36. Эл. адрес: samayana@mail.ru

Мунге Белекмаа Владимировна — директор Национального архива Республики Тыва. Адрес: 667010, Россия, г. Кызыл, ул. Кечил-оола, д. 91. Тел.: +7 (394-22) 5-63-15. Эл. адрес: mungeb@me.com

Седип-оол Марионелла Марий-ооловна — начальник отдела государственного учета и обеспечения сохранности архивных документов Национального архива Республики Тыва. Адрес: 667010, Россия, г. Кызыл, ул. Кечил-оола, д. 91. Тел.: +7 (394-22) 5-64-39. Эл. адрес: msedipool@mail.ru



SAMDAN, Ayana Anai-oolovna, Candidate of History, Leading Research Fellow, Group of History, Tuvan Institute for the Humanities and Applied Socioeconomic Research under the Government of the Republic of Tuva. Postal address: 4 Kochetov St., 667000 Kyzyl, Russian Federation. Tel.: +7 (39422) 2-39-36. Email: samayana@mail.ru **ORCID ID: 0000-0002-7785-7497**

MUNGE, Belekmaa Vladimirovna, Director, National Archives of the Republic of Tuva. Postal address: 91 Kechil-ool St., 667010 Kyzyl, Russian Federation. Tel.: +7 (394-22) 5-63-15. E-mail: mungeb@me.com **ORCID ID: 0000-0002-4432-4395**

SEDIP-OOL, Marionella Marij-oolovna, Head, Department of Management and Preservation of Archival Documents, National Archives of the Republic of Tuva. Postal address: 91 Kechil-ool St., 667003 Kyzyl, Russian Federation. Tel.: +7 (394-22) 5-64-39. E-mail: msedipool@mail.ru **ORCID ID: 0000-0002-2532-6571**



PAGES OF HISTORY

Article

An unknown version of the first Constitution of Tuvan People's Republic

Ayana A. Samdan*Tuvan Institute for the Humanities and Applied Socioeconomic Research
under the Government of the Republic of Tuva, Russian Federation,***Belekmaa V. Munge, Marionella M. Sedip-ool***National Archives of the Republic of Tuva, Russian Federation*

The article introduces a translation of a previously unknown manuscript in Old Mongolian titled "The resolution of the assembly of the seven khoshuuns of Tannu-Tuva". Dated 1921, it was found a century later – in 2021 – among the little-studied materials at the National Archives of the Republic of Tuva.

The authors argue that this archival document is the draft version of the first Constitution of the Tuvan People's Republic prepared by a group of Tuvan delegates of the All-Tuvan Constitutional Khural, led by Buyan Badyrgy.

The article provides a description of the document, the history of its discovery and its full text (in translation).

Keywords: constitution; Tuva; history of Tuva; Tuvan People's Republic; khural; Buyan-Badyrgy

**For citation:**

Samdan A. A., Munge B. V. and Sedip-ool M. M. Neizvestnyi variant pervoi Konstitutsii Tuvinskoi Narodnoi Respubliki [An unknown version of the first Constitution of Tuvan People's Republic]. *New Research of Tuva*, 2021, no. 3, pp. 5-14. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.1>

Введение

В 2021 г. Республика Тыва отмечает две важные даты: 100 лет со дня образования Тувинской Народной Республики (ТНР) и 100-летний юбилей первой Конституции, принятой 15 августа на Всетувинском учредительном хурале в местечке Суг-Бажы. Многие события тех времен получили свое отражение в монографических исследованиях, научных публикациях и документальных сборниках трудов, но и в настоящее время вопрос по Конституции Тувы остается актуальным.

Сегодня имеется целый ряд публикаций, касающихся истории разработки и принятия первой Конституции ТНР, протокола Всетувинского учредительного хурала (август 1921 г.), которые отражены в работах историков-тувиноведов и юристов (Аранчын, 1982; Дубровский, 1958; Сат, 2000; Ондар, 2002, 2009; Моллеров, 2019, 2020).

Впервые сборник конституций периода ТНР вышел в третьем выпуске в трудах Научно-исследовательской ассоциации по изучению национальных и колониальных проблем в 1934 г. в Москве¹. Автором составителем стал Б. Аюшин. Сборник в настоящее время хранится в научно-справочной библиотеке Национального архива Республики Тыва (НА РТ) и содержит тексты Конституций Тувы на

¹ Государственный строй Тувинской Народной Республики (Сборник материалов и документов) / сост. Б. Аюшин / Научно-исследовательская ассоциация по изучению национальных и колониальных проблем. Серия учебных пособий. Вып III. М.: б. и. 55 с.



русском языке 1921, 1924, 1926, 1930 гг., общее положение о министерствах ТНР, положения о хошунных, сумонных хуралах и управлений, положение об арбанах ТНР.

Позднее сборник конституций Тувы был опубликован отдельной брошюрой в работе В. А. Дубровского (*Создание суверенного ...*, 1991; *Конституции Тувы*, 1999), а также в архивных сборниках, изданных Государственным (ныне — Национальным) архивом Республики (*Создание суверенного ...*, 1991; *Конституции Тувы ...*, 1999; *История Тувинской ...*, 2011: 7–17).

В научных работах исследуется русский вариант Конституции ТНР 1921 г., вместе с тем в протоколе Всетувинского учредительного хурала (НА РТ, ф. 93, оп. 1, д. 2, лл. 1–15) имеется заявление Буян-Бадьргы «мы, хемчикские хошуны, еще дома выработали свою Конституцию...». Эта фраза вызывает вопрос: *значит есть другой проект — первая Конституция на старомонгольской письменности?*

В свое время В. А. Дубровский, по нашему мнению, являясь директором архива (1949–1962 гг.), при подготовке своих публикаций (*Маадыр*, 2020: 35–36), предпринимал попытки поиска всех вариантов Конституции (*Конституции Тувы ...*, 1999: 24). Возможно, причиной отсутствия исторического документа стало несовершенное управление делопроизводством, утрата или уничтожение архивных документов.

Но история поиска подлинника первой Конституции на старомонгольской письменности продолжилась в 2019 г., когда по инициативе д-ра филол. н. К. А. Бичелдея, директора Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва, была запланирована совместная рабочая командировка с одним из соавторов данной статьи Б. В. Мунге, директором Национального архива РТ, в Национальный архив Монголии. Мы предполагали, что интересующий нас документ может быть там. К сожалению, попытка не увенчалась успехом — поездка не состоялась, а с наступлением пандемии и вовсе отложилась.

Несмотря на это, поиски варианта Конституции 1921 г. и в самом НА РТ продолжались. По заданию руководства архива, в процессе работы с монгольскими рукописями начальник отдела государственного учета НА РТ М. М. Седип-оол обнаружила неизвестный ранее рукописный текст на старомонгольской письменности, без перевода под названием «Постановление съезда семи хошунов Танну-[Тувy]» (НА РТ, ф. 115, оп., 1, д. 249, лл. 14–20), который впоследствии перевела к. и. н. А. А. Самдан.

Авторы статьи полагают, что найденная рукопись была составлена во время или после Всетувинского учредительного хурала тувинскими участниками во главе с М. Буян-Бадьргы.

Характеристики документа

Подлинная рукопись под названием «Постановление съезда семи хошунов Танну-[Тувy]» (НА РТ, ф. 115, оп. 1, ед. хр. 249, лл. 14–20) датируется 1921 г.

Документ состоит из введения и 38 статей Конституции (Основного закона) Танну-Тува, без подписи.

Рукопись написана на китайской тонкой бумаге. Состояние рукописи удовлетворительное, имеющиеся дефекты без утраты текста: осыпание и незначительные разрывы краев листов, потемнение бумаги от естественного процесса старения документа.

Текст рукописи написан на старомонгольской письменности классическим монгольским письмом (*монгол бичиг*), выполнен каламом и черной тушью. Рукопись имеет книжный формат, из сформированной и сложенной вдвое бумаги, общий объем — 7 листов. Пагинация отсутствует. Количество строк по листам 16–17 строк. Листы между собой закреплены (прошиты) такой же тонкой бумагой в несколько слоев. В тексте имеются разные пометки, подчеркивания синими чернилами. На 3 стр. имеется приписка синими чернилами «орус — 13, моол — 4, тыва — 53, толээ — 70» (русских — 13, монгол — 4, тувинцев — 53, всего представителей — 70), написанная скорее всего переводчиком, которой вел подсчет представителей совещания по национальной принадлежности.

На титульном листе в центре дано название рукописи, в верхней части листа синими чернилами имеются пометки «Инвен № 28» и «5/166», а также роспись зеленым карандашом на латинизированном алфавите (латинизированном на новотюркской основе) «Oссuldurган» (*очулдурган*, т. е. «переведен»).

Рукопись хранится в составе архивных документов 115 фонда «Управления амбын-нойона Танну-Урянхая» (НА РТ, ф. 115; 339 ед. хр., 1715–1933 гг.), который был сформирован в 1956 г. из объединенных фондов ф-26 «Правитель Урянхайского края князь кунь-найон» и ф-27 «Управляющий Да хошуном (Кемчикским) Урянхайского края (1896–1917 гг.)» (НА РТ, дело фонда 115, л. 19).



Документ находится в деле 249 под названием «Первый Всетувинский учредительный революционный съезд — шуулган 7 хошунов Танну-Тувы с представителями Советской России и Монголии в местечке Суг-Бажы (протокол, постановления)».

В результате поисков в фонде 246 «Архивного агентства Республики Тыва» (НА РТ, ф. 246; 742 ед. хр., 1944–2015 гг.), была найдена инвентаризационная ведомость (с. 27–32) приема-сдаточного акта со 2 по 4 ноября 1945 г., согласно которой данная рукопись числилась под номером 28 «Тываның 7 кожууну-нуң чөвүлел хуралы» (Постановление съезда 7 хошуунов Тувы. — перевод Б. В.), 1921 г., что соответствует пометке на первом листе рукописи.



Рис. 1. Картина «Всетувинский хурал» заслуженного художника Тувинской АССР Г. Суздальцева, 1981 г. Хранится в Историко-мемориальном филиале Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва в с. Кочетово Тандинского района.

Fig. 1. Fragment of the painting "All-Tuvan Khural" by honored artist of Tuvan ASSR G. Suzdaltsev, 1981. The Aldan Maadyr National Museum of Tuva, Historical and Memorial Office in Kochetovo, Tandy Kozhuun.

Цифровые образы документа

В настоящее время в Национальном архиве Республики Тыва хранится 1441 фонд, 277 802 ед. хр., из них 6 256 ед. хр. отнесены к разряду особо ценных документов¹.

В том числе НА РТ обладает уникальным рукописным фондом старомонгольских документов, которая насчитывает 2512 ед. хр. При этом перевод осуществлен только 352 документов, т. е. 14% всего объема. Учитывая это, можно предположить и последующие открытия содержаний документов архива.

В НА РТ хранятся следующие Конституции Тувы:

1. «Конституция Республики Танну-Тува Улус, принятая 15 августа 1921 г. на I Великом Хурале ТНР», машинописный текст, на русском языке (НА РТ, ф. П-1, оп. 1, д. 26, л. 1–2, д. 28, л. 1–2; ф. 93, оп. 1, д. 3, л. 1–2),

2. Конституция Тувинской Народной Республики, принятая в октябре 1924 года, машинописный текст, на русском языке (НА РТ, ф. П-1, оп. 1, д. 88, л. 1–2) на старомонг. письм. (НА РТ, ф. 144, оп. 2, д. 30, л. 1–3),

¹ Согласно п. 5. ст. 3 Федерального закона от 22.10.2004 г. № 125 «Об архивном деле в Российской Федерации» особо ценный документ — документ Архивного фонда Российской Федерации, который имеет непреходящую культурно-историческую и научную ценность, особую важность для общества и государства и в отношении которого установлен особый режим учета, хранения и использования.



3. Проект Конституции 1923 г. на старомонгольской письменности (НА РТ, ф. 144, оп. 1, д. 3, л. 13–17),
4. Конституция (Основной закон) ТНР, принятая IV Великим Хуралданом ТНР 24 ноября 1926 г., машинописный текст, на русском языке (НА РТ, ф. П-1, оп. 1, д. 268, л. 1–7; ф. 144, оп. 1, д. 26, л. 1–17 (старомонг. письм); «Конституция Тувинской Народной республики /ТНР/ /Основной закон/, утвержденная на заседании IV Великого Хуралдана ТНР от 24 ноября 1926 года», машинописный текст, на русском языке (НА РТ, ф. П-1, оп. 1, д. 269, л. 1–7),
5. «Постановление VII Великого Хуралдана ТНР об Утверждении Основного закона /Конституции/ ТНР, Основной закон/ Конституция/ТНР. 1930 г.», машинописный текст, на русском языке (НА РТ, ф. П-1, оп. 1, д. 874, л. 1–18, д. 875, л. 1–16 (брошюра), ф. 92, оп. 1, д. 47, л. 1–8 (машиноп. тув. лат.)),
6. «Конституция (Основной закон) Тувинской Народной Республики», принята XI (X) Великим Хуралом ТНР 25 июня 1941 г.¹ (НА РТ, ф. 93, оп. 1, д. 223, л. 1–19; ф. П-1, оп. 1, д. 2631, л. 1–16 (машинопис. тув. лат.); д. 2632, л. 1–12 (на русс. яз.); д. 2633, л. 1–27 (брошюра на машин. тув. лат.)),
7. «Конституция (Основной закон) Тувинской Автономной Советской Социалистической Республики» 1978 г. (НА РТ, ф. 285, оп. 1, д. 585, лл. 5–53, д. 593, лл. 129–172).

Последующие тексты конституций были опубликованы в различных изданиях, которые хранятся в научно-справочной библиотеке НА РТ:

- 1) «Конституция (Основной закон) Республики Тыва», 1993 г.²,
- 2) «Конституция Республики Тыва», 2001 г.³

К этому списку теперь добавится и найденный документ, свидетельствующий о том, как серьезно готовились к принятию самого первого основного закона государства сами тувинцы.

Тувинский вариант первого Основного закона ТНР

Приводим полный текст найденного документа, переведенный А. А. Самдан.

«Постановления съезда семи хошунов Танну-[Туву]

От Советской России представитель Сибревкома Иннокентий Сафьянов, председатель русских [жителей, проживающих] в Туве Стрелков, заместитель Сухорослов, военный комиссар Чугунов, командир военных, дислоцированных в Туве Кочетов, чиновник министерства Квитный, дипломатический чиновник Медведев, чиновники министерства Сафьянов, Терентьев, заведующий русским [населением] северной частью Танну-Ола Сафьянов, заведующие русским [населением] южной частью Хема Макаров, Сафьянов, заведующий русским [населением] западной частью Могоя — Власов, заведующий русским [населением] Тоджи — Сухомилинов, заведующий делами русских Старков, представитель от русского народа — Сафьянова.

От Монгольского Народного Правительства старший чиновник (в тексте — *түшмэл*. — А. С.) Чагдуржав, чиновники — Цэвэнжав, Боровиков, Мартинелли.

От Танну-[Туву] Хемчик-гольского 17 сумонов, хошунов: бээзи⁴ Чымба из Куулар сумона, дэмчи⁵ Седенжав, дузалакчы Ананды из Хертек-Соян сумона, правитель Соном-Байыр из Кыргыз сумона, мээрен⁶ Сагаачы, чайзан⁷ Балган, правитель Сонам из Адыг-Тулуш сумона, чалан⁸ Басан, дагалт⁹ Сүрүнмей, правитель Борбак-оол из Тумат сумона, чайзан Байыр из Долаан сумона, дэмчи Хеликей, чайзан Саая из сумона Улуг-Тулуш, чалан Тыкыр, мээрен Езуту из Салчак сумона, чангы¹ Дондук из Кужугет сумона, правитель Серен-Дондук из Донгак сумона, мээрен Дондук из Чааты-Донгак, чалан Түмендей, чайзан Балчыр из Сат сумона.

¹ Сборник законов ТНР. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1944. С. 15–27.

² Конституция (Основной закон) Республики Тыва. 1993 г. Кызыл: Издательство Верховного Совета Республики Тыва, 1993. 60 с.

³ Конституция (Основной закон) Республики Тыва 2001 г. Кызыл: Типография Госкомитета по печати Республики Тыва, 2001. 67 с.

⁴ Бээзи (монг. *бэйс*) — князь четвертой степени.

⁵ Дэмчи — сборщик податей, надзиратель, помощник монастырского казначея, староста, начальник.

⁶ Мээрен — командир соединения.

⁷ Чайзан (маньч.) — управитель отока, глава рода.

⁸ Чалан (монг. *залан*) — командир полка.

⁹ Дагалт (монг.) — свита, слуга.

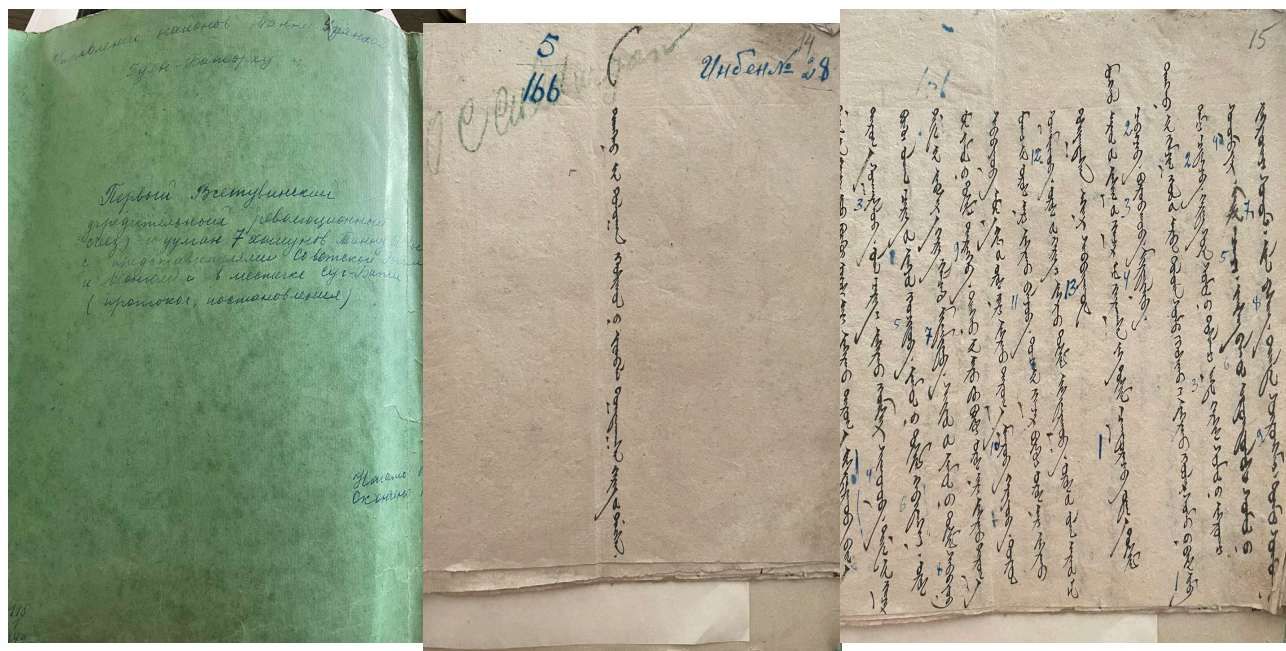


Рис. 2–4. Обложка папки с документом из фондов Национального архива Республики Тыва, его титульный лист и одна из страниц.

Fig. 2–4. The cover of a document preserved at the National Archives of the Republic of Tuva, its title page and one of the pages of the text.

От Хемчик-гольского 10 сумонов: эрдэнэ-бээзи Буян-Бадыргы из Монгуш сумона, правитель Бадыргы, правитель Нармандагы из Ондар сумона, чангы Кичээ, правитель Назыты из Улуг-Ооржак сумона, чангы Баян из Биче-Ооржак сумона, хунду² Баясгалан из Саая сумона.

От Салчак хошуна: правитель Кунгаа из Салчак сумона, чангы Даваа, чалан Бүрбү, мээрен Чамзы из Кыргыс сумона, Довчид, мээрен Чанзан из Байкара сумона, хунду Чанзан, чалан Сүрен из Нуур сумона.

От Тоджинского хошуна: мээрен Лувсан из главного сумона, гэвгүй³ Дуганчы из Ак-Чооду сумона.

От Оюннар хошуна: бээзи Ажыкай, да-лама Балдар, дузалакчы Дарма-Базар, правитель Демир, Сундуй, чалан-чангы Мөнге, мээрен Со-хөө Аракай, чангы Данзын, хунду Чапсырай, гэлун Чыргалан, дарга Онмид.

От Маады хошуна: правитель Лопсан-Осур, чайзан Сайн-Белек, хунду Соксур-Барам из Чооду сумона, правитель Шалык сумона Чалзырай, чангы Раши⁴.

В 1921 году седьмой месяц 2-го дня

Год беловойтой курицы седьмого месяца начиная со 2 дня и до 14 дня этого же месяца на Всеобщем съезде постановили.

1. На местах отменяется старая реакционная власть, и сообщаем народу об установлении самостоятельного государства, а также требуем не противодействовать [этому].

2. Танну-Тува не входит ни в одно государство, образует единое независимое государство (в тексте чуулган — сейм. — А. С.), самостоятельный во внутренних делах, но в международных сношениях выступает под покровительством Советской России.

3. Принятые всеобщим решением постановления подлежат исполнению одинаково всеми.

¹ Чангы (монг. занги) — командир эскадрона, правитель сумона, уртона.

² Хунду — помощник правителя сумона.

³ Гэвгүй (тиб.) — блюститель порядка во время богослужения в монастыре.

⁴ Данный раздел с небольшими изменениями совпадает с вводной частью протокола Всетувинского учредительного хурала, в котором была принята Конституция Танну-Тува Улус (13–16 августа 1921 г.).



4. С этого момента необходимо заботиться о просвещении [народа]¹.
5. Тувинцам [предоставляется право] исповедовать [любую] религию по своему усмотрению. Монахи, постоянно живущие в монастырях, и художники ламы сохраняют свой прежний статус².
6. Начать подготовку [строительства учреждений] здравоохранения³.
7. Начать подготовку создания государственного бюджета.
8. Отменяется применение пыток по отношению к преступным личностям. В качестве наказания применяется заключение в тюрьму, а также в соответствии с наказанием конфискация имущества с виновного в пользу казны.
9. С этого момента русские и тувинцы совместными усилиями изгоняют белых русских и других иностранных захватчиков.
10. Съезд Тувы собирается один раз в год и принимает решения по всем вопросам.
11. На съезд делегируются от каждого сумона один депутат (в тексте *түшмэл*. — А. С.) и от бага, сумона — по два депутата.
12. Создать Совет (в тексте *чуулган* — съезд, сейм — А. С.)⁴ Танну-Урянхая в центральной части страны, от каждого хошуна делегируется один представитель (в тексте *түшмэл*. — А. С.). Между сессиями Совета [по очереди один из членов Совета] принимает решения по всем возникающим вопросам.
13. По любым сложным внутренним вопросам Совет самостоятельно принимает решение. В случае переговоров с иностранным государством, то также принимает совместное решение.
14. Если принятое решение не будет исполнено (букв. 'переведено, передано'. — А. С.), то этого чиновника следует наказать.
15. Члены Всеобщего Совета для обсуждения накопившихся дел собираются один раз в квартал. В случае необходимости может быть объявлен внеочередной Совет.
16. [Во время сессии] Совета необходимо вызвать для работы писаря, курьера и бошго⁵.
17. По-старому организовать очередную службу хошунов с дежурством чиновника и писаря из 3 человек, которые принимают решения по внутренним вопросам и заседают два раза в год.
18. Каждый сумон управляется [Советом] из трех человек.
19. 3 лица очередной службы от каждого хошуна вызывают из своего хошуна должностных лиц и аратов, необходимых для ведения административных дел.
20. Все должностные лица утверждаются только на Съезде, никак в другом месте.
21. Если возникнет вопрос о несении службы от сумона, то его должен решить Совет из трех чиновников.
22. Сумонные чиновники подчиняются хошунным чиновникам. Хошунные должностные лица подчиняются Совету. Ни одно должностное лицо не должно уклониться от данной установленной нормы.
23. Внутрихошунными делами заведует хошунный чиновник. Внутрисумонными — сумонный чиновник. Дела, не подчиняющиеся хошунным и сумонным чиновникам, решает Совет.

¹ Правительство молодой республики взял курс на создание светского образования в Туве. В старой Туве буддийские монастыри были единственными очагами просвещения.

² Здесь имеется в виду освобождение от уплаты повинностей. В принятом варианте Основного закона 1921 г. эта статья содержала более обширное определение. «Духовенство и сословие ховраков, занимающиеся хлебопашеством и скотоводством, несут одинаково все общественные повинности и потому могут наравне с другими гражданами занимать общественные должности. Духовенство, не занимающееся хозяйством, а живущее на средства, получаемые от богослужения, не пользуется правом вмешательства в гражданские дела и не несет никаких повинностей» (*Создание суверенного ...*, 1991: 78).

³ В начале XX в. в Туве практически отсутствовали европейские учреждения здравоохранения. Здесь была распространена тибетская медицина, а также обращались к шаманам, которые изгоняли «духов».

⁴ В другом месте дан как Всеобщий Совет (см. здесь ст. 15, 23).

⁵ Бошго (монг., тув.: *бошка*) — низший чиновник.



23¹. Во Всеобщий Совет Танну-Тувы делегируется один представитель из семи хошунов. Из них избирается председатель Совета, который руководит делами республики (в тексте *аймака*. — А. С.).

24. Также из девяти хошунов Танну-[Тувы] Хасутский хошун находится в отдаленности, а два сумона Шалык и Сартуул слишком малочисленны, поэтому из этих двух сумонов образовать один хошун, всего в Танну-[Туве] образовать семь хошунов.

25. Постановили, что назначенные должностные лица Совета должны собраться со всеми необходимыми вещами первого числа 9 месяца и обосноваться в населенном пункте около местечки Хем-Белдир.

26. На территории Тувы проживают 10300 русского населения в 38 поселках в дружественной обстановке с местным населением. Их считать автономной² во внутренних делах и [управлении]. Живут по своим законам, но русско-тувинские взаимоотношения решают совместно сайд³ Советской России и председатель Совета Тувы.

27. Постановили, что помимо проживающих на территории Тувы в 38 поселках русских запрещается новое заселение.

28. На территории Танну-Тувы запрещается иностранным государствам добывать месторождения золота, серебра, железа, соли и др. Если же будут добывать советские граждане, то добыча возможно только с разрешения местных руководителей, при этом не причинять урон пастбищам, местному населению и после взыскания установленного сбора. Запрещается добывать сверх установленной нормы. Также проживающим на территории Тувы русским разрешается охотиться, рыбачить только в пределах своих нужд. Запрещается охотиться сверх количества с целью личного обогащения и продажи. Постановили, что разрешается охотиться на территории Тувы и России.

29. Постановили выселить русских, проживающих на территории Танну-Тувы, связанных с белыми русскими.

30. Постановили аннулировать все иски по ранее возникшим преступным делам между русскими и тувинцами. Но возвращению подлежат предоставленные тувинцами 20 числа шестого месяца этого года лошади, провизии, седла, уздечки, веревки и др., взятые русскими военными. В случае уничтожения — решено взыскать с последних. В дальнейшем, в случае возникновения подобных недоразумений между русскими и тувинцами, необходимо сообщить в советские учреждения и принимать совместные решения.

31. Советская торговля организуется в восьми местах: Хем-Белдир, Туран, Тоора-Хем, Сарыг-Сеп, Самагалтай, Шагаан-Арыг, Чанагаш, Чыдыг-Кара-Суг. Для охраны товаров выделяется небольшой военный отряд, а необходимый фураж можно будет заготовить вблизи этой местности. Запрещается заселение новых русских торговцев, а проживающим в [Туве] русским — нельзя их брать на поселение.

Также запрещается торговцам заниматься хлебопашеством.

Также русско-тувинская торговля должна быть основана на взаимозачете. Если продадут в долг неимущему человеку, то [иск] не будет рассмотрен. Также если тувинец будет продавать скот советскому торговому учреждению, то оплату производить советскими новыми целковыми⁴ монетами. Когда в торговую лавку привезут товар, то согласно договоренностей, следует сдать эти денежные средства и обменять на товар. Постановили, что в случае возникновения конфликтных ситуаций нельзя заставить человека вернуть деньги.

Должностные лица местных сумонов договорившись о времени и месте [оплаты] могут взять [товар] в долг и в срок произвести оплату пушниной. Также в случае, если стоимость товара иностранного торговца равноценно с ценой товара советского торгового учреждения, то пушнину следует сдать в советское торговое учреждение. Если окажется, что цена дороже, то разрешается покупать более дешевый товар.

¹ В тексте нумерация повторяется.

² Вопрос взаимоотношения тувинцев и русских стоял отдельным вопросом в повестке дня Всетувинского учредительного хурала. После обсуждения съезд постановил: «Находящееся на территории Танну-Тува русское население в количестве 10300 человек считается русской Советской автономной колонией, живущей по Конституции Советской России и ей непосредственно подчиненной» (*Создание суверенного ...*, 1991: 82).

³ Сайд (монг.) — министр, сановник.

⁴ Целковый — денежная единица Российской империи, серебряная монета достоинством в один рубль.



32. Если тувинец совершит [какой-либо] проступок, то русским запрещается, как прежние времена, избивать его и заключать в тюрьму. Постановили, что следует их доставлять в местное управление. Соответственно, подобным образом следует поступать и по отношению к русским. Также постановили, что без письменного разрешения от председателя Совета запрещается предоставлять русским ур-тонных лошадей.

33. Поскольку было решено, что с проживающим на территории Танну-Тувы в 38 поселках русским населением жить в дружбе, то договорились о том, что русские Правительству Танну-Тувы ежегодно выделяют муку, сено и дрова. Поскольку в этом году урожай пшеницы вырос в недостаточном количестве, то выделяют муки — 900 пудов, сена — 300 кубов, дров — 24 сажени [с условием] возврата на следующий год.

34. Русские должны оградить сельскохозяйственные угодья с тем, чтобы скот не уничтожил урожай. Постановили, что также тувинцы позаботятся не пускать скот на посеянные площади.

35. Постановили, что тех аратов, которые постоянно и многократно допускают рецидивное преступление, не перевоспитываются, следует наказывать очень строго. Также постановили вызвать всех, допустивших рецидив и [по решению] председателя Совета заключить их в тюрьму на срок 1–2 года¹.

36. Раньше тувинцы свои земли для сенокоса продавали русским. С этого момента запрещаются подобные действия. Если, как и раньше, будут продавать или сдавать [в аренду], то постановили отдать правосудию.

37. Раньше между русскими и тувинцами постоянно возникали недоразумения по поводу по-травли сельскохозяйственных угодий, что служило поводом самоуправно отнимать скот и избивать людей. Сейчас полностью запрещаются подобные действия, в последующем, если скот проникнет в сельскохозяйственные угодья, то его огородить и передать хозяину. Затем сообщить русским и тувинским должностным лицам, которые, осмотрев место, должны принять совместное решение.

38. Постановили оставить [иностранцев], проживающих на территории Тувы.

Заключение

Таким образом, вводя в научный оборот текст найденного нами документа — варианта первой Конституции Тувинской Народной Республики 1921 г. на старомонгольской письменности, подготовленный группой активистов во главе с Буян-Бадьргы, мы надеемся активизировать исторические исследования этого периода истории Тувы. Мы полагаем, что открываются дополнительные возможности для более глубокого исследования истории ТНР, раскрываются новые детали картины событий 14–16 августа 1921 г.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аранчын, Ю. Л. (1982) Исторический путь тувинского народа к социализму. Новосибирск : Наука. 337 с.
- Дубровский, В. А. (1958) Конституции Тувинской Народной Республики // Ученые записки. Вып. VI. Кызыл: Тувинское книжное издательство. 307 с. С. 276–304.
- История Тувинской Народной Республики в архивных документах 1921–1944 гг. (2011) / А. М. Дугар-Сюрюн. Новосибирск : Сибирское книжное изд-во. 312 с.
- Конституции Тувы 1921–1993 гг. (1999) : сборник к 55-летию принятия Тувы в состав СССР и РСФСР / сост. В. А. Дубровский. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 216 с.
- Маадыр, М. С. (2020) История становления археографии Тувы // Новые исследования Тувы. № 2. С. 32–46. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2020.2.2>
- Моллеров, Н. М (2019) Хуралы — органы представительной и законодательной власти ТНР (к изучению проблемы) // Вестник Тувинского государственного университета. №1 Социальные и гуманитарные науки. № 3 (48). С. 50–58.

¹ Принцип разделения властей не соблюдался, если законодательная и исполнительная ветви власти были разделены, то судебная власть была совмещена с исполнительной.



Моллеров, Н. М. (2020) Великий Хурал — высший и представительный орган власти Тувинской Народной Республики // Новые исследования Тувы. № 3. С. 4–19. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2020.3.1>

Ондар, Н. А. (2002) Государственное строительство в Республике Тыва: история и современность. М. : Изд-во науч.-образоват. лит-ры РЭА им. Плеханова. 236 с.

Ондар, Н. А. (2009) Конституционное развитие Республики Тыва (история и современность). Абакан : ГУП «Полиграфическое предприятие «Хакассия». 512 с.

Сат, С. Ч. (2000) Формирование и развитие политической системы Тувинской Народной Республики, 1921–1944 гг. : дисс. ...к. и. н. Иркутск. 215 с.

Создание суверенного государства в Центре Азии. Протоколы хуралов 1921 года (1991) / сост., публикация и автор «Введения» В. А. Дубровский. Бай-Хаак : б. и. 96 с.

Дата поступления: 15.07.2021 г.

REFERENCES

Aranchyn, Yu. L. (1982) *Istoricheskii put' tuvinskogo naroda k sotsializmu [The historical path of the Tuvan people to socialism]*. Novosibirsk, Nauka. 337 p. (In Russ.).

Dubrovskii, V. A. (1958) *Konstitutsii Tuvinskoii Narodnoi Respubliki [Constitutions of Tuvan People's Republic]*. *Uchenye zapiski*. Vol. VI. Kyzyl, s. n. Pp. 276–304. (In Russ.).

Istoriya Tuvinskoii Narodnoi Respubliki v arhivnykh dokumentakh 1921–1944gg [The History of the Tuvan People's Republic in archival documents, 1921–1944] (2011). Ed. by N. M. Mollerov and A. M. Dugar-Surun. Novosibirsk, Sibirskoe knizhnoe izdatelstvo. 312 p. (In Russ.).

Konstitutsii Tuvy [Constitutions of Tuva] (1999): a collection published for the 55th anniversary of Tuva's accession to the USSR and RSFSR. Kyzyl, Tuvan book publishing house. 216 p. (In Russ.).

Maadyr, M. S. (2020) *Istoriia stanovleniia arkhografii Tuvy [The rise and history of archaeography in Tuva]*. *New Research of Tuva*, no. 2, pp. 32–46. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2020.2.2>

Mollerov, N. M. (2019) *Khuraly — organy predstavitel'noi i zakonodatel'noi vlasti TNR (k izucheniiu problemy) [Khurals as representative and legislative bodies of the TPR]*. *Vestnik Tuvinskogo gosudarstvennogo universiteta, Issue 1. Sotsial'nye i gumanitarnye nauki*, no. 3 (48), pp. 50–58. (In Russ.).

Mollerov, N. M. (2020) *Velikii Khural — vysshii i predstavitel'nyi organ vlasti Tuvinskoii Narodnoi Respubliki [The Great Khural as the supreme representative authority of the Tuvan People's Republic]*. *New Research of Tuva*, no. 3, pp. 4–19. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2020.3.1>

Ondar, N. A. (2002) *Gosudarstvennoe stroitel'stvo v Respublike Tyva: istoriia i sovremennost' [The construction of a state in the Republic of Tyva: history and modernity]*. Moscow, Izd-vo nauch.-образоват. lit-ry REA im. Plekhanova. 236 p. (In Russ.).

Ondar, N. A. (2009) *Konstitutsionnoe razvitie Respubliki Tyva (istoriia i sovremennost') [Constitutional development of the Republic of Tyva: history and modernity]*. Abakan, GUP «Poligraficheskoe predpriiatie «Khakassiiia». 512 p. (In Russ.).

Sat, A. K. (2006) *Formirovanie i razvitie kadrovogo potentsiala Tuvy (1921–2004 gg.) [The rise and development of workforce capacity in Tuva (1921–2004)]*: Diss. ... Candidate of History. Irkutsk. 215 p. (In Russ.).

Sozdanie suverennogo gosudarstva v Tsentre Azii. Protokoly khuralov 1921 goda. K 70-letiiu obrazovaniia Respubliki Tannu Tyva ulus [Creating a sovereign state in the center of Asia. Protocols of khurals held in 1921. Published for the 70th anniversary of the creation of the Republic of Tannu-Tuva ulus] (1991) / comp. by V. A. Dubrovskii. Bai-Khaak, s. n. 96 p. (In Russ.).

Submission date: 15.07.2021.

DOI: 10.25178/nit.2021.3.2

Статья

Политические системы Монгольской Народной Республики и Тувинской Народной Республики в 1930–1940-е гг.: изменения средоточия власти

Иванна В. Отрощенко

Институт востоковедения им. А. Е. Крымского
Национальной академии наук Украины,
Украина



В статье анализируется и сравнивается практика соперничества между премьер-министрами и «генсеками» (1-ми секретарями) в политических реалиях Монгольской Народной Республики и Тувинской Народной Республики 1930–1940-х гг. Исследование базируется на документах, часть из которых остается неопубликованными, в частности на материалах РГАСПИ и АВП РФ.

Рассматриваются наиболее наглядные, по мнению автора, примеры такого сосуществования и конкуренции: с одной стороны, период премьерства П. Гэндэна, а также относительное взаимодействие премьера Х. Чойбалсана и генсека ЦК МНРП Ю. Цэдэнбала, с другой — «эпоха» 1-го (затем генерального) секретаря ЦК ТНРП С. Токи. Борьба за власть проходила в условиях неустойчивой политической конъюнктуры, влияния СССР и Коминтерна и частого наложения одна на другую сфер обязанностей правительства и ЦК партии, прописанных в политических документах и нормативно-правовых актах того времени. По мнению автора, результат такой политической борьбы во многом зависел от силы характера персоналий. Если в МНР премьерам (в первую очередь Х. Чойбалсану, в меньшей степени и на меньший срок П. Гэндэну) удавалось удерживать в своих руках бразды правления, не уступая партийным функционерам, то в Туве,

наоборот, победу одержал 1-й секретарь ЦК ТНРП. Решающим фактором в этих процессах также являлась степень советской поддержки того или иного политика, базировавшаяся, в первую очередь, на лояльности последнего к СССР.

Ключевые слова: Монгольская Народная Республика; Тувинская Народная Республика; СССР; МНРП; ТНРП; Коминтерн; премьер-министр; генеральный секретарь; первый секретарь; политическая элита; Пэлжидийн Гэндэн; Хорлогийн Чойбалсан; Юмжагийн Цэдэнбал; Салчак Калбакхорекевич Тока



Для цитирования:

Отрощенко И. В. Политические системы Монгольской Народной Республики и Тувинской Народной Республики в 1930–1940-е гг.: изменения средоточия власти // Новые исследования Тувы. 2021, № 3. С. 15–33. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.2>

Отрощенко Иванна Витальевна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела современного Востока Института востоковедения им. А. Е. Крымского Национальной академии наук Украины; главный редактор журнала «Східний світ» («Мир Востока»). Адрес: 01001, Украина, г. Киев, ул. Грушевского, д. 4, к. 226. Эл. адрес: shidnyj.svit@gmail.com

OTROSHCHENKO, Ivanna Vitalievna, Doctor of History, Leading Research Fellow, Department of the Modern East, A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine; Editor-in-Chief, Shidnyj svit (The World of the Orient). Postal address: Apt. 226, 4 Hrushevskiy St., 01001 Kyiv, Ukraine. Email: shidnyj.svit@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-3508-7954



Article

Political systems of Mongolian People's Republic and Tuvan People's Republic in 1930s and 1940s: changes in the focus of power

Ivanna B. Otroshchenko

*A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies,
National Academy of Science, Republic of Ukraine*

The article examines and compares the rivalry between prime ministers and general secretaries ('genseki') within the political system of the Mongolian People's Republic and Tuvan People's Republic in the 1930s and 1940s. Our study is based on documents, some still unpublished, and others preserved at the Russian State Archive of the Social and Political History and the Foreign Policy Archive of the Russian Federation.

We focus on what seems to be the most conspicuous cases of such rivalry and coexistence. On the one end of the spectrum lies the premiership of P. Genden, and the hesitant collaboration of Prime Minister Kh. Choibalsan and the Secretary General of the Central Committee of Mongolian People's Revolutionary Party Yu. Tsendenbal. On the other, the rule of the First (later General) Secretary of Central Committee of Tuvan People's Revolutionary Party S. Toka. The struggle for power unfurled under unstable political circumstances, under the influence of USSR and the Communist International (Comintern), and with frequent overlaps of responsibilities assigned by the political documents and legal acts of the time to the Cabinet of ministers and the Party's Central Committee. We conclude that the outcome of such political struggle mostly depended on its participants' strength of character. While Mongolian prime ministers (especially Kh. Choibalsan, but for a shorter term and in smaller degree, this is also true for P. Genden) managed to hold the reins, in Tuva the First Secretary was ultimately victorious. Another decisive factor was the degree of support a politician could garner from the USSR – support which largely depended on his loyalty.

Keywords: Tuvan People's Republic; Mongolian People's Republic; USSR; Mongolian People's Revolutionary Party; Tuvan People's Revolutionary Party; Communist International; Prime Minister; General Secretary; political elite; Peljidiin Genden; Khorloogiin Choibalsan; Yumjaagiin Tsendenbal; Salchak Kalbakhovskiy Toka



For citation:

Otroshchenko I. V. Politicheskie sistemy Mongol'skoi Narodnoi Respubliki i Tuvinskoj Narodnoj Respubliki v 1930-1940-e gg.: izmeneniia sredotochiia vlasti [Political systems of Mongolian People's Republic and Tuvan People's Republic in 1930s and 1940s: changes in the focus of power]. *New Research of Tuva*, 2021, no. 3, pp. 15-33. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.2>

Введение

Весной 1932 г. в Монгольской Народной Республике (МНР) началось мощное антиправительственное восстание, постепенно охватившее значительную часть страны (больше см.: Кузьмин, Оюунчимэг, 2015). Это событие, а также восстание в Тере-Холе, начавшееся в то же время в Тувинской Народной Республике (ТНР)¹, заставили советскую сторону пересмотреть свои рекомендации обеим республикам. Среди мер, предложенных советской стороной для нормализации обстановки и вывода обеих обществ из глубокого кризиса, вызванного политикой т. н. «левого уклона», в первую очередь попытками коллективизации, были и такие, что оказали непосредственное влияние на политическую жизнь в Монголии и Туве. Народно-революционные партии должны были хотя бы временно уступить «пальму первенства» исполнительной власти, которую монгольская и тувинская политические элиты провозгласили руководителем всей политической, экономической и культурной жизни в республиках.

В данной работе исследуется эволюция политических институтов МНР и ТНР в 1930–1940-х гг., в частности практика соперничества между премьер-министрами и 1-ми секретарями ЦК партий, а

¹ Речь идет о восстании в Туве весной 1932 г., о Хемчикском восстании, имевшем место двумя годами ранее, весной 1930 г. см.: Самдан, 2020.



также влияние на эти процессы со стороны СССР. Сопоставляются политические процессы и борьба за власть между первыми лицами в обеих республиках, выясняются сходство и отличия во властных вертикалях. Насколько известно автору, эта тема ранее не была предметом отдельного исследования, хотя сама проблема т. н. двоевластия отмечалась в ряде публикаций российских исследователей (см.: Рощин, 2005: 123, 130; 2008: 76, 81, 94, 128; История Тувы, 2007: 197–198, 202, 360; Салчак Тока, 2015: 140, 484)¹.

Исследование базируется на документах, часть из которых остается неопубликованными, в частности на материалах Российского государственного архива социально-политической истории (далее — РГАСПИ) и Архива внешней политики Российской Федерации (далее — АВП РФ). В работе также используются данные, приведенные в сборниках документов: «Монголия в документах Коминтерна (1919–1934)»²; «Политбюро ЦК РКП(б)-ВКП(б) и Коминтерн. 1919–1943 гг.: Документы»³; «Русский архив: Великая Отечественная»⁴; «Сталин и Каганович. Переписка. 1931–1936 гг.»⁵; «Документы внешней политики СССР»⁶; «Сборник законов и основных постановлений Правительства Тувинской Народной Республики»⁷, а также другие опубликованные документы. Большое значение для исследования также имеют обнародованные интервью, в том числе литературно обработанные, с очевидцами и участниками процессов, происходящих на монгольском Олимпе в середине прошлого века, представленные в изданиях: «Socialist Devotees and Dissenters: Three Twentieth-Century Mongolian Leaders» (*Socialist Devotees ...*, 2011) и «Цеденбал и его время»⁸ (Шинкарев, 2006). Из многочисленных работ по монгольской и тувинской истории в ходе данного исследования особый интерес представляют работы, напрямую посвященные монгольским и тувинским политикам и политическим элитам (Рощин, 2005, 2008; Ламажаа, 2010; Салчак Тока, 2015).

Целью исследования является анализ политической борьбы в МНР и ТНР в 1930–1940-х гг. Автор рассматривает соотношение сил в высших эшелонах монгольской власти на примере премьерства П. Гэндэна, а также прецедент относительного взаимодействия премьера Х. Чойбалсана и генсека ЦК МНРП Ю. Цэдэнбала. Когда мы говорим о политических реалиях ТНР, практически весь период исследования припадает на «эпоху» одного человека — 1-го (затем генерального) секретаря ЦК ТНРП С. Токи. Среди задач исследования — сравнить, как протекали процессы, где борьбы, а где — противостояния между партийными функционерами и главами правительств в обеих народных республиках, находящихся в фарватере советской политики, проанализировать, какая была степень влияния советской стороны на эти процессы и их результаты. МНР и ТНР, которые были в числе первых, после СССР, социалистических государств, составляя вместе прообраз грядущего социалистического лагеря, имели немало сходных черт в своем политическом развитии, что объяснялось как огромной ролью СССР в их жизни, так и общим историческим прошлым, духовной жизнью и народным хозяйством. Два глубоко традиционных кочевых общества, представляющие тибето-монгольскую цивилизацию, ступившие на путь радикальной социалистической трансформации в первой половине XX в., со всеми плюсами и минусами этого эксперимента, стали носителями уникального опыта. Тем

¹ См. также: Байыр-оол М. С. О государственном перевороте 1938 года // ИА «Тува-онлайн». 24.11.2014. URL: <https://www.tuvaonline.ru/2014/11/24/repressirovannyy-premer-sat-churmit-tazhy-1894-1938.html> (дата обращения: 27.11.2018).

² Монголия в документах Коминтерна (1919–1934) (2012) / авт.-сост.: И. И. Кудрявцев (отв. сост.) и др. Улан-Удэ. Т. II: 1930–1934.

³ Политбюро ЦК РКП(б)-ВКП(б) и Коминтерн. 1919–1943 гг.: Документы. М.: РОССПЭН, 2004. 958 с.

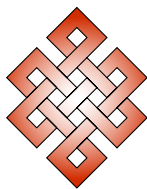
⁴ Русский архив: Великая Отечественная. М.: Терра, 1997. Т. 18 (7-1). Советско-японская война 1945 года. История военно-политического противоборства двух держав в 30–40-е годы: Док. и материалы. 432 с.

⁵ Сталин и Каганович. Переписка. 1931–1936 гг. / сост. О. В. Хлевнюк, Р. У. Дэвис, Л. П. Кошелева, Э. А. Рис, Л. А. Роговая. М.: РОССПЭН, 2001. 798 с.

⁶ Документы внешней политики СССР. Т. XXII. 1939. В 2 кн. Кн. 2. Сентябрь-декабрь. М.: Международные отношения, 1992. 688 с.

⁷ Сборник законов и основных постановлений Правительства Тувинской Народной Республики / под общ. ред. Х. Анчима и С. Т. Чимба. Кызыл: Тувинское государственное издательство, 1944. 456 с.

⁸ Автор фундаментального биографического и публицистического сочинения «Цеденбал и его время» (в 2 томах) — Л. И. Шинкарев, советский и российский журналист и писатель, работал корреспондентом «Известий» в МНР в 1977–1981 гг. В основу работы положены, в частности, собранные им интервью со многими действующими лицами «эпохи Цеденбала».



интереснее зафиксировать отличия в формирующейся новой политической традиции, которые, как мы увидим в ходе исследования, имели место в Монголии и Туве, и попытаться выяснить, чем они обусловлены.

Политическая борьба в МНР

Период премьерства П. Гэндэна

Еще накануне начала восстания 1932 г. Политкомиссия ИККИ¹ утверждала, что политика МНР как внутренняя, так и внешняя, должна устанавливаться Центральным Комитетом Монгольской народно-революционной партии (далее — ЦК МНРП)². Но уже 16 мая 1932 г. монгольский вопрос обсуждался на заседании Политбюро ЦК ВКП(б) в Москве. Политбюро приняло решение «О Монголии», в котором были утверждены принципы корректировки политического курса в этой стране. 29 мая 1932 г. ИККИ и ЦК ВКП(б) приняли совместное постановление с осуждением «левого уклона», которое было послано в виде письма в ЦК МНРП. Среди основных ошибок, допущенных монгольской властью, первой называли подмену Президиумом ЦК МНРП правительства, превращение последнего в фикцию, сведение на нет правительства и Малого Хурала, что означало не только умаление авторитета, но и полную дискредитацию их в глазах беспартийных масс³. Для исправления ситуации предлагалось в частности в кратчайший срок добиться укрепления авторитета правительства как высшего органа власти в республике; поднять авторитет Малого Хурала и обеспечить его работу в соответствии с правами и обязанностями, вытекающими из конституции; обеспечить в его составе до 50% членов из беспартийных аратов и одновременно усилить выдвижение в правительство и административно-хозяйственные органы беспартийных арат и лучших представителей «национально-революционной интеллигенции»⁴. МНРП же рекомендовалось спланировать широкие народные массы вокруг правительства.

29–30 июня прошел 3-й чрезвычайный пленум ЦК и ЦКК⁵ МНРП, который осудил левый уклон, переизбрал Президиум и секретариат ЦК, принял ряд решений по определению и уточнению функций и разграничения сфер партийной и государственной работы, исходя из положения, что «высшим органом власти в республике является народно-революционное правительство» (РГАСПИ, ф. 508, оп. 3, д. 9, л. 75). Влияние партии должно было обеспечиваться фактом вхождения председателя и членов правительства в Президиум ЦК. Пленум также свел задачи Ревсомола МНР, до того имевшего представительство в правительстве, к работе по воспитанию аратской молодежи, подготовке кадров для партии и исполнению ее поручений (РГАСПИ, ф. 508, оп. 3, д. 9, л. 75).

Такое изменение политической конъюнктуры открывало перед главой исполнительной власти определенные перспективы. 2 июля 1932 г. П. Гэндэн, который ранее был одним из трех секретарей ЦК МНРП, стал премьер-министром МНР. Поскольку ответственность за навязанную советской стороной и Коминтерном губительную политику возложили на МНРП и ее руководство, один из ключевых монгольских политиков того времени и один из лидеров «левого уклона» З. Шижээ, первый секретарь ЦК МНРП (1931–1932), лишился власти и был отправлен в Москву на учебу. Так тогда советская сторона выводила, как правило, навсегда, подозрительных ей фигур из монгольской политической жизни.

Была проведена основательная чистка МНРП, в результате в партии осталось 11,5 тыс. членов (вместо 42,8 тыс.); партийным организациям запрещалось прямое вмешательство в дела государственных учреждений (Рощин, 2008: 76). П. Гэндэн настаивал на строгом разграничении функций партийных организаций и органов государственной власти, на повышении роли правительства и других властных структур в жизни страны (собственно, как и рекомендовали в 1932 г. советские товарищи). Он говорил на IV пленуме ЦК МНРП (октябрь 1933 г.): «Партия должна помогать проводить в жизнь законы правительства, мобилизовать массы. Решения Совета Министров должны быть обязательны не только для местных органов власти, но и для партийных органов...» (цит. по: там же: 81).

¹ ИККИ — Исполнительный комитет Коммунистического Интернационала.

² Монголия в документах Коминтерна (1919–1934) / авт.-сост.: И. И. Кудрявцев (отв. сост.) и др. Улан-Удэ, 2012. Т. II: 1930–1934. С. 333.

³ Политбюро ЦК РКП(б)-ВКП(б) и Коминтерн. 1919–1943 гг.: Документы. М.: РОССПЭН, 2004. 958 с. С. 662.

⁴ Политбюро ЦК РКП(б)-ВКП(б) и Коминтерн... С. 664.

⁵ ЦКК — Центральная контрольная комиссия.



Такое состояние дел, судя по всему, беспокоило новое партийное руководство. В 1933 г. (25 декабря) на встрече со И. В. Сталиным Б. Элдэв-Очир (один из трех секретарей ЦК МНРП) сообщил: в связи с мероприятиями по повышению авторитета власти среди населения и значительным количественным сокращением партии в результате проведенной чистки, у некоторых партийцев создается впечатление, что ныне руководящая роль перешла к правительству и что партия отошла на второй план. Так ли это? Сталин на это ответил, что руководство партии и правительства наверху должно быть единым, внизу же расчлняться на линии партийную и государственную, и партия должна быть прочно связана с населением (РГАСПИ, ф. 558, оп. 11, д. 351, л. 4).

17 сентября 1934 г. Политбюро утвердило делегацию от ВКП(б) и Коминтерна на IX съезд МНРП. Из инструкции делегации ИККИ (23 сентября 1934 г.) следовало, что в результате правильной линии, взятой Пленумом ЦК МНРП в июне 1932 г., хозяйственное положение Монголии за последние два года сильно улучшилось. поголовье скота увеличилось, улучшилось снабжение основными товарами даже отдаленных аймаков. Государственный аппарат начинает лучше функционировать и авторитет правительства в стране укрепляется. При этом коминтерновцы констатировали упадок работы центральных органов партии и ослабление деятельности партии в массах. Например, Президиум ЦК МНРП провел в 1934 г. не больше 5–6 заседаний, а вступление в партию новых членов прекратилось¹.

Итак, делегации поручалось подтвердить сохранение в полной силе всех указаний письма ИККИ и ЦК ВКП(б) от 29 мая 1932 г., а также правильность решений июньского Пленума ЦК МНРП как в их политической, так и в организационной части. Делегация должна в дружеской форме указать П. Гэндэну на необходимость полной сработанности правительства и Президиума ЦК МНРП и разъяснить ему, что недооценка значения и роли партии и партийной работы означала бы серьезную политическую ошибку, чреватую последствиями. В то же время надо было указать секретарям ЦК МНРП, что ЦК не может претендовать на вмешательство в повседневную работу правительства². 20 сентября 1934 г., комментируя инструкции делегации, Л. М. Каганович писал Сталину следующее: «В организационном вопросе делается ударение на поднятие роли и удельного веса партии, при этом исходить из безусловного сохранения Гендуна»³.

С отчетным докладом ЦК МНРП на IX съезде выступил П. Гэндэн, в частности заметив:

«Я должен подчеркнуть перед вами, что теперешнее наше руководство, партийное и государственное, монолитное, вполне единое. Нет между нами малейшего разногласия, никаких разговорчиков. От первого и II съезда такого единства никогда не было»⁴.

Коминтерновцы отмечали, что накануне их приезда в Улан-Батор уже был готов политический отчет секретаря ЦК МНРП, который «министр-президент» должен был произнести на съезде. В этом отчете на трех страницах была сформулирована роль партии, но только как «агитпропа правительства». После дискуссии с гостями через день Гэндэн изменил свой взгляд и на съезде уже защищал новую точку зрения о руководящей роли партии.

Б. Шмераль, член исполкома Коминтерна, выступая в прениях по политическому отчету ЦК МНРП, отметил, что во времена «гибельных левацких ошибок» партия командовала всем, а роль правительства почти совершенно исчезла⁵. Но после исправления левых ошибок, особенно в последние месяцы 1933 г. и в течение 1934 г., МНРП очутилась перед другой крайностью: перед аратами выступают только правительство и его органы, а партия и ее организации и комитеты вследствие того, что ослабляют свою работу, начинают терять свое значение. Б. Шмераль акцентировал на том, что Президиум ЦК МНРП в текущем году (1934 г.) лишь в виде исключения занимался важными, принципиальными вопросами государственной политики, что не руководил работой высших государственных органов, не проводил регулярных заседаний, что в течение нескольких месяцев этого года вообще не собирался. И отношения между партийными и государственными органами в аймаках не отвечали всегда нормальному положению⁶. «Как вообще мыслима без права политического руководства

¹ Монголия в документах Коминтерна (1919–1934) / авт.-сост.: И. И. Кудрявцев (отв. сост.) и др. Улан-Удэ, 2012. Т. II: 1930–1934. С. 364.

² Там же. С. 365.

³ Сталин и Каганович. Переписка. 1931–1936 гг. / сост. О. В. Хлевнюк, Р. У. Дэвис, Л. П. Кошелева, Э. А. Рис, Л. А. Роговая. М.: РОССПЭН, 2001. С. 488.

⁴ Монголия в документах Коминтерна (1919–1934)... С. 371.

⁵ Там же. С. 378.

⁶ Там же.



государством революционная партия в революционном государстве такого особого типа, как МНР, без такой авторитетной партии не могло бы продолжительное время держаться революционное правительство», — патетически заключил коминтерновский функционер¹.

Поэтому делегация Коминтерна советовала провести в жизнь принципы, принятые в июне 1932 г., как основы для политики нового курса. Объяснялось, что партия руководит политически, правительство на основе этого политического руководства управляет страной. Члены партии и правительства принимают и осуществляют политическое руководство партии, партия и ее организации не вмешиваются в функции государственного управления, наоборот, делают все, чтобы своей разъяснительной и пропагандистской работой в массах помогать проведению правительственных мероприятий, поддержанию революционной законности². В результате приняли постановление, что Президиум ЦК МНРП должен заседать не менее чем раз в декаду. Секретариат ЦК МНРП в составе трех человек, не являющихся членами правительства, обязан подготавливать порядок дня для заседаний правительства, необходимый материал и контролировать, чтобы члены ЦК, являющиеся членами правительства, проводили решения, которые принимаются в ЦК³.

Вышеупомянутая делегация ИККИ пришла к следующему выводу:

«Самой крепкой и авторитетной фигурой среди руководящих монгольских личностей сегодня неоспоримо является Гендун. Большинство министров и большинство членов Президиума ЦК идет за ним. Его ценят и те из руководителей партии, которые не входят непосредственно в его группу. Мы получили впечатление, что Гендун пользуется популярностью и авторитетом также среди аратских масс, он — сейчас самая популярная фигура в стране. В то же время его отношение к СССР и Коминтерну не такое, чтобы мы могли рассматривать его как дисциплинированного исполнителя любой директивы из Москвы. Он имеет высокое сознание о независимости страны и сильно дорожит своим постом министра-премьера независимого государства»⁴.

Среди политиков, которых можно было бы противопоставить П. Гэндэну, называли двух секретарей ЦК МНРП — Б. Элдэв-Очира и Д. Лувсаншарава, а также главкома МНРА⁵ Г. Демиды:

«Лубсаншарап первый поставил перед нами в присутствии Гендуна вопрос о руководящей роли партии. <...> Элдэбочир, Демид (коммунист)... прошли через советские школы, говорят по-русски. Эти товарищи вместе с Лубсаншарапом способны защищать нашу точку зрения...»⁶.

По мнению комиссии, МНРП в целом, в лице всех своих руководителей, всего актива, сама отступила на второй план, отказалась от своей руководящей роли, испугавшись коллективизации, последствий левацкого курса: восстания 1932 г., бегства населения за границу, на китайскую территорию, падения поголовья скота⁷. В какой степени партия будет инициативна, в какой степени она будет проводить контроль, зависит не от бумажного постановления, а от живых людей.

В свою очередь, Ш. З. Элиава⁸ также подчеркивал, что во главе правительства МНР оказался человек необычайно энергичный и инициативный, не то что прежний премьер Жигжитжап⁹, о котором говорили,

«что он хороший человек, потому что если 2 русских человека у него сидят в кабинете и они между собой не согласны и ему рекомендуют каждый свое, то он обоих слушается, потому что это советники, но кто прав, он не знает, хотя хочет делать и то, и другое. Он был безличным человеком, но он был послушным орудием. Теперь появился председатель правительства [Гендун], который не только не слушает, но хочет сам сказать решающее слово, а партруководство более слабое»¹⁰.

¹ Монголия в документах Коминтерна (1919–1934) / авт.-сост.: И. И. Кудрявцев (отв. сост.) и др. Улан-Удэ, 2012. Т. II: 1930–1934. С. 379.

² Там же.

³ Там же. С. 392–393.

⁴ Там же. С. 382.

⁵ МНРА — Монгольская народно-революционная армия.

⁶ Монголия в документах Коминтерна (1919–1934)... С. 382.

⁷ Там же. С. 383, 392–393.

⁸ Ш. З. Элиава — член Монгольской комиссии ПБ ЦК ВКП(б), заместитель наркома внешней торговли, был послан в МНР для руководства проведением политического курса, намеченного в Москве в связи с восстанием 1932 г.

⁹ Ц. Жигжитжав — премьер-министр МНР с 1930 по 1932 г.

¹⁰ Монголия в документах Коминтерна (1919–1934)... С. 407–408.



Ш. Элиава заключил, что, по его мнению, и председателя правительства, и секретаря партии нужно воспитывать.

На встрече со Сталиным 15 ноября 1934 г. Гэндэн вернулся к вопросу о «руководстве» МНР, повторив, что «Единство руководства у нас на лицо. Принципиальных разногласий нет» (РГАСПИ, ф. 558, оп. 11, д. 351, л. 31). Он признал, что недавний съезд отметил слабое руководство со стороны ЦК партии правительством и сказал, что в этом вина не только секретарей ЦК, но и его, как члена Президиума ЦК МНРП. Во время беседы Гэндэн старался добиться ответа, согласна ли советская сторона с его словами о единстве в руководстве (РГАСПИ, ф. 558, оп. 11, д. 351, л. 35). Сталин в ответ призвал всячески укреплять единство, назвав это основным условием успешной работы.

Тем не менее, после IX съезда МНРП позиции премьера начали постепенно слабеть на фоне усиливающейся активности партийных функционеров (Роцин, 2008: 94). Так, в частности Д. Лувсаншарав постоянно пререкался с Гэндэном, следил за ним, подвергал его открытой критике и тайно писал на него доносы; по мнению известного монгольского публициста и общественно-политического деятеля Б.-Э. Батбаяра, между ними был конфликт и личного характера (Баабар, 2010: 380).

Однако гораздо более опасным для власти П. Гэндэна было возраставшее недовольство по отношению к нему советской стороны. 27 августа 1935 г. Каганович сообщал Сталину: «От Таирова¹ из Монголии получилось интересное письмо, в котором он рассказывает о настроениях Гендуну и всей верхушки. Видимо, Гендун все больше отходит от нас»². Во время встречи с монгольской делегацией 30 декабря 1935 г. Сталин указал, что главным вопросом для МНР в настоящее время является вопрос об обороне и тот факт, что правительство МНР из бюджета в 32 млн тугр. отпускает монгольской армии только 8 млн, то есть около одной четверти бюджета, говорит о том, что монгольское правительство не хочет защищать независимость Монголии. Гэндэна упрекнули в отсутствии достаточного интереса к пограничным инцидентам и переговорам на ст. Маньчжурия и в том, что монгольский премьер считает их делом не Маньчжоу-Го и МНР, а СССР и Японии. Сталин также сказал, что Гэндэн не ведет борьбу против ламства и не понимает, что ламство есть враг МНР: «У вас, т.т. Гендун и Намсарай³, нет аппетита борьбы с ламством. Когда кушаешь, надо кушать с аппетитом» (РГАСПИ, ф. 558, оп. 11, д. 351, л. 97).

Напомнили премьеру и то, что он часто ругает СССР, особенно, когда выпьет. В. Молотов сказал:

«...вы, Гендун, в пьяном виде все время говорили антисоветскую провокацию. Мы знаем, что вы пред отъездом сюда говорили, что, наверно, мне через кремлевскую больницу предложат долгосрочный отпуск и отдых в Крыму “по состоянию здоровья”. Мы не собираемся делать такую махинацию и заниматься такой игрушкой» (РГАСПИ, ф. 558, оп. 11, д. 351, л. 91).

Гэндэн оправдывался, что монгольский бюджет невелик и поэтому было решено дать на армию не больше 8 млн тугр. Но он понимает необходимость защиты независимости МНР, возможные последствия японской оккупации и необходимость помощи СССР в деле укрепления независимости Монголии, всегда «был, есть и будет» за помощь Советского Союза. Согласился монгольский премьер и с обвинением в недостаточности борьбы против ламства и пообещал ее усилить. Что же касается слов о том, что его из Москвы пошлют в Крым, то он таких вещей никогда не говорил, и это «походит на сон» (РГАСПИ, ф. 558, оп. 11, д. 352, л. 13). Советское руководство он не убедил.

На 2-м пленуме ЦК МНРП (11–20.03.1936) П. Гэндэна, помимо всего прочего, обвинили в попытках принизить руководящую роль партии (Роцин, 2008: 128). Официальное освобождение П. Гэндэна от обязанностей премьер-министра и министра иностранных дел состоялось на 20-й сессии Малого хурала 22 марта 1936 г. Далее его отправили на лечение в СССР, в Крым, как он когда-то и опасался. Как известно, в 1937 г. он был арестован в Сочи и казнен через несколько месяцев.

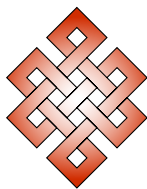
Период премьерства Х. Чойбалсана

Старожил монгольской политики Х. Чойбалсан стал премьер-министром МНР 22 марта 1939 г., оставаясь при этом министром внутренних и иностранных дел, военным министром, главкомом. Х. Чойбалсан считался одновременно и первым руководителем МНРП, хотя не занимал в партийном аппарате ключевого поста (Надилов, 1995: 23) (вышеупомянутый Д. Лувсаншарав, остававшийся одним из трех секретарей ЦК МНРП, был арестован в июле 1939 г.). Предшественник Чойбалсана на

¹ В. Х. Таиров — в 1935–1937 гг. полпред СССР в Монголии.

² Сталин и Каганович. Переписка... С. 537.

³ Д. Намсрай — начальник Государственной внутренней охраны МНР.



посту премьера (А. Амар), как и подавляющее большинство политической и военной элиты МНР, пали жертвами политических репрессий. Ответственность за их гибель во многом лежала и на новом премьер-министре, который возглавлял МВД МНР и поддержал советскую инициативу по поиску врагов внутри собственной страны¹.

3 декабря 1939 г. Чойбалсан, во время встречи в Москве с В. Г. Деканозовым², дав краткую характеристику состояния партии, пришел к выводу, что МНРП серьезно ослабла политически и организационно³. 3 января 1940 г. на встрече с советским руководством Х. Чойбалсан представил Сталину Ю. Цэдэнбала, министра финансов МНР, входившего в состав монгольской делегации. Тут мы вернемся немного назад. Еще в марте 1939 г. в МНР прибыла новая группа оперативников советской разведки во главе с И. А. Ивановым, который стал новым полпредом СССР в МНР⁴ и который, по мнению К. Этвуда, и рекомендовал Цэдэнбала Чойбалсану (Atwood, 2004: 104). В марте 1939 г. Ю. Цеденбал стал заместителем министра финансов МНР. В апреле 1940 г. молодой человек, который лишь в 1939 г. вступил в правящую партию, был избран генеральным секретарем ЦК МНРП.

Как справедливо отмечают некоторые исследователи, Ю. Цэдэнбал начал свою политическую карьеру длиной в жизнь в качестве генерального секретаря партии в нежном возрасте 23 лет, поскольку его преданность Советскому Союзу была очевидной и непоколебимой (Myadar, 2017: 17). С другой стороны, коллега Цэдэнбала Б. Нямбуу, член ЦК МНРП, признавал, что в то время в Монголии не хватало профессиональных кадров, особенно после политических репрессий конца 1930-х гг. Молодых профессионалов в области финансов и экономики, владеющих русским языком, таких как Цэдэнбал, было довольно мало (Socialist Devotees ..., 2011: 201).

Из записи беседы В. Деканозова с Ю. Цэдэнбалом, имевшей место 18 марта 1943 г., мы узнаем обстоятельства назначения последнего на высокую должность, роль в этом назначении советской стороны, «благосклонность», о которой не давали забыть: «В разговоре с Цеденбалом мы вспомнили как на приеме Чойбалсана у тов. Молотова В.М. в янв. 1940 г., на котором присутствовал и тов. Сталин — была намечена его (Цеденбала) кандидатура на пост секретаря ЦК МНРП, когда он был министром финансов МНР, недавно окончившим Иркутский Финансово-экономический институт. Цеденбал ответил, что это он хорошо помнит» (АВП РФ, ф. 06, оп. 5, д. 40, п. 4, л. 16)⁵. В заключение В. Деканозов сказал Ю. Цэдэнбалу, что в Москве его знают, как способного, пользующегося уважением и доверием руководящего товарища в Монголии. Во время беседы присутствовали советник ЦК МНРП Ю. К. Приходов и Г. П. Латышев⁶ (АВП РФ, ф. 06, оп. 5, д. 40, п. 4, л. 16). К фигуре Ю. Приходова мы вернемся далее. Б.-Э. Батбаяр заметил схожесть ситуации с двумя монгольскими премьер-министрами и прокомментировал представление Цэдэнбала советскому руководству так:

«Было ли это велением судьбы? Годы раньше на встрече премьер-министра Гэндэна со Сталиным, по указке русских, присутствовал непосредственно Чойбалсан, который вышел из кабинета уже заместителем премьер-министра⁷. Но Чойбалсан отправил Гэндэна на тот свет. А сейчас неужели пришла очередь его самого?» (Баабар, 2010: 375).

¹ 9 февраля 1939 г. Х. Чойбалсан сообщил заместителю полпреда СССР в МНР А. С. Скрипко, что он получил указание Сталина: «удалить из правительства МНР Амора и пост премьер-министра принять на себя, сохранив за собой посты военного министра, министра внутренних и иностранных дел, подобрав себе по этим министерствам новых заместителей из числа политически надежных и ничем не скомпрометированных людей <...> Чойбалсан сообщил далее тов. Скрипко, что перед его отъездом из Москвы тов. Ворошилов передал ему дополнительное указание тов. Сталина: провести отстранение Амора от руководства правительства МНР через секретаря ЦК МНРП Лубсан Шарапа» (см.: Русский архив: Великая Отечественная. М.: Терра, 1997. Т. 18 (7–1). Советско-японская война 1945 года. История военно-политического противоборства двух держав в 30-40-е годы: Док. и материалы. С. 113).

² В. Г. Деканозов — заместитель наркома иностранных дел СССР (1939–1947). В его ведении был ряд азиатских стран, в частности Монголия.

³ Документы внешней политики СССР. Т. XXII. 1939. В 2 кн. Кн. 2. Сентябрь-декабрь. М.: Международные отношения, 1992. С. 361.

⁴ И. А. Иванов (1906–1948) — советский военный деятель и дипломат; полномочный представитель (до 9 мая 1941 г.), посланник (с 9 мая 1941 г.) СССР в МНР.

⁵ Ознакомиться с некоторыми делами АВП РФ стало возможным благодаря масштабному проекту: СССР и союзники. Документы Архива МИД России о внешней политике и дипломатии ведущих держав антигитлеровской коалиции. URL: <http://agk.mid.ru/> (дата обращения: 25.10.2020).

⁶ Г. П. Латышев — глава 3-го Дальневосточного отдела МИД СССР.

⁷ Имеется в виду встреча П. Гэндэна и Х. Чойбалсана с советским руководством, которая состоялась в Москве 15 ноября 1934 г. На ней Гэндэн сообщил, что Чойбалсан рекомендуется на пост первого заместителя премьер-министра.



На пленуме ЦК МНРП в конце 1943 г. было принято решение упразднить Президиум ЦК МНРП и создать Политбюро и Секретариат ЦК МНРП. В Политбюро ЦК МНРП вошли: Х. Чойбалсан, Ю. Цэдэнбал, Ч. Сурэнжав, Г. Бумцэнд и С. Янжма. Ю. Цэдэнбал снова был избран генеральным секретарем, а Ч. Сурэнжав стал 2-м секретарем ЦК МНРП.

При премьер-министре Х. Чойбалсане генеральный секретарь ЦК МНРП Ю. Цэдэнбал был вторым лицом в государстве и не имел решающего голоса. Как отмечал Б. Нямбуу (возможно субъективно), Цэдэнбал «стал известным только после Чойбалсана» (*Socialist Devotees ...*, 2011: 199). Встречается также такое определение их политического взаимодействия как дуумвират (см.: *Dillon*, 2020: 106). В частности, именно премьер-министр Х. Чойбалсан выступал с политотчетами ЦК на X и XI съездах партии, не будучи секретарем ЦК МНРП, как в свое время П. Гэндэн (*Роцин*, 2008: 84). Например, и на вышеупомянутом пленуме ЦК МНРП Чойбалсан выступал с докладом о состоянии животноводства в МНР и задачах партийных организаций, тогда как Цэдэнбал докладывал об организационных вопросах (АВП РФ, ф. 06, оп. 5, д. 297, п. 26, л. 19).

Премьер-министр и генеральный секретарь партии довольно успешно взаимодействовали на протяжении ряда лет. К примеру, 24 декабря 1942 г., в беседе с В. Деканозовым, Х. Чойбалсан, касаясь политического состояния страны, характеризовал его устойчивым и дал высокую оценку новым кадрам. Он заявил: «Обыкновенно я при приездах в Москву раньше ставил вопросы о людях, мешающих работать, — теперь я ни на кого не жалуясь. В ЦК и в правительстве хорошие кадры и работают дружно» (АВП РФ, ф. 06, оп. 5, д. 40, п. 4, л. 116).

Но со временем определенные расхождения начали четче проявляться: инициативы Цэдэнбала о присоединении МНР к СССР и кооперировании аратских хозяйств, которые Чойбалсан, дороживший независимостью Монголии и помнивший предыдущую попытку коллективизации, закончившуюся восстанием 1932 г., не поддерживал. По словам С. К. Роцина, взгляды обоих политиков также не полностью совпадали в вопросах идеологии и в отношении к национальному наследию, традициям (*Роцин*, 2005: 130). Эта дискуссия имела свое продолжение, в частности в 1960-х гг.: так, многие монгольские интеллектуалы полагали, что быстрая модернизация разрушает национальные традиции, тогда как Цэдэнбал и его сторонники считали культурное наследие Монголии фактором, существенно сдерживающим развитие страны (*Szalontai*, 2005: 94).

«Чойбалсан относится с большим подозрением к росту других “авторитетов” в МНР. Поэтому он недооценивает значения коллегиального руководства страной, чем помимо его воли задерживается рост новых руководящих кадров. Исключение в этом отношении составляет только Цеденбал, которого Чойбалсан искренне уважает и считает своим воспитанником и преемником», — писал в августе 1949 г. посланник СССР в МНР Ю. К. Приходов (РГАСПИ, ф. 82, оп. 2, д. 1280, л. 20).

В вопросах, разделяющих обоих политиков (о присоединении МНР к СССР и кооперировании аратских хозяйств), советский дипломат был на стороне премьера. Но в уже процитированном доносении секретарю ЦК ВКП(б) Г. М. Маленкову Ю. К. Приходов намекал на «факты излишеств, к которым склонен Чойбалсан, в основе которых лежит все та же болезнь “вождизма”» и добавлял, что эти недостатки Чойбалсана заслуживают внимания (РГАСПИ, ф. 82, оп. 2, д. 1280, л. 20). Он также опасался, что настроения маршала в отношении Внутренней Монголии вызовут нежелательные последствия (РГАСПИ, ф. 82, оп. 2, д. 1280, л. 17–19; больше см. также: *Отрощенко*, 2010). В то же время Приходов признавал, что руководящая роль Чойбалсана в республике и монгольской партии несомненна: «Он пользуется настоящим непрерываемым авторитетом среди самых широких слоев аратства, всего населения МНР и в партии. Политические убеждения Чойбалсана и его искренность в отношении к Советскому Союзу не вызывают сомнений» (РГАСПИ, ф. 82, оп. 2, д. 1280, л. 16). Тем не менее, хотя большую часть своей карьеры Чойбалсан зависел от советов из Москвы, после 1945 г. он «начал проявлять признаки независимости и даже национализма¹» (*Christian*, 2018: 426).

С. К. Роцин, известный исследователь политических элит МНР, подчеркивал доверительность и теплоту отношений между этими премьером и генсеком (*Роцин*, 2005: 123). Однако Л. И. Шинкарев, написавший свое фундаментальное сочинение о Цэдэнбале на основании широкого круга источников, упоминает следующее: «На конфиденциальных встречах в советском посольстве, где его принимали

¹ Нужно отметить, что Чойбалсан всегда был патриотически настроен, что проявлялось время от времени на протяжении всей его длительной по тем меркам и обстоятельствам политической карьеры. Например, он был среди тех политиков МНР, кто активно поддерживал Баргинское восстание 1928 г.



почти как первое лицо, Цеденбал и его друг Сурэнжав, секретарь ЦК партии, повторяли, что причина долгого топтания страны на месте — беспомощность правительства, давно выпавшего из быстро несущейся вперед повозки времени. Оба недвусмысленно намекали на маршала, на утрату им чувства нового, на его “костенение”, тормозящее практическую работу» (Шинкарев, 2006: 67–68). Видимо, осведомленный о такой активности молодых управленцев, Чойбалсан хотел «убрать подальше от себя» Сурэнжава и пытался рекомендовать последнего на пост посланника в Китай (РГАСПИ, ф. 558, оп. 11, д. 352, л. 89). Осознавая, что встретит сопротивление этой инициативе со стороны самого Сурэнжава, а также недовольство в аппарате ЦК МНРП, он пытался заручиться поддержкой Сталина в этом вопросе (во время их беседы 22 февраля 1946 г.), но безуспешно.

Л. И. Шинкарев полагает, что некоторые советские дипломаты даже были готовы поддержать Цэдэнбала в его амбициях: «Иванов и Приходов ставили на Цеденбала» (Шинкарев, 2006: 69; больше см.: 66–69, 86). По видимому, речь идет о 1946 г.¹ По словам Б.-Э. Батбаяра, «полномочный представитель Советского Союза Иванов, прибывший в 1939 году... близкую дружбу водил с Цеденбалом» (Баабар, 2010: 388). Взаимоотношения советника ЦК МНРП Ю. К. Приходова и монгольского премьера иллюстрирует записка Л. П. Берии В. М. Молотову от 14 июня 1940 г. Берия сообщал, что по полученным из Улан-Батора сведениям Приходов проявляет по отношению к монгольским руководителям «элементы командования» и успел скомпрометировать себя в глазах последних рядом нетактичных поступков. «Заметно охладил к Приходову и Чойбалсан потому, что Приходов предложил ЦК принять ряд решений, не поставив в известность Чойбалсана и, когда последнему были сообщены эти решения, он был очень возмущен этим» (РГАСПИ, ф. 82, оп. 2, д. 1278, л. 35). Эта цитата также свидетельствует о том, что несмотря на то, что Ю. Цэдэнбал уже стал генеральным секретарем, Х. Чойбалсан продолжал курировать ЦК МНРП. Л. Берия также указывал, что Чойбалсан очень ревниво оберегает «свое право руководителя МНР», а Приходов это не всегда учитывает. По словам наркома внутренних дел, «характерным для Приходова является его порывистость и стремление вмешиваться в разрешение разного рода вопросов, в которых он недостаточно компетентен» (РГАСПИ, ф. 82, оп. 2, д. 1278, л. 36).

Похоже, кульминационным моментом попыток изменить существующий политический расклад в МНР стало составление Ю. К. Приходовым и Ю. Цэдэнбалом секретного письма советскому руководству на 36-ти страницах. В нем критиковали маршала и его окружение «за склонность выдвигать на высокие посты “своих людей”, за невнимание к молодым, за другие грехи, о которых уже раньше писал в своих отчетах советский посол. <...> На письме решили оставить подпись одного Цеденбала» (Шинкарев, 2006: 86). Некоторое время спустя, в присутствии советских дипломатов Чойбалсан дал понять, что он прекрасно осведомлен о содержании этого письма².

Монгольский премьер, похоже, воспринимал выпады партийных функционеров достаточно спокойно, будучи уверен в поддержке И. Сталина. Интересно объясняет факт такой поддержки востоковед, историк-международник С. Радченко. Он полагает, что Сталин никогда не отказывался от Чойбалсана, отчасти потому, что до последнего не хотел сбрасывать со счетов карту Внутренней Монголии (Radchenko, 2012: 31). По мнению некоторых исследователей, в 1945–1948 гг. Советский Союз поддерживал во Внутренней Монголии планы воссоединения с МНР (Stolberg, 1997: 129). Так, в 1944 г. на встрече в Кремле, где кроме Сталина и Чойбалсана присутствовали В. Молотов, Г. Маленков, Л. Берия, А. Микоян и посол И. Иванов, Сталин назвал Чойбалсана лидером не только Внешней Монголии, но и Внутренней Монголии³. Как известно, во время вышеупомянутой беседы Сталина с Чойбалсаном 22 февраля 1946 г. последний, в частности, получил согласие советского лидера на негласную пропагандистскую работу среди монголов Внутренней Монголии и Объединенной Хинганской провинции⁴ (РГАСПИ, ф. 558, оп. 11, д. 352, л. 88). В 1947 г., на даче на озере Рица, куда Х. Чойбалсан прибыл для лечения и отдыха,

¹ В 1947–1948 гг. Ю. К. Приходов находился уже на должности заведующего Отделом Юго-Восточной Азии МИД СССР. И. А. Иванов завершил свою дипломатическую деятельность в МНР 9 октября 1947 г.

² Эта история, насколько можно понять, стала известна Л. Шинкареву благодаря интервью, которое он взял у советского дипломата С. С. Дашьяна в 1990 г. (см.: Шинкарев, 2006: 86).

³ “Stalin’s Conversation with Choibalsan,” January 22, 1944 / Lkhamsurengiin Bat Ochir, “Stalin, Choibalsan naryn 1940-ууд ony uulzaltuud”, Khudulmur, No 148. pp. 166–167. Original Translated by Sergey Radchenko // History and Public Policy Program Digital Archive. Wilson Center. URL: <https://digitalarchive.wilsoncenter.org/document/209765> (дата обращения: 20.01.2021).

⁴ Чойбалсан считал необходимым «готовить монгольское население к отделению монгольских территорий от Китая, к созданию монгольского независимого государства» (РГАСПИ, ф. 558, оп. 11, д. 352, л. 88).



И. Сталин завершил неофициальный обмен мнениями по монгольским делам провозглашением тоста за объединение всех монголов под предводительством маршала Чойбалсана (Atwood, 1999: 157). 11 июля 1947 г. на территории автономного правительства Внутренней Монголии появилась газетная статья на монгольском языке, в которой рассказывалось об этапах карьеры Х. Чойбалсана. Заканчивалась она словами: «10 августа 1945 года была объявлена война японским фашистам (вместе с СССР), и Чойбалсан несколько дней сражался на стороне Красной Армии. Япония была разрушена, монголы Внутренней Монголии были освобождены, и таким образом, Чойбалсан занял почетное положение “Мессии” для всех монголов»¹.

На XI съезде МНРП (8–23 декабря 1947 г.) отмечался рост числа ее членов до 28 тысяч, и признавалось, что нескончаемый поток совместных решений приводит к стиранию граней между партией и государственным аппаратом, к подмене госаппарата партией и к превращению парторганизации в придаток госаппарата. В том числе в целях изживания этих недостатков ЦК МНРП принял решение об увеличении числа заместителей премьер-министра и утвердил 2-го секретаря ЦК МНРП Ч. Сурэнжаву первым заместителем Чойбалсана (История Монголии ..., 2007: 183–184). Ч. Сурэнжав, даже перейдя в исполнительную власть, остался верным своим привычкам и продолжал, в частности, критиковать премьера. Так, он часто «напрашивается на “доверительные” беседы, в которых он... охотно говорит о националистических настроениях других, о том, что в МНР не ведется борьба с проявлениями национализма, делает прозрачные намеки, а иногда и прямые заявления по адресу Чойбалсана, который якобы является националистом и проявляет диктаторские наклонности в руководстве республикой, не считается с ЦК МНРП, принижает роль ЦК МНРП и т. д.», — писал в августе 1949 г. Ю. К. Приходов (РГАСПИ, ф. 82, оп. 2, д. 1280, л. 10). Через 10 лет, в марте 1958 г. на XIII съезде МНРП Д. Дамба, 1-й секретарь ЦК, в чем-то повторит такие обвинения, отмечая, что культ личности Х. Чойбалсана привел к грубым нарушениям «революционной законности» и снижению роли партии. К самому Ч. Сурэнжаву советская сторона относилась с подозрением, полагая, что тот «не всегда правильно понимает политику СССР в отношении МНР, считая, что иногда Советский Союз преследует свои цели и недостаточно считается с интересами МНР» (РГАСПИ, ф. 82, оп. 2, д. 1280, л. 34).

После смерти Х. Чойбалсана в 1952 г. Ю. Цэдэнбал получает всю полноту власти, занимая пост премьер-министра МНР и одновременно сохраняя должность генерального секретаря ЦК МНРП. В апреле 1954 г. он оставляет пост генсека и на протяжении нескольких лет в качестве премьера сражается за лидерство с новым 1-м секретарем МНРП, вышеупомянутым Д. Дамбой. В фокусе их полемики остается вопрос кооперирования аратских хозяйств, добавляются и новые проблемы: вопрос о политических репрессиях в МНР и культе Х. Чойбалсана, демаркация границы между Монголией и СССР в конце 1950-х гг. (больше см.: Отрощенко, 2021). В конце концов, Цэдэнбалу удалось заручиться согласием Москвы на ротацию в монгольских властных кругах. После его поездки в Москву (где в конце октября 1958 г. монгольский премьер успел пообщаться с Н. С. Хрущевым) ЦК МНРП собирается на пленарное заседание, по итогам которого Цэдэнбал снова становится 1-м секретарем правящей партии. Эту должность он уже не выпускал из своих рук, сохраняя ее до августа 1984 г.

Анализ событий в МНР в период 1930–1940-е гг. показывает наличие постоянной борьбы между премьерами и секретарями ЦК МНРП. Непременным сопутствующим обстоятельством такой борьбы выступал фактор советских представителей в Монголии — полпредов (затем послов); они пользовались громадным влиянием на политические процессы в стране, их поддержка того или иного представителя монгольской политической элиты много значила. Корни противостояния, помимо борьбы за власть, крылись и в роли представителей Коминтерна в МНР вплоть до середины 1932 г., у которых также были свои «фавориты» среди монгольских политиков и выразительный акцент на роли МНРП в жизни монгольского общества. Даже когда представители Коминтерна перестали назначаться в МНР, секретари ЦК МНРП продолжали помнить их риторику о доминирующем влиянии партии на все процессы в государстве и время от времени использовали ее в борьбе с оппонентами из исполнительной ветви власти. В свою очередь советская сторона была готова, в случае необходимости, использовать секретарей ЦК МНРП в политической борьбе с неудобными ей монгольскими премьерами.

Тем не менее, к концу 1930-х гг. в политической системе МНР именно премьер-министр становится центральной фигурой, обладающей всей полнотой власти в стране. В то же время такие премьеры как

¹ Rise to power of marshal Choibalsan. September 24, 1948 // CIA. URL: <https://www.cia.gov/readingroom/docs/CIA-RDP82-00457R001801100002-1.pdf> (дата обращения: 20.01.2021).



П. Гэндэн и Х. Чойбалсан фактически перенимали часть прерогатив секретарей ЦК МНРП. Традиция выступления премьеров с политотчетами ЦК на партийных съездах и пленумах, фактическое кураторство ими ЦК, несмотря на наличие 1-го или генерального секретарей, показывает, что они прекрасно отдавали себе отчет, что высшее партийное руководство является мощным в условиях советской поддержки центром влияния и старались использовать партийные саммиты для демонстрации своей ведущей роли в управлении государством. Конец противостоянию премьеров и секретарей ЦК МНРП в монгольской традиции положил Ю. Цэдэнбал, сосредоточивший к концу 1950-х гг. обе ключевые должности в своих руках.

Партия и правительство в политической жизни ТНР

Роль высших партийных чинов в политической жизни ТНР начала стремительно возрастать с конца 1920-х гг. Высшим органом государственной власти ТНР являлся Великий хурал — парламент, ответственный за установление основных принципов внешней и внутренней политики (по ст. 16 Конституции ТНР 1941 г.). Исполнительная власть в Туве принадлежала правительству, избранному Малым хуралом, и президиуму последнего¹. Советский полномочный представитель в ТНР Н. В. Попов в своем письме от 1 августа 1932 г. утверждал, что в Туве, как и в МНР, наблюдались уменьшение роли власти и Малого Хурала, подмена их решений решениями ЦК Тувинской народно-революционной партии (далее — ТНРП)² (РГАСПИ, ф. 508, оп. 3, д. 11, л. 11). По словам полпреда, «в течении 1,5 лет не собирали сессии Хуралдана несмотря на наши указания, только после настойчивых мероприятий с нашей стороны, два месяца тому назад была проведена сессия Малого Хуралдана» (РГАСПИ, ф. 508, оп. 3, д. 11, л. 12 об). Советская сторона, чтобы исправить эту ситуацию, советовала, в том числе, провести перевыборы органов власти с привлечением в органы управления беспартийных аратов, одновременно поднимая авторитет власти и Малого Хурала (РГАСПИ, ф. 508, оп. 3, д. 11, л. 13) — рекомендации, аналогичные тем, которые получила монгольская политическая элита.

1 сентября 1932 г. заместитель наркома иностранных дел СССР Л. Карахан писал И. Сталину следующее: народного правительства в Туве фактически не существует, и здесь оно, также как и в Монголии, превращено в орган, штампующий решения ЦК и представителя Исполкома Коминтерна «(там находится постоянный представитель ИККИ — т. Метц)» (РГАСПИ, ф. 508, оп. 3, д. 11, л. 5). В целях ликвидации существующего положения и предупреждения возможных осложнений он считал необходимым поручить Монгольской комиссии ЦК ВКП(б) разработать с учетом работы, проделанной в отношении Монголии, ряд практических мероприятий в направлении исправления ошибок ТНРП на основе следующих положений:

1. Указать тувинским товарищам, что их основная ошибка заключается в том, что они слепо копируют политику СССР, не понимая, видимо, что последний является социалистическим государством, с развитой промышленностью и пролетариатом, тогда как Тува — народно-революционная демократическая республика;

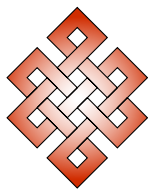
2. Тувинское руководство неправильно ориентирует партию декларированием окончания антифеодального этапа революции и вступления революции в новый этап развития, характеризующийся созданием, якобы, социалистических форм хозяйства;

3. Из этих основных ошибок вытекает политика сплошной коллективизации, неприемлемая для Тувы, фактическое вытеснение частной торговли и монополия Тувинценкопа, вытеснение капиталистических элементов в сельском хозяйстве, фактическая ликвидация правительства и т. д.;

4. ТНРП взяла неправильную установку на превращение себя в пролетарско-бедняцкую партию, в результате чего ЦК ТНРП и правительство оторвались от своей классовой опоры — трудовых аратских масс и оттолкнули зажиточное аратство и часть середняков в сторону феодалов и контрреволюционного ламства;

¹ Больше про функции Малого Хурала см.: Сборник законов и основных постановлений Правительства Тувинской Народной Республики / под общ. ред. Х. Анчима и С. Т. Чимба. Кызыл : Тувинское государственное издательство, 1944. С. 18–20, 27–31.

² Также полпред отмечал ставку на форсированный перевод с начальных форм коллективизации на сельскохозяйственную артель, механическое перенесение форм и методов работы в СССР (организация колхозной торговли и пр.), неправильное лишение избирательных прав; неправильное проведение налоговой политики, имевшие место в Туве, как и в МНР (РГАСПИ, ф. 508, оп. 3, д. 11, л. 11).



5. Игнорируется то обстоятельство, что среди огромного большинства аратства и даже членов партии еще сильны религиозные предрассудки. Серьезная политико-просветительная и воспитательная работа подменялись издевательствами над религиозными предрассудками народа и борьбой со всем духовенством (РГАСПИ, ф. 508, оп. 3, д. 11, л. 5).

Неделю позже Карахан подчеркивал: «Письмо тов. Попова лишней раз подтверждает необходимость распространения на Туву тех принципиальных решений, которые были приняты ПБ¹ 29.V. с. г. в отношении Монгольской Народной Республики» (РГАСПИ, ф. 508, оп. 3, д. 11, л. 11). Далее в Туве, по примеру МНР, хотя и с большой задержкой, если сравнивать с процессами в МНР, решением III чрезвычайной сессии Малого Хурала (28 октября — 3 ноября 1933 г.) приступили к т. н. «новому курсу». Эта политика предполагала своеобразную политическую «оттепель» с коррекцией и смягчением внутренней политики во избежание новых народных волнений².

ТНРП была вынуждена признать, что

«погналась за дутыми процентами коллективизации, принудительное вступление членов АРП³ и РСМ⁴ в колхозы, налоговая и кредитная политика не только не способствовали развитию частнохозяйственной инициативы, но, наоборот, вытесняли эту инициативу <...> лишение избирательных прав <...> даже трудовых аратских масс, ограничение свободно-рыночных отношений в стране <...> все эти левацкие ошибки привели в результате к упадку производительных сил страны» (РГАСПИ, ф. 495, оп. 16, д. 61, л. 124):

в результате ТНР за период с 1930 до 1933 г. потеряла 72163 головы скота (т. е. снижение поголовья на 7,5%) (РГАСПИ, ф. 495, оп. 16, д. 61, л. 124).

Решением II чрезвычайного объединенного пленума ЦК и ЦКК ТНРП 23 октября 1933 г. было постановлено: «вся государственная и хозяйственная власть в стране принадлежит правительству <...> отсюда хозяином страны является национально-революционное правительство» (РГАСПИ, ф. 495, оп. 16, д. 61, л. 13). Парторганизации обязывались, не подменяя функций органов власти, через своих партийцев мобилизовать массы на выполнение хозяйственно-политических задач правительства и в этом отношении партия провозглашалась «помощником национально-революционного правительства».

В ТНРП прошла чистка и сокращение рядов по примеру монгольских коллег. За период 1932/1933 г. из партийных рядов «было вычищено в порядке самоочистки 655 человек»; также «в порядке самоочистки» в 1935 г. был исключен 51 человек (РГАСПИ, ф. 495, оп. 16, д. 61, л. 159). В 1934 г. принято в ряды ТНРП было только 73 человека, а исключен из партии 141. На следующем, III пленуме ЦК ТНРП было отмечено, что многие руководители партячек указание ЦК «о сокращении пустой, общей писанины и ни к чему не приводящих трескучих собраний» и призыв заняться повседневной работой среди масс не поняли и не то что не усилили такую работу, но даже прекратили созыв партийных собраний (РГАСПИ, ф. 495, оп. 16, д. 61, л. 13). В то же время высшее руководство Тувы не сменилось, премьер-министром с 1929 по 1938 г. оставался С. Чурмит-Тажы. С. К. Тока стал 1-м секретарем ЦК ТНРП в марте 1932 г. и находился на этой должности до осени 1939 г., когда стал генеральным секретарем ТНРП.

VIII Великий хурал (22 июня — 2 июля 1935 г.) призвал правительство ТНР вести аратские массы на борьбу за выкорчевывание корней феодальных отношений в стране, за поднятие производительных сил на основе частной и общественной инициативы аратов, за поднятие культуры, на решительную борьбу с врагами революции и подготовку условий для постепенного перехода на путь некапиталистического развития⁵. Во время работы X съезда ТНРП (1–11.11.1936) повторялся месседж, что правительство является признанным руководителем всей политической, экономической и культурной жизни страны. В то же время подчеркивалось, что ЦК ТНРП, непосредственно не вмешиваясь в функции государственного управления страной, сохраняет руководящую, политическую роль, осуществляемую через членов ТНРП, работающих в госорганах, и обеспечивает через своих

¹ ПБ — Политбюро ЦК ВКП(б); имеется в виду вышеупомянутое совместное постановление ИККИ и ЦК ВКП(б) с осуждением «левого уклона», принятое 29 мая 1932 г.

² Больше о новом курсе см.: Резолюции VIII Великого хурала ТНР, 21 июня — 2 июля 1935 г. Къзыл : Cogaal komitedi, 1936. С. 46–48.

³ АРП — Аратская революционная партия.

⁴ РСМ, ревсомол — Революционный союз молодежи.

⁵ Резолюции VIII Великого хурала ТНР, 21 июня — 2 июля 1935 г. Къзыл : Cogaal komitedi, 1936. С. 19.



членов такую линию в работе государственных, хозяйственных и общественных организаций, которая соответствует решениям съездов и центральных органов партии. В этих целях ЦК обсуждает и принимает решения по важнейшим вопросам политического, хозяйственного и культурного строительства страны¹. Аналогичные месседжи содержались и в Уставе ТНРП, рассмотренным за месяц до того Монгольской комиссией ЦК ВКП(б) (РГАСПИ, ф. 508. оп. 3, д. 15, л. 6–7), а также в Уставе МНРП, рассмотренным той же комиссией в июле 1935 г. (РГАСПИ, ф. 508, оп. 3, д. 14, л. 77–78). XI съезд ТНРП (1–6 ноября 1939 г.) постановил, что «ТНРП должна распространить свое политическое и руководящее влияние на всю политическую и хозяйственную жизнь ТНР» (*История Тувы, 2007*: 197, 360). А в Программе ТНРП 1941 г. правительство уже не упоминается вообще².

Исходя из вышесказанного, современные тувинские историки настаивают, что секретарь ЦК ТНРП С. Тока в 1930–е гг. не имел «неограниченного доступа к рычагам управления страной», поскольку партия была объявлена первым помощником правительства (*Салчак Тока, 2015*: 484). Лишь в Конституции 1941 г. ТНРП была признана ведущей политической силой общества³, и тогда Тока, избранный осенью 1939 г. генеральным секретарем ЦК ТНРП, стал фактическим руководителем государства. «Ни о каком культе личности С. К. Тока, сложившемся до того <...> говорить не приходится» (там же: 484). В то же время признается, что налицо была ситуация двоевластия: правительство пыталось оставить за собой авангардную роль, а партия на нее активно претендовала (там же: 140) и при поддержке ВКП(б) и Коминтерна постепенно возвращала утраченные позиции, ее статус руководящей и направляющей силы общества, начиная с 1935 г., стал восстанавливаться и доминирующую роль в политической системе страны снова начал играть Президиум ЦК ТНРП (*История Тувы, 2007*: 197, 202). Борьба партии с правительством и хуралами за власть была одной из причин политических репрессий в Туве (там же: 197–198).

Итак, возникают сомнения, что при наличии такого амбициозного партийного лидера как С. Тока, к тому же пользовавшегося существенной советской поддержкой благодаря своей абсолютной лояльности к СССР, роль Малого Хурала и правительства ТНР в 1930–е гг. существенно укрепилась. Действительная обстановка в политических кругах ТНР того времени становится ясной из дипломатической переписки. Так, 9 декабря 1935 г. заместитель наркома иностранных дел СССР Б. С. Стомоняков писал полпреду в Туве В. В. Малкову:

«С этой почтой посылаем Вам записи бесед — моей и т. Борисова с Чурмит-Тажы. Я хочу обратить ваше внимание на главный вопрос, поставленный в этих беседах Чурмит-Тажы, — о взаимоотношениях в руководстве <...> Чурмит-Тажы же рассказал нам о самом возмутительном диктате, ущемлениях и дискредитации правительства, отдельных министров и вообще руководящих работников, что практикуется кутвянским большинством Президиума ЦК партии, в частности, председателем ЦК Токою. У нас нет никаких оснований сомневаться в правильности информации Чурмит-Тажы <...> Тем не менее, мы считаем, что установленный такой режим, когда председатель правительства или министр не может поехать в командировку в худон или назначить на работу рядового работника без предварительной санкции ЦК; когда проводится ни чем не обоснованная переброска на низовую работу людей, назначенных на работу хуралом; когда члены партии привлекаются к ответственности за то, что при личной встрече осмеливаются говорить между собой по вопросам партработы; когда членам партии запрещается встречаться с бывшими лишенцами, восстановленными в правах в порядке исправления левацких загибов, — все эти факты не должны были оставаться незамеченными...»⁴.

Исходя даже из последних приведенных фактов, можно сделать вывод, что декларируемая борьба с политической практикой левого уклона в ТНР, мягко говоря, была не до конца последовательной. По видимому, реагируя на подобные обвинения, несомненно, ретранслируемые советской стороной, три месяца спустя, 2 апреля 1936 г. С. Тока пишет Коминтерновскому функционеру О. Куусинену: «ЦК

¹ Резолюции X съезда ТНРП, 1–11 нояб. 1936 г. Кызыл : ТАР-нын согаал комитеди, 1937. С. 46.

² Тыва араттын револютуяк намынын програмь. АРН ТК. Кызыл, 1941. 72 ар.

³ В Конституции 1941 г. (ст. 82) говорилось про ТНРП как «партию, представляющую собой руководящее ядро всех организаций трудящихся, как общественных, так и государственных». См.: Сборник законов и основных постановлений Правительства Тувинской Народной Республики / под общ. ред. Х. Анчима и С. Т. Чимба. Кызыл: Тувинское государственное издательство, 1944. С. 26.

⁴ Цит. по: Байыр-оол М. С. О государственном перевороте 1938 года // ИА «Тува-онлайн». 24.11.2014. URL: <https://www.tuvaonline.ru/2014/11/24/repressirovannyy-premer-sat-churmit-tazhy-1894-1938.html> (дата обращения: 27.11.2018).



ТНРП информирует Востсекретариат ИККИ, что взаимоотношение и взаимное понимание своей роли и работы в стране между руководителями партии и правительства ВПОЛНЕ НОРМАЛЬНО. Никаких трений, разногласий по принципиальной линии и практической работе, нет» (РГАСПИ, ф. 495, оп. 16, д. 62, л. 48; прописными написано в документе. — *И. О.*).

Также обращает на себя внимание, к примеру, такой факт. Именно Президиум ЦК ТНРП на своих заседаниях, от своего имени выдвигал кандидатуры претендентов на министерские должности, на главу Тувинценкоопа, директоров госхозов и т. д. Такой вывод можно сделать из стенограммы заседания Президиума ЦК ТНРП 27 сентября 1935 г. (РГАСПИ, ф. 495, оп. 16, д. 61, л. 56). Хотя, надо отметить, что премьер С. Чурмит-Тажы как член Президиума ЦК ТНРП на этих заседаниях также присутствовал. Во время подобных заседаний решались, к примеру, вопросы введения в денежный оборот тувинской валюты — акции (см.: Постановление Политбюро ЦК ТНРП о проведении в ТНР денежной реформы от 16.09.1933 г.) (РГАСПИ, ф. 495, оп. 153, д. 60, л. 129).

Врядли укреплению исполнительной власти содействовал и судебный процесс над премьер-министром и министром иностранных дел ТНР С. Чурмит-Тажы и председателем Президиума Малого Хурала А.-Т. Хемчик-оолом, которых вместе с другими «заговорщиками» в октябре 1938 г. приговорили к смертной казни. Именно С. Тока на III пленуме ЦК ТНРП 31 августа — 3 сентября 1938 г. выступил с докладом «О ликвидации контрреволюционной группы Чурмит-Дажы, Данчая и других и про усиление партийно-массовой работы»¹. Интересно, что в ТНР даже доносы начинались обычно с обращения к первому лицу партии «уважаемый отец» (*История Тувы, 2007*: 199). Весной 1943 г. советские дипломаты характеризовали С. Току, который «с 1932 года непрерывно работает 1-м секретарем ЦК ТНРП», как «общепризнанного руководителя партии и правительства» (АВП РФ, ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 364, л. 26).

С конца 1930-х гг. все решения ЦК ТНРП стали утверждаться только президиумом Малого хурала, в состав которого входили от 5 до 7 человек (там же), по Конституции 1941 г. — количество увеличивалось до 9 человек. Часто наблюдалось одновременное совмещение должностей одними и теми же людьми из-за отсутствия грамотных и образованных кандидатур (*Ондар, 2016*: 161).

Как Малый Хурал иногда принимал «нужные» решения, можно проиллюстрировать следующим ярким примером. 1 мая 1943 г. М. Г. Сущевский в своем дневнике писал следующее:

«Опубликовано постановление Малого Хурала ТНР о присвоении Генеральному секретарю ЦК ТНРП т. Тока звания генерал-лейтенанта. Это постановление для многих явилось совершенной неожиданностью, так как Президиум Малого Хурала не собирался, а председателем Малого Хурала является Анчима, жена т. Тока. По существу т. Тока получил воинское звание лишь путем «согласования» с секретарями ЦК (Базыр-сат, Талганчик и др.), которые никогда в таких случаях не станут возражать» (АВП РФ, ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 363, л. 21; см. также: *Отрощенко, 2019*: 210).

Этот эпизод лишний раз подтверждает, что Президиум Малого Хурала не всегда собирался, чтобы обсудить и решить тот или иной вопрос — нужное решение могло быть просто обнародованным от его имени. Это также свидетельствует и о реальном положении дел: тувинский истеблишмент, пребывая под постоянной угрозой репрессий, не решался противоречить генсеку. Записи о поведении С. Токи в неформальной обстановке во время визита в СССР весной 1943 г. иллюстрируют его отношение, в частности, к членам тувинского правительства, которое сложно назвать уважительным (АВП РФ, ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 366, л. 22).

Ч. К. Ламажаа, занимающаяся исследованием тувинских политических элит, пишет, что «в воспоминаниях современников достаточно свидетельств о том, что лица, занимавшие самые высокие посты в тувинском правительстве, лишались должностей и изгонялись из состава элиты (номенклатуры) и даже осуждались, расстреливались, лишь по причине несогласия или сомнений по поводу решений С. К. Токи» (*Ламажаа, 2010*: 113). Даже советская сторона, вполне довольная преданностью тувинского правителя СССР, признавала, что Тока «излишне самолюбив и самоуверен, обидчив, любит парадность, проявляет склонность к вождизму»² (АВП РФ, ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 364, л. 26).

¹ Надо отметить, что инициатива ареста Чурмит-Тажы и Хемчик-оола принадлежит советской стороне (больше см.: *История Тувы, 2007*: 204).

² Здесь приводится цитата из «Справки о Тувинской Народной Республике», составленной по материалам 3-го Дальневосточного отдела НКВД и датированной 11 апреля 1943 г. (АВП РФ, ф. 06, оп. 5, п. 31, д. 364, лл. 7–27). В «Справке» содержалась краткая информация об истории и народном хозяйстве ТНР, заключительными шли сведения о тувинском политическом истеблишменте, в которых акцентировалось на лояльности тувинской политической элиты и руководства Советскому Союзу.



После присоединения ТНР к СССР в 1944 г. С. Тока стал первым секретарем Тувинского областного комитета ВКП(б) и оставался на высшей партийной должности в Туве до конца жизни (1973 г.).

С осени 1933 г. тувинское руководство следовало новому курсу по рекомендациям, разработанным советской стороной для МНР, в частности, провело некоторое сокращение партийных рядов. Но, по-видимому, ряд провозглашенных нововведений носили декларативный характер, ограничиваясь нужной моменту риторикой. Даже смены высшего политического руководства страны после восстания в Тере-Холе, да и вообще в 1932–1933 гг., не произошло. Складывается впечатление, что в первой половине 1930-х гг. тамошние партийные функционеры всей полноты власти и не теряли, несмотря на риторику о правительстве как о хозяине страны. К концу 1930-х гг. от такой риторики в Туве вообще отказались. В результате 1930–1940-е гг. в ТНР прошли при однозначном доминировании в политической жизни республики секретаря ЦК ТНРП С. К. Токи, несмотря на громкие постулаты официальных государственных и партийных документов того времени.

Политический дискурс и центры власти в МНР и ТНР в 1930–1940-х гг.: сходство и отличие

Как было подчеркнуто во введении, в политическом развитии обеих народных республик было немало общих тенденций. Эта общность заметна и при изучении процессов, происходивших в 1930–1940-х гг. в монгольской и тувинской политических элитах. В частности:

1. В губительных последствиях «левого уклона» в Монголии и Туве были обвинены правящие народно-революционные партии;
2. В первой половине 1930-х гг. обе народные республики провозгласили переход к новому курсу, ряду экономических и политических мер, которые благотворно повлияли на положение дел в Монголии и Туве;
3. Тогда рекомендации для них разрабатывала Монгольская Комиссия при ЦК ВКП(б) под руководством К. Ворошилова;
4. Обеим политическим элитам, начиная с середины 1932 г., была свойственна риторика о правительстве как хозяине страны и народно-революционной партии как его помощнике;
5. Обе партии в первой половине 1930-х гг. провели сокращение партийных рядов;
6. В то же время и монгольские, и тувинские премьеры были членами Президиумов ЦК и в некотором роде олицетворяли собой партийное руководство.

При этом в политических процессах Монголии и Тувы были и различия. К примеру:

1. В Туве провозглашение нового курса началось более чем на год позже, нежели в МНР, поэтому, «оттепель», даже декларированная, продолжалась меньший период времени;
2. В Туве, в отличие от Монголии, не поменялись ключевые политики в результате событий 1932 г.;
3. В Туву, в отличие от Монголии, и после 1932 г. по-прежнему назначались представители Коминтерна;
4. По вопросам, которые обсуждались на заседаниях ЦК ТНРП, складывается впечатление, что даже в первой половине 1930-х гг. тамошние партийные функционеры полноты власти и не теряли, несмотря на риторику о правительстве как о хозяине страны. В МНР в этот период партийные лидеры отступили на второй план и в целом сдерживали свои амбиции.
5. Тогда как в МНР премьерам (в первую очередь Х. Чойбалсану, в меньшей степени и на меньший срок П. Гэндэну) удавалось удерживать в своих руках бразды правления, не уступая партийным функционерам, то в Туве, наоборот, полную победу одержал 1-й секретарь ЦК ТНРП.

Заключение

По мнению автора, во-первых, такой результат политической борьбы в той или другой республике во многом зависел от силы характера персоналий, оказавшихся на вершине власти. Кто оказывался сильнее в политической борьбе, а также смог заручиться большей поддержкой северного соседа — премьер или генсек?

Во-вторых, возможно, в МНР удалось временно потеснить всемогущих партийных секретарей еще и потому, что Монголия в полной мере ощутила последствия продолжительного восстания 1932 г. Оно



было не только примером яркого народного сопротивления и выражением огромного недовольства общества, истощенного политикой «левых». Восстание стало ударом и вызовом и для монгольской политической элиты, которая напрямую столкнулась с разрушительными последствиями левого курса: попытками форсированной коллективизации, бегством населения за границу, угрозой своей власти и жизни. Такое общественное потрясение, похоже, на протяжении ряда лет служило сдерживающим фактором для монгольской партийной номенклатуры.

В Туве же восстание 1932 г. было не настолько резонансным, тувинская власть его с относительной легкостью подавила, серьезных политических последствий для правящей элиты оно не сулило. Возможные «нежелательные последствия» тех или иных политических процессов Президиум ЦК ТНРП тогда видел не в событиях собственной истории, а на монгольском примере: «(события в МНР в 1932 г.)» (РГАСПИ, ф. 495, оп. 153, д. 66, л. 20).

В-третьих, в разных политических сценариях для обеих республик сыграл свою роль и тот факт, что в Туву, в отличие от Монголии, и после 1932 г. по-прежнему назначались представители Коминтерна, что еще более подогревало левые настроения и стремление к доминантному партийному диктату тогдашнего, всецело ориентированного на СССР и Коминтерн, высшего тувинского руководства.

В-четвертых, решающим фактором в этих процессах также являлась степень советской поддержки того или иного политика, базировавшаяся, в первую очередь, на лояльности последнего к СССР. Хотя советская сторона и внимательно следила за укреплением «народно-революционных» партий в обеих республиках, это не значило, что в острой политической борьбе, имевшей место в Монголии и Туве, она автоматически поддерживала именно партийных функционеров. Москва внимательно наблюдала за популярностью тех или иных политиков, их лояльностью, оценивала, кто и насколько соответствует ее интересам.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Баабар (2010) История Монголии: от мирового господства до советского сателлита. Казань : Татарское книжное изд-во. 542 с.
- История Монголии. XX век (2007) / отв. ред. Г. С. Яскина. М. : ИВ РАН. 448 стр.
- История Тувы (2007) / под ред. В. А. Ламина. Новосибирск : Наука. Т. II. 430 с.
- Кузьмин С. Л., Оюунчимэг Ж. (2015) Вооруженное восстание в Монголии в 1932 г. М. : ООО «Издательство МБА». 212 с.
- Ламажаа, Ч. К. (2010) Клановость в политике регионов России. Тувинские правители. СПб. : Алетейя. 208 с.
- Надилов, Ш. Г. (1995) Цеденбал. 1984 год. М. : Восточная литература. 190 с.
- Ондар, Е. М. (2016) К вопросу об особенностях политического развития Тувинской Народной Республики в 1920–1930-е годы // Вестник Томского государственного педагогического университета. № 12 (177). С. 158–164.
- Отрощенко, І. В. (2010) «...Він живе цією ідеєю»: панмонгольський вектор Х. Чойбалсана // Східний світ. № 3. С. 81–91. (На укр. яз.).
- Отрощенко, І. В. (2019) Тувинская Народная Республика накануне вхождения в состав СССР глазами советского дипломата // Новые исследования Тувы. № 4. С. 207–215. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.4.17>
- Отрощенко, І. В. (2021) Колективне керівництво та боротьба за владу в МНР 1950-х рр.: Ю. Цеденбал і Д. Дамба // Східний світ. № 1. С. 5–17. (На укр. яз.). DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2021.01.005>
- Рощин, С. К. (2005) Маршал Монголии Х. Чойбалсан. Штрихи биографии. М. : ИВ РАН. 158 с.
- Рощин, С. К. (2008) П. Гэндэн, монгольский национальный лидер. Штрихи биографии. М. : ИВ РАН. 160 с.
- Салчак Тока (2015) / У. А. Донгак и др.; под общ. ред. С. К. Шойгу и др. М. : Слово. 544 с.
- Самдан, А. А. (2020) Вооруженное восстание в Туве в 1930 г. // Новые исследования Тувы. № 3. С. 66–80. DOI: www.doi.org/10.25178/nit.2020.3.5
- Шинкарев, Л. И. (2006) Цеденбал и его время: в 2 т. М. : Собрание. Т. 1: Любовь. Власть. Трагедия. 496 с.
- Atwood, C. P. (1999) Sino-Soviet Diplomacy and the Second Partition of Mongolia, 1945–1946 // Mongolia in the Twentieth Century: Landlocked Cosmopolitan. Edited by Stephen Kotkin and Bruce A. Elleman. New York and London : M. E. Sharpe. P. 137–161.
- Atwood, C. P. (2004) Encyclopedia of Mongolia and the Mongol empire. N.Y. : Facts on File. 678 p.
- Christian, D. (2018) A History of Russia, Central Asia and Mongolia. Vol. II: Inner Eurasia from the Mongol Empire to Today, 1260–2000. Wiley-Blackwell. 656 p. DOI: <https://doi.org/10.1002/9781119392606>



- Dillon, M. (2020) *Mongolia: a political history of the land and its people*. London : Bloomsbury I. B. Tauris, viii+224 p.
- Myadar, O. (2017) In the Soviet Shadow. Soviet Colonial Politics in Mongolia // *Inner Asia*. Vol. 19. Issue 1. Pp. 5–28. DOI: <https://doi.org/10.1163/22105018-12340077>
- Radchenko, S. (2012) Carving up the Steppes: Borders, Territory and Nationalism in Mongolia, 1943–1949 // *Eurasia Border Review*, Vol. 3, Special Issue, pp. 9–31.
- Socialist Devotees and Dissenters: Three Twentieth-Century Mongolian Leaders (2011) / Interviews conducted by Yuki Konagaya and I. Lkhagvasuren, Translated by M. Rossabi, edited and compiled by M. Rossabi. Osaka : National Museum of Ethnology. 298 p.
- Stolberg, E.-M. (1997) *Stalin und die chinesischen Kommunisten 1945–1953: Eine Studie zur Entstehungsgeschichte der sowjetisch-chinesischen Allianz vor dem Hintergrund des Kalten Krieges*. Stuttgart : Steiner. 327 s.
- Szalontai, B. (2005) Tsendenbal's Mongolia and Communist Aid Donors: A Reappraisal // *The Mongolian Journal of International Affairs*. No. 12. P. 91–95. DOI: <https://doi.org/10.5564/mjia.v0i12.97>

Дата поступления: 12.06.2021 г.

REFERENCES

- Baabar (2010) *Istoriia Mongolii: ot mirovogo gosподstva do sovetского satellita [A History of Mongolia: from global domination to the Soviet satellite]*. Kazan, Tatarskoe knizhnoe izd-vo. 542 p. (In Russ.).
- Istoriia Mongolii. XX vek [The History of Mongolia in the 20th century]* (2007), ed. by G. S. Yaskina. Moscow, IV RAN. 448 p. (In Russ.).
- Istoriia Tuvy [The History of Tuva]* (2007): in 3 vols. / ed. by V. A. Lamina. Novosibirsk, Nauka. Vol. 2. 430 p. (In Russ.).
- Kuz'min, S. L. and Oiuunchimeg, Zh. (2015) *Vooruzhennoe vosstanie v Mongolii v 1932 g. [The armed uprising in Mongolia, 1932]*. Moscow, OOO "Izdatel'stvo MBA". 212 p. (In Russ.).
- Lamazhaa, Ch. K. (2010) *Klanovost' v politike regionov Rossii. Tuvinskie praviteli [The clan politics of Russia's regions: The Leaders of Tuva]*. St. Petersburg, Aleteiia. 208 p. (In Russ.).
- Nadirov, Sh. G. (1995) *Tsendenbal. 1984 god [Tsendenbal. The year 1984]*. Moscow, Vostochnaia literatura. 190 p. (In Russ.).
- Ondar, E. M. (2016) K voprosu ob osobennostiakh politicheskogo razvitiia Tuvinskoj Narodnoj Respubliki v 1920–1930-e gody [On the political development of the Tuvan People's Republic in the 1920–1930s]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*, no. 12 (177), pp. 158–164. (In Russ.).
- Otroshchenko, I. V. (2010) '...Vin zhive tsieiu ideeiu': panmongol's'kii vektor Kh. Choibalsana ['...He lives by this idea': a pan-Mongolian aspect in the policy of Kh. Choibalsan]. *Shidnij svit*, no. 3, pp. 81–91. (In Ukr.).
- Otroshchenko, I. V. (2019) Tuvinskaia Narodnaia Respublika nakanune vkhozhdeniia v sostav SSSR glazami sovetского diplomata [Tuvan People's Republic on the eve of accession to the USSR through the eyes of a Soviet diplomat]. *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 207–215 (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.4.17>
- Otroshenko, I. V. (2021) Kolektivnye kerivnytstvo ta borot'ba za vladu v MNR 1950-kh rr.: Yu. Tsendenbal i D. Damba [Collective leadership and the struggle for power in the Mongolian People's Republic in the 1950s: Yu. Tsendenbal and D. Damba]. *Shidnij svit*, no. 1, pp. 5–17. (In Ukr.). DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2021.01.005>
- Roshchin, S. K. (2005) *Marshal Mongolii Kh. Choibalsan. Shtrikhi biografii [The Marshal of Mongolia Kh. Choibalsan: Notes towards a biography]*. Moscow, IV RAN. 158 p. (In Russ.).
- Roshchin, S. K. (2008) *P. Genden, mongol'skii natsional'nyi lider. Shtrikhi biografii [P. Genden, Mongolian national leader. Notes towards a biography]*. Moscow, IV RAN. 160 p. (In Russ.).
- Salchak Toka* (2015) Ed. by S. K. Shoigu at al. Moscow, Slovo. 544 p. (In Russ.).
- Samdan A. A. (2020) Vooruzhennoe vosstanie v Tuve v 1930 g. [Tuvan armed uprising in 1930]. *New Research of Tuva*, no. 3, pp. 66–80. (In Russ.). DOI: www.doi.org/10.25178/nit.2020.3.5
- Shinkarev, L. I. (2006) *Tsendenbal i ego vremia [Tsendenbal and his time]*: in 2 vols. Moscow, Sobranie. Vol. 1: Liubov'. Vlast'. Tragediia [Love. Power. Tragedy]. 496 p. (In Russ.).
- Atwood, C. P. (1999) Sino-Soviet Diplomacy and the Second Partition of Mongolia, 1945–1946. In: *Mongolia in the Twentieth Century: Landlocked Cosmopolitan*. Ed. by S. Kotkin and B. A. Elleman. New York , London, M. E. Sharpe. Pp. 137–161.
- Atwood, C. P. (2004) *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol empire*. New York, Facts on File. 678 p.



Christian, D. (2018) *A History of Russia, Central Asia and Mongolia*. Vol. II: Inner Eurasia from the Mongol Empire to Today, 1260–2000. Wiley-Blackwell. 656 p. DOI: <https://doi.org/10.1002/9781119392606>

Dillon, Michael (2020) *Mongolia: a political history of the land and its people*. London, Bloomsbury I. B. Tauris. viii+224 p.

Myadar, O. (2017) In the Soviet Shadow. Soviet Colonial Politics in Mongolia. *Inner Asia*, vol. 19, issue 1, pp. 5–28. DOI: <https://doi.org/10.1163/22105018-12340077>

Radchenko, S. (2012) Carving up the Steppes: Borders, Territory and Nationalism in Mongolia, 1943–1949. *Eurasia Border Review*, vol. 3, special issue, pp. 9–31.

Socialist Devotees and Dissenters: Three Twentieth-Century Mongolian Leaders (2011). Interviews conducted by Yu. Konagaya and I. Lkhagvasuren, Translated by M. Rossabi, edited and compiled by M. Rossabi. Osaka, National Museum of Ethnology. 298 p.

Stolberg, E.-M. (1997) *Stalin und die chinesischen Kommunisten 1945–1953: Eine Studie zur Entstehungsgeschichte der sowjetisch-chinesischen Allianz vor dem Hintergrund des Kalten Krieges*. Stuttgart, Steiner. 327 s.

Szalontai, B. (2005), Tsedenbal's Mongolia and the Communist Aid Donors: A Reappraisal. *The Mongolian Journal of International Affairs*, no. 12, pp. 91–95. DOI: <https://doi.org/10.5564/mjia.v0i12.97>

Submission date: 12.06.2021.



DOI: 10.25178/nit.2021.3.3

Статья

«Монгольский», «урянхайский», «баргинский» вопросы в трудах российского востоковеда Евгения Александровича Белова

Юрий В. Кузьмин

Байкальский государственный университет, Российская Федерация,

Виктория А. Василенко

Всероссийский государственный институт кинематографии им. С. А. Герасимова,
Российская Федерация



Статья представляет собой историографический анализ ряда работ российского востоковеда Евгения Александровича Белова (1929–2004). Его труды цитируются в большинстве научных работ, посвященных истории взаимоотношений России, Китая, Монголии по «монгольскому», «урянхайскому» и «баргинскому» вопросам. Однако специализированных работ о нем – не было.

Научная ценность работ Е. А. Белова заключается в качественной и глубокой проработке фондов Архива Внешней политики Российской империи, Российского государственного исторического архива, Российского государственного военно-исторического архива и других. Исследователь по-новому рассмотрел вопросы развития пан-монгольского движения в регионе, реакции китайской общественности на российскую политику в решении «монгольского вопроса», ликвидации автономии Внешней Монголии в 1919 г.

В настоящей статье рассмотрены отличия оценок Е. А. Белова от существующих подходов к решению спорных проблем, представлено описание его научного вклада в воссоздание исторических сюжетов, имеющих принципиально важное значение для изучения истории дипломатии России, Китая и Монголии начала XX в.

Е. А. Белова можно назвать «первооткрывателем» истории «баргинского вопроса», возникшего после событий 1911 г. В исследовании «урянхайского вопроса» ученый одним из первых рассмотрел вопросы, связанные с пересмотром Чугучакского протокола в конце XIX века. Он дал убедительное опровержение точки зрения китайских коллег, акцентирующих внимание на силовом характере установления протектората в Туве.

Ключевые слова: Евгений Александрович Белов; Тува; Монголия; монгольский вопрос; урянхайский вопрос; баргинский вопрос; российская дипломатия; история дипломатии; история тувиноведения; история монголоведения



Статья подготовлена в рамках гранта РФФИ 20-59-4408 «Мировое и российское монголоведение: национальные школы, концепции, персоналии».



Для цитирования:

Кузьмин Ю. В., Василенко В. А. «Монгольский», «урянхайский», «баргинский» вопросы в трудах российского востоковеда Евгения Александровича Белова // Новые исследования Тувы. 2021, № 3. С. 34-48. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.3>

Кузьмин Юрий Васильевич — доктор исторических наук, профессор кафедры мировой экономики и экономической безопасности Байкальского государственного университета. Адрес: 664003, Россия, г. Иркутск, ул. Ленина, д. 11. Тел.: +7 (3952) 50-00-05; +7 (924) 548-49-45. Эл. адрес: kuzminuv@yandex.ru

Василенко Виктория Александровна — кандидат исторических наук, научный сотрудник Иркутского филиала Всероссийского государственного института кинематографии им. С. А. Герасимова. Адрес: 664040, Россия, г. Иркутск, ул. Розы Люксембург, д. 170. Тел.: +7 (3952) 44-71-32, +7 (964) 283-30-39. Эл. адрес: vgikinfo3000@yandex.ru

KUZMIN, Yuri Vasilyevich, Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of World Economy and Economic Security, Baikal State University. Postal address: 11 Lenin St., Irkutsk, 664003, Russia. Tel.: +7 (3952) 50-00-05; +7(924) 548-49-45. E-mail: kuzminuv@yandex.ru **ORCID ID: 0000-0002-6963-0436**

VASILENKO, Victoria Alexandrovna, Candidate of History, Researcher, All-Russian State Institute of Cinematography named after S. A. Gerasimov, Irkutsk Branch. Postal address: 170 Rosa Luxemburg st., Irkutsk, 664040, Russia. Tel.: +7(3952) 44-71-32, +7 (964) 283-30-39. E-mail: vgikinfo3000@yandex.ru **ORCID ID: 0000-0002-7273-8026**



«Mongolian», «Uriankhai» and «Barga» issues in the works of the Russian Orientalist Evgeny Aleksandrovich Belov

Yuri V. Kuzmin

Baikal State University, Russian Federation,

Viktoria A. Vasilenko

All-Russian State Institute of Cinematography named after S. A. Gerasimov, Russian Federation

This article is the first historiographical study of the works of the Russian Orientalist Evgeny Aleksandrovich Belov. Most scholars dealing with the history of relations between Russia, China, and Mongolia on the «Mongolian», «Uriankhai» and «Barga» issues cite Belov's works – yet there are no dedicated papers to examine his contributions to the field.

Indeed, their real value lies in Belov's in-depth study of the archival materials from the Foreign Policy Archive of the Russian Empire, Russian State Historical Archive, Russian State Military Historical Archive, to name only a few. In a new way, the researcher considered the issues of the development of the pan-Mongolian movement in the region, the reaction of the Chinese public to the Russian policy in solving the «Mongolian question», and the end of Outer Mongolia's autonomy in 1919.

This article examines how Belov's assessments were different from convenient approaches to moot issues. We provide an outline of his contributions to recreating key historical narratives for studying the diplomatic history of Russia, China and Mongolia at the beginning of the 20th century.

Belov can also be seen as the «discoverer» of the history of the «Barga question» that arose after the events of 1911. In his study of the «Uriankhai question», the researcher was one of the first to consider what happened at the revision of the Chuguchak protocol at the end of the 19th century. He gave a convincing refutation of the point of view of his Chinese colleagues, who emphasize the forceful nature of establishing a protectorate over Tuva.

Keywords: Evgeny Aleksandrovich Belov; Tuva; Mongolia; «The Mongolian question»; «The Uriankhai question»; «The Barga question»; Russian diplomacy; history of diplomacy; history of Tuvan studies; history of Mongolian studies

Financing:

The article was published within the framework of the RFBR grant 20-59-4408 «World and Russian Mongolian Studies: national schools, concepts, personalities».



For citation:

Kuzmin Yu. V. and Vasilenko V. A. «Mongol'skii», «urianskii», «bargin'skii» voprosy v trudakh rossiiskogo vostokoveda Evgeniia Aleksandrovicha Belova [«Mongolian», «Uriankhai» and «Barga» issues in the works of the Russian Orientalist Evgeny Aleksandrovich Belov]. *New Research of Tuva*, 2021, no. 3, pp. 34-48. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.3>

Введение

В подавляющем большинстве современных научных работ, посвященных истории политики и дипломатии стран «центрально-азиатского треугольника» встречаются ссылки, цитирования наиболее известных монографий Евгения Александровича Белова (1929–2004): «Краткая история Синьхайской революции. 1911–1913» (Белов, 2001), «Россия и Китай в начале XX века: Русско-китайские противоречия в 1911–1915 гг.» (Белов, 1997), «Россия и Монголия» (Белов, 1999). Е. А. Белов был синологом, специализировался на изучении внутренней и внешней политике Китая, дипломатии России и Китая во второй половине XIX — начале XX в. Однако его научный вклад в изучение вопросов, смежных с историей российско-китайских отношений — «монгольского», «уряньхайского», «баргинского», неоспорим. Ученому удалось подробно ввести в научный оборот и проанализировать целый пласт уникальных архивных документов, относящихся к истории дипломатии стран «центрально-азиатского треугольника» начала XX столетия. Работы были изданы в 1990-е гг. — период, когда отечественная историческая наука переживала настоящий «бум».



Большинство коллег, исследователей согласятся с тем, что вклад Евгения Александровича в изучение истории русско-монгольских и русско-китайских отношений переоценить сложно. Ученому одним из первых удалось ввести в научный оборот документы фондов Российского государственного военно-исторического архива (РГВИА), Государственного архива Российской Федерации (ГА РФ), российского государственного исторического архива (РГИА). На основании архивных материалов он переосмыслил существующие оценки, касающиеся решения «монгольского», «уряньхайского», «баргинского» вопросов, что было важно для изучения истории внешней политики России, Китая, Монголии начала XX века.

Е. А. Белов был одним из первых, кто в постсоветский период стал изучать политику России и Китая в Западной Монголии и Барге 1911–1915 гг., панмонгольское движение 1911–1915 гг., антикитайское восстание Удая, ввод войск из Внешней Монголии (Халхи) во Внутреннюю в начале 1914 г., антирусское движение в Китае в связи с подписанием русско-монгольского соглашения 1912 г., антикитайское восстание под руководством Бобуджаба 1915–1916 гг.

В настоящей статье авторы рассматривают представление только трех вопросов — «монгольского» (1911–1919), «баргинского» и «уряньхайского» — в трудах ученого. Полный анализ научного вклада Е. А. Белова в изучение политических событий в Западной Монголии требует большего объема, чем одной статьи.

Условия развития научного творчества Е. А. Белова

Работа Евгения Александровича над основными монографиями, ставшими признанной классикой современного китаеведения, монголоведения, тувиноведения (Белов, 1997, 1999) пришлось, как мы уже упомянули, на девяностые годы. Отечественное востоковедение и историческая наука того периода развивались под воздействием следующих обстоятельств: распада Советского Союза, отказа от марксистско-ленинского подхода в научных исследованиях, открытия ранее закрытых фондов федеральных и региональных архивов.

Многие государства, в которых изменились условия общественно-политической жизни, находились в поиске новых форматов взаимодействия с сопредельными странами. Для Монголии демократическая революция и распад Советского Союза стали важными факторами, побудившими руководство страны к изменению ряда доктринальных установок при определении направлений внутренней и внешней политики. В свою очередь, на этапе укрепления общероссийской государственности особую значимость приобрели вопросы сохранения целостности границ. Актуализация пограничных вопросов в истории приобрела особый смысл. Появилось большое количество работ, в которых с новых позиций и под иным углом зрения рассматривались спорные моменты в истории стран Центральной Азии.

«Развенчание» марксистско-ленинского подхода обусловило появление новых оценок, методологических подходов в исторических исследованиях. В это время получила признание концепция «многофакторного равновесия» А. Д. Воскресенского в изучении истории Китая (Воскресенский, 1997). Впервые был применен метод стратагем в ряде исследований В. С. Мясникова (Мясников, 1997, 2002), набирали популярность подходы, используемые в политологии (концепции «баланса», «дисбаланса», взаимодействия «малых и «больших» региональных систем и проч.) (Лузянин, 1996, 1997).

В это время выходят в свет сборник документов «Русско-монгольские отношения 1636–1654 гг.» (Слесарчук, 1996), а также сборник документов фондов российских государственных и ведомственных архивов, ранее недоступных исследователям (За три века ..., 1995). Были опубликованы обобщающие работы, посвященные отечественному и национальному монголоведению (Российские монголоведы ..., 1997; История отечественного ..., 1997; Улымжиев, 1997), издан библиографический словарь С. Д. Милибанд, посвященный отечественным востоковедам (Библиографический словарь ..., 1995).

С начала 1990-х годов уже в постсоветском пространстве продолжается активное сотрудничество мирового сообщества ученых-востоковедов. На VI Международном конгрессе монголоведов, состоявшемся в 1992 г., впервые были представлены иные оценки о характере политики российских властей, действий российской дипломатии в решении «монгольского» и «уряньхайского» вопросов. Появляются новые работы Б. П. Гуревича (Гуревич, 1992), М. И. Гольмана (Гольман, 1998), В. В. Грайворонского (Грайворонский, 1996), С. К. Рощина (Политическая история ..., 1999) и других именитых исследователей, в которых впервые звучали идеи не только о негативном, но и позитивном влиянии Российской империи на решение указанных спорных вопросов. На международных научных конференциях также



были представлены новые точки зрения по вопросам отношений стран «центрально-азиатского треугольника», с позиций новых методологических подходов, отличных от марксистско-ленинской идеологии (Белов, 1992, 1994а; Дацышен, 1996).

В регионах России также сохранился интерес к актуальным проблемам востоковедения и монголоведения. В 1997 г. в Улан-Удэ был создан Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН на базе Бурятского института общественных наук СО РАН. Сотрудники Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории продолжали исследование в различных областях гуманитарных наук, смежных с востоковедением (Ученые записки, 1995: 30–62). На базе иркутских университетов проводится серия международных научных конференций «Россия и Восток: взгляд из Сибири» (Россия и Восток ... , 1998). В это же время проходит защита докторских диссертаций по актуальным проблемам монголоведения и востоковедения (Кузьмин, 1998; Лиштованный, 1998; Лузянин, 1997).

Описываемый период был также очень насыщенным в жизни Евгения Александровича Белова, наполненным как радостными моментами, так и по-настоящему трагичными.

В справочнике С. Д. Милибанд «Библиографический словарь отечественных востоковедов с 1917 г.» значится очень лаконичная информация о Евгении Александровиче (Библиографический словарь ... , 1995: 146).

Родился Евгений Александрович Белов² 16.11.1929 г. в деревне Турищево Западной (Смоленской) области в крестьянской семье. В послевоенное время переехал в Москву, в 1953 г. закончил исторический факультет МГУ, перешел на работу в качестве научного сотрудника Института востоковедения в 1956 г.

В 1957 г. защитил кандидатскую диссертацию по теме: «Революция 1911–1913 гг. в Китае» (Белов, 1956). В 1994 г. стал доктором наук. После защиты докторской диссертации «Русско-китайские отношения в 1911–1915 гг.» (Белов, 1993b). До последних дней жизни работал в отделе истории Китая (ныне — Отдел Китая) Института востоковедения Российской Академии наук.

К сожалению, биография и творчество Е. А. Белова больше не нашли отражения в иных справочных изданиях.

Евгений Александрович Белов: ученый и личность

Каким был Евгений Александрович? Наверное, о его характере и заслугах перед отечественным востоковедением лучше скажут близкие друзья и коллеги. Не будет преувеличением сказать, что его поддержка, личные консультации для большинства исследователей, занимающихся вопросами политической истории Китая, Монголии и «центрально-азиатского треугольника» имели большую ценность. Авторам статьи также посчастливилось лично познакомиться и недолго общаться с ним.

Знакомство первого автора статьи с Евгением Александровичем состоялось в 1992 г., за год до его защиты докторской диссертации. Впечатлило полное погружение Е. Белова в тему, он буквально жил ею. Говорил о том, что было важно для него: стремлении как можно полнее охватить исследуемый период, ввести значительное число оригинальных архивных документов в работу. Его интересовали буквально все детали переписки консулов в Урге, Кобдо, российского посланника в Пекине с высшестоящим руководством, представителями китайского и монгольского правительств. Безусловно, внимание ученого занимали материалы иркутских и других сибирских архивов по указанной теме. Осталось также впечатление о чувстве творческого одиночества ученого, отсутствие у коллег интереса к теме его исследования.



Фото 1. Белов Евгений Александрович (1929–2004)¹.

Photo 1. Evgeny Aleksandrovich Belov (1929–2004).

¹ Фото из антологии «Урянхай. Тыва Дептер» (Урянхай. Тыва ... , 2007: 496).

² К сожалению, не знающие ученого могут спутать его с другим историком, полным тезкой, специалистом по истории Руси, мемуаристом Е. А. Беловым (https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_biography/9502/белов), что также вызывает необходимость восстановления биографии Е. А. Белова востоковеда.



Другая автор статьи познакомилась с Е. А. Беловым в период обучения в аспирантуре Иркутского государственного педагогического университета¹ в 2004 г. Ее опыт научно-исследовательской работы был еще небольшим, поэтому впечатление от знакомства с научной эрудицией ученого было неизгладимым.

Евгений Александрович в общении был на редкость простым, дружелюбным, открытым и добрым человеком. Он предоставил возможность лично ознакомиться со сделанными им некоторыми выписками из архивов. Несколько своих книг (Белов, 1999, 2001, 2003), Евгений Александрович любезно подарил. Много говорил о научных проблемах, которые его интересовали наиболее всего: о роли барона Унгерна в развитии панмонгольского движения, решении «баргинского вопроса» в начале XX в. По материалам его монографии об Унгерне планировалось тогда снять документальный фильм в Италии, о чем Евгений Александрович подробно и увлеченно рассказывал². Делился воспоминаниями о Китае, первой и единственной в поездке в страну, историей которой занимался всю жизнь.

Говорили не только о работе, но и на житейские темы. Поразили его оптимизм, жизнелюбие. Чтобы не случилось, говорил он, нужно радоваться жизни и обязательно любить то, что ты делаешь. Очень тепло было на душе от таких встреч. Было очевидно, что в людях Евгений Александрович ценил искренность и уважение к науке и знаниям. С особой теплотой говорил о коллегах, с которыми был знаком лично: А. Ч. Бомбужай, В. Г. Дацьшене, Ю. Ч. Хомушку и других исследователях.

Много рассказывал о сборе материалов в архивах. Работа велась, по воспоминаниям Е. А. Белова, в жестком режиме. Например, в Государственном историческом архиве (РГИА) автор работал дни напролет, в «бешеном», по его словам, темпе. Кроме того, обработка архивных документов и написание его основных работ по истории Китая и Монголии для Евгения Александровича совпали со сложнейшим периодом в жизни в начале 2000-х гг. Болезнь супруги и ее смерть, гибель младшей дочери в автомобильной аварии стали для него страшным испытанием. Но все же материал был собран и опубликован, работы получили заслуженное признание синологов, монголоведов всего мира (Белов, 1997, 1999, 2001) (фото 2 и 3).

Он очень хотел издать документы Архива Внешней политики Российской империи (АВПРИ), планировал даже их опубликовать в совокупности с материалами сибирских архивов. На прощание договорились переписываться и работать над сборником документов. Расстались как будто ненадолго, но в скором времени узнали печальную новость: в мае 2004 г. Евгения Александровича не стало.

Замечательный человек, ученый ушел из жизни, что называется, «на бегу»: осталось много необработанных архивных материалов, планов, творческих замыслов. Так, наверное, и должно быть у талантливых исследователей...



Фото 2. Обложка монографии Е. А. Белова «Россия и Китай в начале XX века (русско-китайские противоречия в 1911–1915 гг.)». М.: ИВ РАН, 1997.
Photo 2. The cover of E. A. Belov's book "Russia and China at the beginning of the 20th century: Russian-Chinese contradictions, 1911–1915" Moscow, IV RAN, 1997.

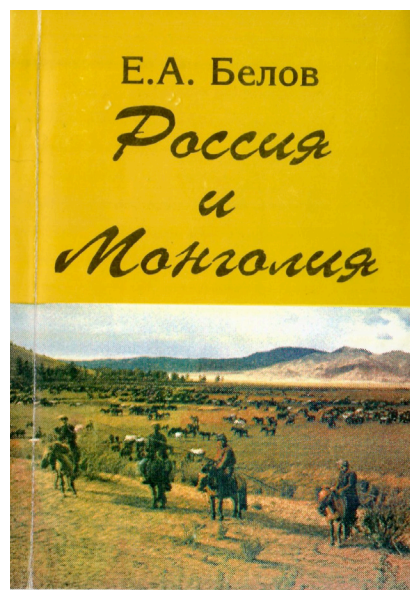


Фото 3. Обложка монографии Е. А. Белова «Россия и Монголия (1911–1919)». М.: ИВ РАН, 1999.
Photo 3. The cover of E.A. Belov's book "Russia and Mongolia, 1911–1919". Moscow, IV RAN, 1999.

¹ В настоящий момент это структурное подразделение Иркутского государственного университета (Педагогический институт ИГУ).

² Хатунцев С. В. Современная «Унгерниана» [Электронный ресурс] // СЛОВО. Образовательный портал. URL: <https://www.portal-slovo.ru/history/41083.php> (дата обращения 02.07.2021).



«Монгольский вопрос» в трудах Е. А. Белова

В конце 1990-х годов основные доктринальные установки в истории международных отношений в Центральной Азии сменились не только в России. Хронологически близкими работам Евгения Александровича были работы монгольского историка Б. Лхамсурэна «Внешняя среда и государственная независимость Монголии» (Лхамсурэн, 1995). Автор рассматривал провозглашение независимости Монголии в 1911 г. не иначе как «национально-освободительную революцию» (там же: 118). Однако, отмечал Е. А. Белов, речь шла о реализации основной цели халхасского правительства — ликвидации колониальной зависимости от Китая, а не кардинальном изменении общественно-политического строя Внешней Монголии. Следовательно, он придерживался точки зрения, принятой большинством российских историков-монголоведов: в Монголии было развернуто национально-освободительное движение, которое нельзя было назвать революцией в общепринятом смысле слова (Белов, 1999: 6; Гуревич, 1992: 57; Кузьмин, 1995, 1997: 208).

Сам факт провозглашения независимости в Монголии в 1911 г. ученый связывает со следующими факторами: 1) националистической деятельностью халхасской элиты; 2) поддержкой светских и духовных феодалов, оказанной правительству Джебзун-Дамба Хутухты; 3) отказом китайских солдат защищать маньчжуров (Белов, 1999: 52–55). Процесс подготовки соглашения России и Монголии 1912 г., последующие переговоры о политическом статусе Халхи, подписание соглашения в Кяхте были детально описаны ученым в ряде работ (Белов, 1994b: 178–181; 1999, 2007).

Наибольшую научную ценность представляет изучение Е. А. Беловым «подготовительного» этапа российско-китайских и российско-монгольских переговоров, предваряющего подписание декларации 1913 г. и Кяхтинского соглашения 1915 г. Ученый скрупулезно обработал переписку управляющего российским консульством в Урге В. Н. Лавдовского с министерством иностранных дел, рапорты чрезвычайных посланников в Пекине И. Я. Коростовца и В. Н. Крупенского. Также он провел подробный анализ содержания переписки с Министерством иностранных дел Китая. В его работах дано развернутое описание содержания переписки товарища министра иностранных дел А. А. Нератова с И. Я. Коростовцом, после назначения последнего главой дипмиссии в Ургу (Белов, 1997: 153–177; 1999: 36–133).

Одной из важных заслуг ученого было опровержение тезиса о том, что переводы текстов российско-монгольского соглашения 1912 г. отличались. Как известно, это соглашение было взято за основу декларации 1913 г. По мнению авторов коллективной монографии «История Монгольской народной республики» (История Монгольской..., 1967), в монгольском варианте российско-монгольского соглашения относительно определения политического статуса использовалась формулировка «полная независимость», а в российском варианте — «автономия» (там же: 241–242). Е. А. Белов, ссылаясь на материалы фонда «Трактаты» Архива внешней политики Российской Империи, доказал, что тексты были идентичными. С этой позицией ученого были солидарны монгольские и российские коллеги (Шурхуу, 2001: 97–102; Мясников, 1997: 113–117, Кузьмин, 1997, 1998). Действительно, ни в переписке министра иностранных дел Сазонова с П. Я. Коростовцом, ни в статье 4 русско-монгольского соглашения никогда не упоминалось о «расхождении текстов» монгольского и российского вариантов соглашений (Белов, 1994b: 173–176).

Одним из первых ученый, опираясь на документы архивов, проанализировал второй этап переговоров России и Китая второй половины 1912 г., в котором активное участие приняла Монголия. Исследователь привел подробное описание переписки И. Я. Коростовца с членами правительства Внешней Монголии (там же: 178–180; 1999: 105–118), что позволило выявить ряд дополнительных обстоятельств.

Активность монгольских министров, их вмешательство в ход переговоров России и Китая о политическом статусе Халхи были немаловажным фактором, способствовавшим принятию решения о предоставлении прав широкой автономии в составе Китая (там же: 181).

Также одним из первых он опубликовал сводки российских и китайских газет, освещающих вопрос о приезде монгольской делегации в Петроград для обсуждения вопроса о покровительстве России: «Русское слово», «Гоминь гунбао», «Сяньбао» (Белов, 1994b: 176–178). Активность монгольских чиновников свидетельствовала о том, что Халха Монголия заявила о себе как о самостоятельном субъекте международной политики, способном находить нужный баланс при решении важных вопросов с более могущественными державами.



На основании проанализированных документов фонда «Китайский стол» АВПРИ Е. А. Белов ввел в научный оборот материалы сводок газет за 1912 г., в том числе, информационного агентства «Рейтер», освещавших решение «монгольского вопроса» в политике России, Китая, Монголии (Белов, 1999: 88).

Проводя анализ событий 1911–1919 гг., имеющих историческое значение для России, Китая, Монголии, ученый оценил роль отдельных исторических деятелей. Он дал характеристику Да-ламе Цэрэн Чимиду, активному стороннику развития панмонгольского движения и присоединения Барги к Халхе. Пристальное внимание исследователь уделял противоречиям, существующим между Да-ламой и российским правительством, в особенности, с генконсулом в Урге В. Ф. Любой (Белов, 1992).

В судьбоносные моменты истории нередко имеет большое значение личностный фактор. Так, Е. А. Белов одну из своих статей посвятил личности Богдо-хана (Белов, 1996). В монографии «Россия и Монголия», опираясь на материалы фондов Российского государственного военно-исторического архива, он приводит характеристику действий наместника Цинов в Урге, амбана Сань До, представленную начальником русского конвоя Аветисовым: «Будь на месте Сань До человек смелый и решительный, безусловно, здесь никакого переворота не могло быть. ... Смешно сказать, Богдо-Геген и князя, объявляя независимость Монголии и предлагая амбаню Сань До с его чиновниками и гарнизоном удалиться из Урги и Монголии, не имели за собою ни одного патрона для поддержания этого своего требования» (Белов, 1999: 49).

Впервые в рамках изучения «монгольского вопроса» в российской историографии Е. А. Белов дал описание реакции китайской общественности на российско-монгольское соглашение 1912 г. Ученый ввел в научный оборот переведенные с китайского на русский язык сведения из китайских газет «Чжунго Бао», «Миньшибао», «Аньябао» и проч. (Белов, 1994а), что имеет для монголоведения несомненную ценность.

После того, как стало известно содержание российско-монгольского соглашения 1912 г., в Китае против него в 1913 г. было развернуто масштабное движение, принявшее выраженный антирусский характер. Е. А. Белов впервые в отечественной историографии привел факты об участии в движении ведущих партий Китая, военных губернаторов (дуду), наместника Маньчжурии Чжана Силуаня. Исследователь подробно описал деятельность «Общества спасения Монголии», женских патриотических обществ в Пекине и Шэнси, формировавших военные отряды для похода в Монголию; довольно подробно представил описание бойкотирования русских товаров китайскими купцами, деятельность отделений Русско-Азиатского банка¹ (там же:112–114).

В целом, в отличие от советских и китайских историков (Златкин, 1957; 沙俄侵略中国的史, 1986), обший характер переговоров 1911–1912 гг. России, Китая и Монголии Е. А. Белов оценивал положительно. Что касается заключения Кяхтинского соглашения 1915 г., то оно также получило позитивную оценку ученым. В монографии «Россия и Монголия» автор писал, что «Кяхтинское соглашение фактически закрепляло первый крупный шаг на пути Внешней Монголии к достижению своей независимости, созданию самостоятельного государства, хотя этот путь был еще сложен и относительно долог» (Белов, 1999: 128).

Данную точку зрения на предмет заключения Кяхтинского соглашения разделяли также большинство историков, чьи работы хронологически совпадали с исследованиями Е. А. Белова (Даревская, 1994; Единархова, 1996; Кузьмин, 1995, 1996, 1997; Лузянин, 1997).

Особое внимание Евгений Александрович уделял вопросам ликвидации автономии Внешней Монголии в 1919 г., развития панмонгольского движения 1919 г. Ученый выделил следующие причины ликвидации монгольской автономии: переход влиятельных чиновников Халхина сторону Китая, присутствие в Урге вооруженных китайских формирований (4 тыс. чел.), слабость позиций Омского правительства, которое уже начало терпеть поражения от Красной Армии, слабость вооруженной защиты Джебзун-дамба Хутухты (Белов, 1999: 168–191).

Таким образом, Е. А. Белов впервые в российской историографии в научный оборот ввел полный комплекс архивных документов АВПРИ по «монгольскому вопросу», представил сложную картину русско-монгольских отношений начала XX в., подробно проанализировал механизм принятия в России внешнеполитических решений в указанном направлении.

¹ Антирусское движение в стране было остановлено в 1913 г. Юанем Шикаем, президентом Первой Китайской республики (1912–1916).



«Баргинский вопрос» в трудах Е. А. Белова

Барга¹ входила в состав Цинской империи. После объявления независимости Халхи в 1911 г. этот регион, наряду с Западной Монголией и Танну-Урянхаем, должен был стать частью «Великой Монголии». В отечественной литературе XX столетия «баргинский вопрос» был кратко рассмотрен в работах Г. Е. Грумм-Гржимайло (Грумм-Гржимайло, 1926), И. Я. Златкина (Златкин, 1957), в коллективной монографии китайских ученых «История агрессии царской России в Китае» (沙俄侵略中国的史, 1986). Однако подробного освещения в научной литературе того периода он не получил. Исключение составляют работы более позднего периода (Тарасов, 2013; Дацышен, 2014; Кузьмин, 2019). Ранее, до публикаций работ Е. А. Белова, «баргинский вопрос» упоминался в связи с событиями более позднего периода 1919 г. (движение атамана Семенова, деятельность барона Унгерна в Монголии) (Грумм-Гржимайло, 1926). Однако проблема решения означенного вопроса в русско-китайской и русско-монгольской дипломатии в 1912 г. историками, фактически, не изучалась.

Барга была первым регионом, который откликнулся на призыв Джебзун-дамба Хутухты о создании «Великой Монголии». В январе 1912 г. она объявила о своей независимости от Китая, а в мае присоединилась к Халхе. В работах Е. А. Белова впервые в отечественной историографии был показан анализ действий царского правительства в отношении Барги, введена в научный оборот переписка посланника в Пекине В. Н. Крупенского с китайским правительством, что позволило создать более полную историческую картину. После присоединения Барги к Внешней Монголии область получила фактически привилегированный статус: баргуты не уплачивали налогов в казну Урги и имели лишь обязательство предоставлять новобранцев для службы в составе монгольского войска. С этого времени наблюдается рост экономических интересов российских купцов и промышленников в Барге: начинается активная аренда земельных участков у баргутов русскими, ловля рыбы (было создано 22 рыбных концессии), была организована добыча золота, каменного угля и соли (Белов, 1993а: 175).

Указанные обстоятельства стали важным фактором, оказавшим влияние на позицию С. Д. Сазонова² в «баргинском вопросе». К числу основных требований, выдвигаемых российской дипломатией Китайскому правительству, относились утверждение всех коммерческих сделок русских торговцев и промышленников, предоставление права постройки подъездных путей к КВЖД и т. д. Перечень требований о территориальном и политическом статусе Барги, выдвигаемых российскими, а затем и баргутскими властями 1912–1915 гг., также был впервые представлен в российской историографии Е. А. Беловым.

В последующий период времени российское министерство иностранных дел не спешило оперативно решить «баргинский вопрос». Этот факт ученый объяснял комплексом причин. К их числу следовало отнести отсутствие согласованных действий царской дипломатии и военных, о чем неоднократно повторял С. Д. Сазонов (там же: 177), стремление получить железнодорожные концессии на постройку железных дорог в Маньчжурии. Сазонов рассчитывал на то, что Северная Маньчжурия присоединится к России, и присоединение Барги к Халхе было нежелательным (там же: 175).

Соглашение о Барге было подписано только в 1915 г. Несмотря на откровенное навязывание Россией собственных условий Китайскому правительству, оно имело, по словам ученого, для баргутов особую ценность, выражавшуюся в получении фактической независимости от Пекина (там же: 176).

Итак, впервые в мировой историографии на основе оригинальных материалов Е. А. Белов наиболее полно представил позицию России по «баргинскому вопросу», показал сложность этой проблемы в русско-монголо-китайских отношениях и противоречивость российской позиции, выражавшуюся в непоследовательности принятия решений.

«Урянхайский вопрос» в трудах Е. А. Белова

В 1990-е годы в России появляется большое количество работ, в которых «урянхайский вопрос» получил рассмотрение в качестве обязательной составляющей внешней политики, дипломатии сопредельных государств конца XIX — начала XX веков (Кузьмин, 1998; Лузянин, 1997; Дацышен, 2000). Работы Е. А. Белова, рассматривающие данную проблематику, были опубликованы в журналах

¹ Барга (Хулуньбуир) — область, расположенная во Внутренней Монголии. В настоящее время на территории Барги располагается три хошуна: Чэнь-Барга Ци, Шинэ-Барга-Юци, Шинэ-Барга Цзоци.

² Сазонов Сергей Дмитриевич (1860–1927) — министр иностранных дел Российской империи в период с 8 ноября 1910 г. по 7 июля 1916 г.



«Восток», «Отечественная история» (Белов, 1995, 2007). Отдельные главы, посвященные «урянхайскому вопросу», представлены в монографиях «Россия и Китай», «Россия и Монголия» (Белов, 1997, 1999).

Эта часть работы ученого получила довольно подробное рассмотрение в отечественной и зарубежной историографии (Батсайхан, 2011; Кузьмин, 1998; Лузянин, 2000; Шурхуу, 2001; Дацышен, 2014; Василенко, 2014).

Научную ценность представляет подробный анализ Е. А. Беловым переписки исполняющего обязанности консула в Улясутае А. П. Хионина с министерством иностранных дел, генерального консула в Урге А. Я. Миллера — с правительством Монголии, переписка военного министра В. А. Сухомлинова и С. Д. Сазонова.

Помимо этого, Е. А. Белов впервые в современной историографии описал несколько сюжетов, предвещающих установление протектората России над Тувой в 1914 г.

Так, он один из первых тщательно изучил так называемый «чапчальский инцидент» (Белов, 1997: 184). Его сущность заключается в обсуждении вопроса русских дипломатов с китайским правительством о совместной проверке пограничных знаков. Особую остроту указанный вопрос приобрел после того, как во время экспедиции полковника В. Л. Попова в Урянхайский край в 1910 г. на перевале Чапчал поручик Августус сжег один из пограничных столбов. В монографии «Россия и Китай в начале XX века» Е. А. Белов в рамках рассматриваемых событий впервые опубликовал переписку П. А. Столыпина с томским губернатором. Она содержала указания иркутскому генерал-губернатору об отлагательстве пересмотра пограничных знаков и восстановлении пограничного столба (там же: 184–185).

Также ученый провел подробный анализ переписки уполномоченного посланника в Пекине И. Я. Коростовца с министерством иностранных дел Китая по вопросу инцидента, произошедшего на Чапчале. Данный прецедент, имеющий частный характер в российско-китайской дипломатии, по существу, свидетельствовал о «поворотной» позиции российского правительства в решении «урянхайского вопроса»: был взят четкий курс на включение края в орбиту политического влияния России¹.

Одним из первых исследователей Е. А. Белов дал подробное описание переговоров российского и китайского правительств, связанных с пересмотром Пекинского договора 1881 г. в период 1910–1911 гг. (там же: 72–79). На переговорах российское правительство выдвинуло ряд выгодных для себя условий, включая введение права беспошлинной торговли в Синьцзяне и Монголии, открытие российских консульств в Кобдо, Хами, Гучен и проч. В случае неудовлетворения указанных требований российское правительство должно было ввести войска. Местом для их ввода изначально был Усинский округ, граничащий с Урянхаем, однако, по причине его отдаленности, выбор пал на Джаркент, расположенный вблизи Илийского края (там же: 76).

Говоря об установлении протектората России над Тувой в 1914 г., ученый подчеркивал, в первую очередь, что само событие носило мирный характер. Тем самым, он дал опровержение точки зрения китайских коллег о силовом характере установления протектората в Урянхае. При этом он ссылаясь на ряд фактов: на момент установления протектората в край войска не вводились, а назначенный на должность пограничный комиссар А. П. Церерин имел в своем распоряжении только конвой в 10 человек. Сам же вопрос о протекторате решался политическими средствами, дипломатическим маневрированием и давлением России на урянхайцев и монгольское правительство в Туве (там же: 171–198). Факт установления протектората исследователь оценивал положительно, поскольку это стало первым шагом к политическому самоопределению тувинского народа (Белов, 1995).

Характер действий российской дипломатии в период 1911–1917 гг. был обусловлен ходом международных событий на Востоке, где ключевым моментом была Синьхайская революция, а также событиями в самой России. Ситуация изменилась после 1917 г. с установлением режима Временного правительства и приходом к власти большевиков.

Исследователь одним из первых ввел в научный оборот документы, касающиеся политики Временного правительства по «урянхайскому вопросу». Е. А. Белов опубликовал переписку помощника комиссара в Урянхайском крае Я. И. Мальцева с вышестоящим руководством Временного правительства. В статье «Борьба за Урянхайский край в 1915–1919 гг.» исследователь дал характеристику

¹ Поворотным моментом «урянхайской политики» России стало заседание Совета Министров 21 ноября 1911 г., на котором состоялось обсуждение основных мероприятий по вопросам дальнейшего усиления русского влияния в крае.



событий 1919 г. (Белов, 2007: 515–518). Они были связаны с первыми вооруженными столкновениями объединенных китайско-монгольских отрядов Ян Шичао (специальным комиссаром Китайской республики по китайским делам) и монгольским князем, комиссаром Урянхайского края с монгольской стороны, Итегэмджиту с русскими отрядами дружинников и казаков в конце марта — начале июля 1919 г. При оценке указанных событий Е. А. Белов отмечал, что совместные действия Урги и Пекина, направленные на захват Урянхайского края в 1919 г., были крупной политической ошибкой властей Монголии. Этим, отмечал исследователь, монгольское правительство «отвлекло свои силы, в том числе, и военные, от основной своей задачи — защиты Внешней Монголии от настойчивого стремления Китая ликвидировать ее автономию» (Белов, 1999: 167). По существу, считал ученый, эта ошибка положила начало ликвидации автономии Внешней Монголии (Белов, 2007: 517).

«Урянхайский вопрос» оказался наиболее сложным и запутанным в треугольнике «Россия — Монголия — Китай». Е. А. Белов на основе архивных документов показал сложную систему национальных интересов и противоречий по пограничному вопросу в регионе Центральной Азии.

В дальнейшем его идеи получили свое развитие в публикациях В. Г. Дацышена, Г. А. Ондар, В. А. Василенко, А. К. Бумбажай (Бумбажай, 1999; Дацышен, Ондар, 2003; Василенко, 2014).

Заключение

Высокая научная ценность работ Е. А. Белова, их значительный вклад в развитие мирового и отечественного востоковедения, китаеведения, монголоведения, неоспоримы.

Огорчает тот факт, что фактически все труды Евгения Александровича изданы небольшими тиражами. В фондах государственных библиотек отсутствуют оцифрованные копии работ ученого. Например, тираж книги «Россия и Монголия» (Белов, 1999) насчитывает всего 300 книг, они стали редкой удачей для их владельцев. У авторов статьи есть экземпляры с дарственной надписью Евгения Александровича.

Переиздание его работ осуществлялось только в отдельных случаях. Например, в пятом томе антологии «Урянхай. Тыва Дептер» переиздана его статья «Борьба за Урянхайский край в 1915–1919 гг.» из журнала «Отечественная история» за 1998 г. (Белов, 2007). Поэтому не будет преувеличением сказать о том, что в настоящее время существует очевидная необходимость переиздания основных трудов Е. А. Белова и восстановления его биографии, как одного из крупнейших отечественных востоковедов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Батсайхан, О. (2011) Монголын сүүлчийн эзэн хаан VIII Богд Жавзандамба [Последний император Монголии VIII Богд Джауандамба-Хутухта]. Улаанбаатар : Адмон. 708 с. (На монг. яз.)
- Белов, Е. А. (1956) Революция 1911–1913 гг. в Китае : дисс. ... к-та ист. н. М. 318 с.
- Белов, Е. А. (1992) Дала-лама Цэрэн Чимид и царская дипломатия // VI Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, авг. 1992 г.) / главн. ред. В. М. Солнцев. М. : Ин-т востоковедения. 262 с. С.2–14.
- Белов, Е. А. (1993а) Баргинский вопрос по материалам русских архивов // Восток. № 1. С. 170–178.
- Белов, Е. А. (1993b) Русско-китайские отношения в 1911–1915 гг. : дисс. ... д-ра ист. н. М. 546 с.
- Белов, Е. А. (1994а) Реакция в Китае на русско-монгольское соглашение 1912 г. // Проблемы Дальнего Востока. № 4. С. 108–118.
- Белов, Е. А. (1994b) Как возникли тройственные русско-китайско-монгольские переговоры в Кяхте в 1914 г. // Китайская традиционная культура и проблемы модернизации. Тезисы докладов V международной научной конференции «Китай. Китайская цивилизация и мир». Москва, 12–14 октября / отв. ред Р. М. Асланов. М. : ИДВ РАН. 184 с. С. 175–181.
- Белов, Е. А. (1995) Проблема Урянхайского края в русско-китайско-монгольских отношениях 1911–1914 гг. // Восток. № 1. С. 58–67.
- Белов, Е. А. (1996) Последний «живой Бог монголов» // Азия и Африка сегодня. № 3. С. 2–17.
- Белов, Е. А. (1997) Россия и Китай в начале XX века (русско-китайские противоречия в 1911–1915 гг.). М. : ИВ РАН. 314 с.
- Белов, Е. А. (1999) Россия и Монголия (1911–1919). М. : ИВ РАН. 235 с.
- Белов, Е. А. (2001) Краткая история Синьхайской революции. 1911–1913. М. : Восточная литература РАН. 160 с.



Белов, Е. А. (2003) Барон Унгерн фон Штернберг: Биография. Идеология. Военные походы. 1920–1921 гг. М. : Аграф. 240 с.

Белов, Е. А. (2007) Борьба за Урянхайский край в 1915–1919 годах // Урянхай. Тыва Дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и её насельниках, об Урянхае — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах, о древностях Тувы (II тысячелетие до н.э. — первая половина XX в.) : в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М. : Слово/ Slovo. Т. 5. 733 с. С. 496–519.

Библиографический словарь отечественных востоковедов с 1917 года. (1995) : в 2 кн. / сост. С. Д. Милибанд. 2-е изд., перераб. и доп. М. : Наука. Кн. I. А–Л. 702 с.

Бумбажай, А. К. (1999) Россия и Тува: проблема становления связей в конце XIX — начале XX веков : автореф. дисс. ... к. ист. н. М. 28 с.

Василенко, В. А. (2014) На пути к протекторату (отношения правительства имперской России с Китаем и Монголией по вопросам установления политического влияния в Туве во второй половине XIX в. — 1914 г.). Иркутск : Издательство Иркутского государственного университета. 223 с.

Воскресенский, А. Д. (1997) Россия и Китай: теория и история межгосударственных отношений. М. : Моск. Обществ. Научн. фонд. 405 с.

Россия и Восток: взгляд из Сибири (1998): Материалы и тез. докл. к XI Междунар. научно-практической конференции. Иркутск, 13–16 мая / редкол.: В. И. Дятлов (отв. ред.) и др. Иркутск : Издательство Иркутского университета. Т. 2. 302 с.

Грайворонский, В. В. (1996) Монголия: изменения в структуре семейных бюджетов сельского населения при переходе от социалистической модели развития к рыночной. М. : Ин-т востоковедения РАН. 64 с.

Гольман, М. И. (1998) Изучение истории Монголии на Западе, XIII — середина XX в. М. : Наука. 218 с.

Гуревич, В. П. (1992) Роль России в исторических судьбах Монголии // VI Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, авг. 1992 г.): в 2 ч. / главн. ред. В. М. Солнцев. М. : Ин-т востоковедения. Ч. 1. 262 с. С. 54–58.

Грумм-Гржимайло, Г. Е. (1926) Западная Монголия и Урянхайский край Л. : б. и. Т. 2. Вып. 2. Исторический очерк этих стран в связи с историей Средней Азии. 898 с.

Даревская, Е. М. (1994) Сибирь и Монголия: очерки русско-монгольских связей в конце XIX — начале XX вв. Иркутск : Изд-во Иркутского университета. 396 с.

Дацышен, В. Г. (1996) Русско-китайская война. Маньчжурия 1900 г. Часть 1. СПб. : Цитадель. 144 с.

Дацышен, В. Г. (2000) Очерки истории российско-китайской границы во второй половине XIX — начале XX века. Кызыл : Респуб. Типография. 284 с.

Дацышен, В. Г. (2014) Очерки истории Монголии в XIX — первой четверти XX вв. М. : Директ-Медиа. 232 с.

Дацышен, В. Г., Ондар, Г. А. (2003) Саянский узел: Усинско-Урянхайский край и российско-тувинские отношения в 1911–1921 гг. Кызыл : Респ. тип. 284 с

Единархова, Н. Е. (1996) Русские в Монголии: основные этапы и направления деятельности в 1861–1919 гг. // Восток и Россия. Взгляд из Сибири (материалы и тезисы докладов научно-практической конференции 16–18 мая 1996 г.) / отв. ред. В. И. Дятлов, В. П. Олтаржевский. Иркутск : Иркутский университет. 416 с. С. 59–63.

За три века. Тувинско-русско-монгольско-китайские отношения (1615–1915) (1995) / сост. В. А. Дубровский. Кызыл : Республиканская типография. 84 с.

Златкин, И. Я. (1957) Очерки новой и новейшей истории Монголии. М. : Изд-во Восточной литературы. 300 с.

История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года (1997) / сост. А. А. Вигасин и др. М. : Изд. фирма «Восточная литература». 534 с.

История Монгольской Народной Республики (1967) / гл. ред. Е. М. Греков. М. : Изд-во Акад. наук СССР. 532 с.

Кузьмин, С. Л. (2019) Взятие монгольскими повстанцами столицы Барги в 1917 г. // Oriental studies. № 6. С. 2–14. DOI: <https://www.doi.org/10.22162/2619-0990-2019-42-2-174-182>

Кузьмин, Ю. В. (1995) Урянхай в системе русско-монголо-китайских отношений (1911–1916 гг.) // Взаимоотношения народов России, Сибири и стран Востока: история и современность. Доклады международной научно-практической конференции. 12–15 окт. 1995 г. / отв. ред. Б. Д. Пак. М. ; Иркутск : АРКОМ. 307 с. С. 49–53.

Кузьмин, Ю. В. (1996) «Урянхайский вопрос» в общественной мысли России // Восток и Россия. Взгляд из Сибири (материалы и тезисы докладов научно-практической конференции 16–18 мая 1996 г.). отв. ред. В. И. Дятлов, В. П. Олтаржевский. Иркутск : Иркутский университет. 416 с. С. 256–259.

Кузьмин, Ю. В. (1997) Монголия и «Монгольский вопрос» в общественно-политической мысли России (конец XIX — 30-е гг. XX в.). Иркутск : Изд-во Иркут. ун-та. 232 с.



Кузьмин, Ю. В. (1998) «Монгольский» и «Урянхайский» вопросы в общественно-политической мысли России (конец XIX — 30-е годы XX в.) : дисс. ... д-ра ист. н. Иркутск. 418 с.

Лиштованный, Е. И. (1998) Россия и Монголия в XX в.: Региональный опыт взаимоотношений. На материалах Восточной Сибири : дисс. ... д-ра ист. н. Иркутск. 430 с.

Лузянин, С. Г. (1996) Монголия между Россией и КНР: исторический опыт и современные реалии // Восток. № 6. С. 110–113.

Лузянин, С. Г. (1997) Россия — Монголия — Китай: Внешнеполитические отношения в 1911–1946 гг. : дисс. ... д-ра ист. н. М. 434 с.

Лузянин, С. Г. (2000) Россия-Монголия-Китай в первой половине политических взаимоотношений в 1911-1946 гг. М. : Изд-во МГИМО. 268 с.

Лхамсурэн, Б. (1995) Монголын гадаадорчин, торийнт усгаартогтнол [Внешняя среда и государственная независимость Монголии]. Улаанбаатар: Ин-т истории АН. 126 с. (На монг. яз.)

Мясников, В. С. (1997) Договорными статьями утвердили (дипломатическая история русско-китайской границы XVII — XX вв.). Хабаровск : б. и. 543 с.

Мясников, В. С. (2002) Восток-Запад-Монголия: историко-литературный альманах / отв. ред. В.С. Мясников. М. : Восточная литература. 358 с.

Ондар, Г. А. (2000) Российско-тувинские отношения в 1911–1921 гг. : дисс. ... канд. ист. н. Кызыл. 194 с.

Политическая история Монголии (1921–1940) (1999) / сост. С. К. Рошин. М. : ИВ РАН. 325 с.

Российские монголоеды (XVIII — начало XX в.) (1997) / сост. и отв. ред. Ш. Б. Чимитдоржиев. Улан-Удэ : Изд-во Бурятского научного центра. 163 с.

Слесарчук, Г. И. (сост.) (1996) Русско-монгольские отношения 1654–1685. Сборник документов / отв. ред. Н. Ф. Демидова. М. : Восточная литература РАН. 560 с.

Тарасов, А. П. (2013) Исторические судьбы Барги в Забайкалье // Азия и Африка сегодня. № 4. С. 50–55.

Улымжиев, Д. Б. (1997) Монголоведение в России во второй половине XIX — начале XX в. Петербургская школа монголоведения. Улан-Удэ : Изд-во Бурят. гос. ун-та. 216 с.

Урянхай. Тыва Дептер (2007). Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и её населенниках, об Урянхае — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах, о древностях Тувы (II тысячелетие до н. э. — первая половина XX в.) : в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М. : Слово/Slovo. Т. 5. 733 с.

Ученые записки. Серия историческая (1995) / ред. коллегия Ч. М. Доржу и др. Вып. XVIII. Кызыл : б/и. 201 с.

Шурхуу, Д. (2001) Урянхайский вопрос в монголо-российских отношениях в первой четверти XX века // Россия и Монголия: новый взгляд на историю взаимоотношений в XX веке / отв. ред. : Н. Алтанцэцэг и др. М. : ИВ РАН. 276 с. С. 97–117.

沙俄侵略中国的史 [История агрессии царской России против Китая] (1986). Шаньхай, исторический факультет Фуданьского университета. 532 с. (На кит. яз.)

Дата поступления: 09.07.2021 г.

REFERENCES

Batsaikhan, O. (2011) *Mongolyn süülchiin ezen khaan VIII Bogd Zhavzandamba [The last Emperor of Mongolia VIII Bogd Jauzandamba-Hutukta]*. Ulaanbaatar, Admon. 708 p. (In Mong.)

Belov, E. A. (1956) *Revoliutsiia 1911–1913 gg. v Kitae [The 1911–1913 Revolution in China]*: Diss. ... Candidate of History. Moscow. 318 p. (In Russ.)

Belov, E. A. (1992) Dala-lama Tseren Chimid i tsarskaia diplomatiia [The Dala-Lama Tseren Chimid and Tsarist diplomacy]. In: *VI Mezhdunarodnyi kongress mongolovedov (Ulan-Bator, avg. 1992 g.) [6th International Congress of Mongol Studies (Ulaanbaatar, Aug. 1992)]* / ed. by V. M. Solntsev. Moscow, In-t vostokovedeniia. 262 p. Pp. 2–14. (In Russ.)

Belov, E. A. (1993a) Barginskii vopros po materialam russkikh arkhivov [The Barga question based on the materials from Russian archives]. *Vostok*, no. 1, pp. 170–178. (In Russ.)

Belov, E. A. (1993b) *Russko-kitaiskie otnosheniia v 1911–1915 gg. [Russian-Chinese relations in 1911–1915]*: Diss. ... Doctor of History. Moscow. 546 p. (In Russ.)

Belov, E. A. (1994a) Reaktsiia v Kitae na russko-mongol'skoe soglashenie 1912 g. [The reaction in China to the Russian-Mongolian agreement of 1912]. *Problemy Dal'nego Vostoka*, no. 4, pp. 108–118. (In Russ.)



Belov, E. A. (1994b) Kak vznikli troistvennye russko-kitaisko-mongol'skie peregovory v Kiakhte v 1914 g. [How the triple Russian-Chinese-Mongolian negotiations commenced in Kyakhta in 1914]. In: *Kitaiskaia traditsionnaia kul'tura i problemy modernizatsii [Chinese traditional culture and problems of modernization]*. Abstracts of the 5th International Research Conference "China. Chinese civilization and the world". Moscow, October 12–14. / ed. by R. M. Aslanov. Moscow, IDV RAN. 184 p. Pp. 175–181. (In Russ.)

Belov, E. A. (1995) Problema Uriankhaiskogo kraia v russko-kitaisko-mongol'skikh otnosheniakh 1911–1914 gg. [The problem of the Uriankhai Territory in the Russian-Chinese-Mongolian relations, 1911–1914]. *Vostok*, no. 1, pp. 58–67. (In Russ.)

Belov, E. A. (1996) Poslednii «zhivoi Bog mongolov» [The last "living God of the Mongols"]. *Aziia i Afrika segodnia*, no. 3, pp. 2–17. (In Russ.)

Belov, E. A. (1997) *Rossii i Kitai v nachale XX veka (russko-kitaiskie protivorechiia v 1911–1915 gg.) [Russia and China at the beginning of the twentieth century: Russian-Chinese contradictions, 1911–1915]*. Moscow, IV RAN. 314 p. (In Russ.)

Belov, E. A. (1999) *Rossii i Mongoliia (1911–1919) [Russia and Mongolia, 1911–1919]*. Moscow, IV RAN. 235 s. (In Russ.)

Belov, E. A. (2001) *Kratkaia istoriia Sin'khaiskoi revoliutsii. 1911–1913 [A brief history of the Xinhai Revolution. 1911–1913]*. Moscow, Vostochnaia literatura RAN. 160 p. (In Russ.)

Belov, E. A. (2003) *Baron Ungern fon Shternberg: Biografiia. Ideologiia. Voennye pokhody. 1920–1921 gg. [Baron Ungern von Sternberg: Biography. Ideology. Military campaigns. 1920–1921]*. Moscow, Agraf. 240 p. (In Russ.)

Belov, E. A. (2007) Bor'ba za Uriankhaiskii krai v 1915–1919 godakh [The struggle for the Uriankhai Territory in 1915–1919]. In: *Uriankhai. Tyva Depter. Antologiia nauchnoi i prosvetitel'skoi mysli o drevnei tuvinskoj zemle i ee nasel'nikakh, ob Uriankhae — Tannu-Tuve, uriankhaisakh — tuvintsakh, o drevnostiakh Tuvy (II tysiacheletie do n. e. — pervaiia polovina XX v.) [Uriankhai. Tyva Depter. An anthology of research and educational thought about the ancient Tuvan land and its inhabitants, about Uriankhai-Tannu-Tuva, Uriankhai-Tuvans, and about the antiquities of Tuva (2nd millennium BC to the first half of the 20th century)]*: in 7 vols. / comp. by S. K. Shoigu. Moscow, Slovo/Slovo. Vol. 5. 733 p. Pp. 496–519. (In Russ.)

Bibliograficheskii slovar' otechestvennykh vostokovedov s 1917 goda [A bibliographical dictionary of Russian orientalisks since 1917] (1995) : in 2 books / comp. by S. D. Miliband. 2nd ed. Moscow, Nauka. Book I. A–L. 702 p. (In Russ.)

Bumbazhai, A. K. (1999) *Rossii i Tuva: problema stanovleniia sviazei v kontse XIX — nachale XX vekov [Russia and Tuva: shaping their relations in the late 19th and early 20th centuries]*: Abstract of Diss. ... Candidate of History. Moscow. 28 p. (In Russ.)

Vasilenko, V. A. (2014) *Na puti k protektoratu (otnosheniia pravitel'stva imperskoi Rossii s Kitaem i Mongoliei po voprosam ustanovleniia politicheskogo vliianiia v Tuve vo vtoroi polovine XIX v. — 1914 g.) [On the way to the protectorate: the relations between the government of Imperial Russia and China and Mongolia on the establishing political influence over Tuva, the second half of the 19th century to 1914]*. Irkutsk, Irkutsk State University Press. 223 p. (In Russ.)

Voskresenskii, A. D. (1997) *Rossii i Kitai: teoriia i istoriia mezhgosudarstvennykh otnoshenii [Russia and China: theory and history of interstate relations]*. Moscow, Mosk. Obshchestv. Nauchn. fond. 405 p. (In Russ.)

Rossii i Vostok: vzgliad iz Sibiri [Russia and the East: a view from Siberia] (1998): Materials and proceedings of 11th Research Conference. Irkutsk, May 13–16 / editorial board: V. I. Diatlov (ed.) et al. Irkutsk, Irkutsk State University Press. Vol. 2. 302 p. (In Russ.)

Graivoronskii, V. V. (1996) *Mongoliia: izmeneniia v strukture semeinykh biudzhetrov sel'skogo naseleniia pri perekhode ot sotsialisticheskoi modeli razvitiia k rynochnoi [Mongolia: changes in the structure of family budgets of the rural population during the transition from the socialist model of development to the market one]*. Moscow, In-t vostokovedeniia RAN. 64 p. (In Russ.)

Gol'man, M. I. (1998) *Izuchenie istorii Mongolii na Zapade, XIII — seredina XX v. [Studying the History of Mongolia in the West, XIII — mid-XX century]*. Moscow, Nauka. 218 p. (In Russ.)

Gurevich, V. P. (1992) Rol' Rossii v istoricheskikh sud'bach Mongolii [The role of Russia in the historical destinies of Mongolia]. In: *VI Mezhdunarodnyi kongress mongolovedov (Ulan-Bator, avg. 1992 g.) [VI International Congress of Mongolian Studies (Ulaanbaatar, Aug. 1992)]*: in 2 parts / ed. by V. M. Solntsev. Moscow, In-t vostokovedeniia. Part 1. 262 p. Pp. 54–58. (In Russ.)

Grum-Grzhimailo, G. E. (1926) *Zapadnaya Mongoliia i Uryanhaiskii krai [Western Mongolia and the Uriankhai Territory]*. Vol. 3. Part 1. An anthropological and ethnographical sketch of these countries by G. Grum-Grzhimailo. Leningrad, State (Russian) Geographical Society. 412 p. (In Russ.)

Darevskaia, E. M. (1994) *Sibir' i Mongoliia: ocherki russko-mongol'skikh sviazei v kontse XIX — nachale XX vv. [Siberia and Mongolia: essays on Russian-Mongolian relations in the late 19th — early 20th century]*. Irkutsk, Irkutsk State University Press. 396 p. (In Russ.)



Datsyshen, V. G. (1996) *Russko-kitaiskaia voina. Man'chzhuriia 1900 g. Chast' 1 [The Russian-Chinese War, Manchuria 1900: Part 1]*. St. Petersburg, Tsitadel'. 144 p. (In Russ.)

Datsyshen, V. G. (2000) *Ocherki istorii rossiisko-kitaiskoi granitsy vo vtoroi polovine XIX — nachale XX veka [Essays on the history of the Russian-Chinese border in the second half of the 19th and early 20th century]*. Kyzyl, Respub. Tipografiia. 284 p. (In Russ.)

Datsyshen, V. G. and Ondar, G. A. (2003) *Saianskii uzul: Usinsko-Uriankhaiskii krai i rossiisko-tuvinskii otnosheniia v 1911–1921 gg. [The Sayan Knot: the Usinsk-Uriankhai Territory and Russian-Tuvan relations in 1911–1921]*. Kyzyl, Resp. tip. 284 p. (In Russ.)

Datsyshen, V. G. (2014) *Ocherki istorii Mongolii v XIX — pervoi chetverti XX vv. [Essays on the history of Mongolia in the 19th and first quarter of the 20th century]*. Moscow, Direkt-Media. 232 p. (In Russ.)

Edinarkhova, N. E. (1996) *Russkie v Mongolii: osnovnye etapy i napravleniia deiatel'nosti v 1861–1919 gg. [Russians in Mongolia: main stages and aspects of activity, 1861–1919]*. In: *Vostok i Rossiia. Vzgliad iz Sibiri [The East and Russia. A view from Siberia]*. Materials and abstracts of reports of the scientific and practical conference May 16–18, 1996 / ed. by V. I. Diatlov and V. P. Oltarzhevskii. Irkutsk, Irkutsk State University Press. 416 p. Pp. 59–63. (In Russ.)

Za tri veka. Tuvinsko-russkie-mongol'skie-kitaiskie otnosheniia (1616–1915 gg.) [Over three centuries. Tuva-Russian-Mongolian-Chinese relations (1616–1915)] (1995): a collection of archival documents / comp. by V. A. Dubrovskii. Kyzyl, s. n. 84 p. (In Russ.)

Zlatkin, I. Ya. (1957) *Ocherki novoi i noveishei istorii Mongolii [Essays on the modern history of Mongolia]*. Moscow, Izd-vo Vostochnoi literatury. 300 p. (In Russ.)

Istoriia otechestvennogo vostokovedeniia s serediny XIX veka do 1917 goda [The history of Russian Oriental studies from the middle of the 19th century to 1917] (1997) / comp. by A. A. Vigasin et al. Moscow, Vostochnaia literatura. 534 p. (In Russ.)

Istoriia Mongol'skoi Narodnoi Respubliki [A History of the Mongolian People's Republic] (1967) / ed. by E. M. Grekov. Moscow, Izd-vo Akad. nauk SSSR. 532 p. (In Russ.)

Kuz'min, S. L. (2019) *Vziatie mongol'skimi povstantsami stolitsy Bargi v 1917 g. [The Conquest of the Capital Town of Barga (Hulunbuir) by Mongolian Guerillas]*. *Oriental studies*, no. 6, pp. 2–14. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2019-42-2-174-182>

Kuz'min, Yu. V. (1995) *Uriankhai v sisteme russko-mongolo-kitaiskikh otnoshenii (1911–1916 gg.) [Uriankhai in the system of Russian-Mongolian-Chinese relations, 1911–1916]*. In: *Vzaimootnosheniia narodov Rossii, Sibiri i stran Vostoka: istoriia i sovremennost' [Relations between the peoples of Russia, Siberia and the countries of the East: history and modernity]*. Proceedings of the international research conference. October 12–15, 1995 / ed. by B. D. Pak. Moscow, Irkutsk, ARKOM. 307 p. Pp. 49–53. (In Russ.)

Kuz'min, Yu. V. (1996) «Uriankhaiskii vopros» v obshchestvennoi mysli Rossii [“The Uriankhai question” in the public thought of Russia]. In: *Vostok i Rossiia. Vzgliad iz Sibiri [East and Russia. A view from Siberia]*. Materials and abstracts of reports of the scientific and practical conference May 16–18, 1996 / ed. by V. I. Diatlov and V. P. Oltarzhevskii. Irkutsk, Irkutsk State University Press. 416 p. Pp. 256–259. (In Russ.)

Kuz'min, Yu. V. (1997) *Mongoliia i «Mongol'skii vopros» v obshchestvenno-politicheskoi mysli Rossii (konets XIX — 30-e gg. XX v.) [Mongolia and the “Mongolian question” in the socio-political thought of Russia, late 19th century to 1930s]*. Irkutsk, Irkutsk State University Press. 232 p. (In Russ.)

Kuz'min, Yu. V. (1998) «Mongol'skii» i «Uriankhaiskii» voprosy v obshchestvenno-politicheskoi mysli Rossii (konets XIX — 30-e gody XX v.) [“Mongolian” and “Uriankhai” issues in the socio-political thought of Russia, late 19th century to 1930s]: Diss. ... Doctor of History. Irkutsk. 418 p. (In Russ.)

Lishtovannyi, E. I. (1998) *Rossiia i Mongoliia v XX v.: Regional'nyi opyt vzaimootnoshenii. Na materialakh Vostochnoi Sibiri [Russia and Mongolia in the twentieth century: Regional experience of relations. The case of Eastern Siberia]*: Diss. ... Doctor of History. Irkutsk. 430 p. (In Russ.)

Luzianin, S. G. (1996) *Mongoliia mezhdru Rossiei i KNR: istoricheskii opyt i sovremennye realii [Mongolia between Russia and China: historical experience and modern realities]*. *Vostok*, no. 6, pp. 110–113. (In Russ.)

Luzianin, S. G. (1997) *Rossiia — Mongoliia — Kitai: Vneshnepoliticheskie otnosheniia v 1911–1946 gg. [Russia-Mongolia-China: Foreign affairs in 1911–1946]*: Diss. ... Doctor of History. Moscow. 434 p. (In Russ.)

Luzianin, S. G. (2000) *Rossiia-Mongoliia-Kitai v pervoi polovine politicheskikh vzaimootnoshenii v 1911–1946 gg. [Russia-Mongolia-China in the earlier half of their political relations: 1911–1946]*. Moscow, Izd-vo MGIMO. 268 p. (In Russ.)

Lkhamsuren, B. (1995) *Mongolyn gadaadorchin, toriint usgaartogtnol [External environment and state independence of Mongolia]*. Ulaanbaatar, In-t istorii AN. 126 p. (In Mong.)



Miasnikov, V. S. (1997) *Dogovornymi stat'iami utverdili (diplomaticheskaia istoriia russko-kitaiskoi granitsy XVII – XX vv.) [Approved by the articles of the treaty: A diplomatic history of the Russian-Chinese border in the 17th – 20th centuries]*. Khabarovsk, s. n. 543 p. (In Russ.)

Miasnikov, V. S. (2002) *Vostok-Zapad-Mongoliia: istoriko-literaturnyi al'manakh [East-West-Mongolia: a historical and literary almanac]* / ed. by V. S. Miasnikov. Moscow, Vostochnaia literatura. 358 p. (In Russ.)

Ondar, G. A. (2000) *Rossiisko-tuvinskie otnosheniia v 1911–1921 gg. [Russian-Tuvan relations in 1911–1921]* : Diss. ... Candidate of History. Kyzyl. 194 p. (In Russ.)

Politicheskaiia istoriia Mongolii (1921–1940) [A political history of Mongolia (1921–1940)] (1999) / comp. by S. K. Roshchin. Moscow, IV RAN. 325 p. (In Russ.)

Rossiiskie mongolovedy (XVIII – nachalo XX v.) [Russian scholars in Mongol studies, 18th to early XX century] (1997) / comp. and ed. by Sh. B. Chimitdorzhiev. Ulan-Ude, Publishing house of the Buryat Research Center. 163 p. (In Russ.)

Slesarchuk, G. I. (sost.) (1996) *Russko-mongol'skie otnosheniia 1654–1685. Sbornik dokumentov [Russian-Mongolian relations 1654–1685: A collection of documents]* / ed. by N. F. Demidova. Moscow, Vostochnaia literatura RAN. 560 p. (In Russ.)

Tarasov, A. P. (2013) *Istoricheskie sud'by Bargi v Zabaikal'e [The historical fate of the Barga Mongols in Transbaikalia]. Azii i Afrika segodnia*, no. 4, pp. 50–55. (In Russ.)

Ulymzhiev, D. B. (1997) *Mongolovedenie v Rossii vo vtoroi polovine XIX – nachale XX v. Peterburgskaia shkola mongolovedeniia [Mongolian studies in Russia in the second half of the 19th – early 20th century]*. Ulan-Ude, Publishing House of the Buryat State University. 216 p. (In Russ.)

Uriankhai. Tyva depter (2007) : Antologiiia nauchnoi i prosvetitel'skoi mysli o drevnei tuvinskoii zemle i ee nasel'nikakh, ob Uriankhae – Tannu-Tuve, uriankhait'sakh – tuvintsakh, o drevnostiakh Tuvy [Uriankhai: The Tuva Notebook: An anthology of research and educational thought on the ancient land of Tuva and its population, on Uriankhai – Tannu-Tuva, Uriankhaians – Tuva people, and on the antiquities of Tuva], in 7 vols. Comp. by S. K. Shoigu. Moscow, Slovo. Vol. 5: *Uriankhaiskii kraj: ot Uriankhaia k Tannu-Tuve [Uriankhai territory: from Uriankhai to Tannu-Tuva (late XIX – first half of XX century)]*. 736 p. (In Russ.)

Uchenye zapiski. Seriiia istoricheskaiia [Proceedings. Series History series] (1995) / editorial board: Ch. M. Dorzhu et al. Vol. XVIII. Kyzyl, s. n. 201 p. (In Russ.)

Shurkhuu, D. (2001) *Uriankhaiskii vopros v mongolo-rossiiskikh otnosheniiax v pervoi chetverti XX veka [The Uriankhai question in Mongolian-Russian relations in the first quarter of the twentieth century]*. In: *Rossiiia i Mongoliia: novyi vzgliad na istoriiu vzaimootnoshenii v XX veke [Russia and Mongolia: a new look at the history of relations in the XX century]* / ed. by N. Altantsetseg et al. Moscow, IV RAN. Pp. 97–117. (In Russ.)

沙俄侵略中国的史 [The History of the aggression of Tsarist Russia against China] (1986). Shan'khai, istoricheskii fakul'tet Fudan'skogo universiteta. 532 p. (In Chinese).

Submission date: 09.07.2021.



РЕЛИГИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

DOI: 10.25178/nit.2021.3.4

Статья

«Аршин впереди, а штык позади»: особенности складывания этнокультурного ландшафта Тувы в XIX — начале XX в.**Алена А. Стороженко**

Тувинский государственный университет, Российская Федерация



В статье рассматриваются основные тенденции складывания этнокультурного ландшафта Тувы в XIX — начале XX в. сквозь призму взаимных русско-тувинских репрезентаций. Анализируется роль старообрядцев в этом процессе как первопроходцев, рассматриваются особенности их конфессиональных переселений и влияния хозяйственной деятельности на конструирование этнокультурных сообществ Тувы. Общеизвестный факт о решающем влиянии староверов в межкультурном взаимодействии пришлого русского населения и тувинцев как аборигенного народа верифицируется анализом традиций, различных форм взаимовлияний, стереотипов, заимствований, обменов, социальных связей, нашедших отражение во внутренних и внешних презентациях.

Приводятся новые подробности первоначального заселения Тувы русскими переселенцами, основания новых населенных пунктов, взаимоотношений с местным населением. Это дает возможность выявить основные траектории сохранения и развития традиционной культуры русских в контексте этноконфессиональной истории региона. Указанные процессы анализируются на основе неопубликованных воспоминаний русских старожил, полевых материалов автора, опубликованных тувинских фольклорных материалах, свидетельств иностранных путешественников, чиновников, ученых.

Варианты взаимных репрезентаций этноконфессиональных групп Тувы рассмотрены в контексте проблем устойчивости этноконфессиональных групп Ф. Барта, с учетом того факта, что культурные различия могут сохраняться вопреки межэтническим контактам и взаимосвязям. Впервые комплексно проанализированы образы «своего» и «чужого» в этнокультурной картине мира, отраженные в фольклорных материалах и устных нарративах.

Ключевые слова: Тува; этнокультурный ландшафт; конфессиональное пространство; староверы; старообрядцы; тувинцы; русские Тувы; этническая граница; взаимная репрезентация; этноконфессиональная группа

**Для цитирования:**

Стороженко А. А. «Аршин впереди, а штык позади»: особенности складывания этнокультурного ландшафта Тувы в XIX — начале XX в. // Новые исследования Тувы. 2021, № 3. С. 49-60. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.4>

Стороженко Алена Александровна — кандидат исторических наук, доцент кафедры Отечественной истории Тувинского государственного университета. Адрес: 667000, Россия, г. Кызыл, ул. Ленина, д. 5. Тел.: +7 (394) 222-218-89. Эл. адрес: alstorozhenko@yandex.ru

STOROZHENKO, Alyona Aleksandrovna, Candidate of History, Associate Professor, Department of Russian History, Tuvan State University. Postal address: 5 Lenina St., 667000 Kyzyl, Russian Federation. Tel.: +7 (394) 222-218-89. Email: alstorozhenko@yandex.ru
ORCID ID: 0000-0001-9986-8966



RELIGION AND MODERNITY

Article

«The arshin first, the bayonet follows»: the transformation of ethnocultural landscape in 19th and early 20th century Tuva

Alyona A. Storozhenko

Tuvan State University, Russian Federation

The article examines the main tendencies of building a new ethnocultural landscape in Tuva during the 19th and early 20th century – a process seen through the lens of Russian-Tuvan interrelations, with Old Believers acting as pioneers. The author looks at their confessional migrations and the influence their household economy had on the construction of Tuva's ethnocultural communities. The widely known fact that Old Believers played the key role in the intercultural exchange between newly-arrived Russians and aboriginal Tuvans can be proved by analyzing traditions, various forms of interaction, stereotypes, borrowings, exchanges and social connections which appear both externally and internally.

The article also provides new details of how Russian settlers first appeared in Tuva, founded new settlements of their own and built relations with the local population. This helped us trace the major trajectories for preserving and developing traditional culture of the Russians within the general context of the region's ethnoconfessional history. The author examines these processes in the light of unpublished memoirs by Russian old-timers, published materials of Tuvan folklore, evidence from foreign travelers, officials and scholars, and of field materials collected by the author.

Versions of mutual representations by ethnoconfessional groups are examined here in the context of their sustainability as theorized by Fredrik Barth – given the fact that cultural difference can be preserved even despite interethnic contacts and interrelations. For the first time, the article provides the notions of the "own" vs "alien" in the ethnocultural world view which appear in folklore materials and oral narratives.

Keywords: Tuva; ethnocultural landscape; confessional space; Old Believers; Tuvans; Russians in Tuva; ethnic boundary; mutual representation; ethnoconfessional group



For citation:

Storozhenko A. A. «Arshin vperedi, a shtyk pozadi»: osobennosti skladyvaniia etnokul'turnogo landshafta Tuvy v XIX – nachale XX v. [«The arshin first, the bayonet follows»: the transformation of ethnocultural landscape in 19th and early 20th century Tuva]. *New Research of Tuva*, 2021, no. 3, pp. 49-60. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.4>

Введение

Тува как место встречи и взаимодействия цивилизаций, конфессий, этносов и культурных групп является уникальной исследовательской площадкой. Сложившееся сложное ее социокультурное пространство состоит из представителей самых разных этносов — тувинцев, русских, хакасов, татар, немцев, евреев, украинцев, киргизов, монголов и других народов, являющихся носителями тюркских, славянских, финно-угорских языков, а также буддийского, христианского, языческого вероисповедания. Весь этот сплав культур складывался веками, пройдя непростой путь цивилизационного развития.

Старообрядцы в настоящее время являются органичной частью этнокультурного ландшафта Тувы, важной составляющей своеобразного регионального бренда. Перечисляя очевидные отличия Тувы от прочих, как минимум, сибирских регионов, местные жители нередко упоминают поселения староверов в Каа-Хемском кожууне. Признание особой староверческой этноконфессиональной идентичности, образа жизни последователей старой веры — позволяет живущим в Туве и тувинцам, и русским рефлексировать на тему уникальности этого социокультурного явления. При этом значительное число русских являются прямыми потомками староверов разных субконфессиональных групп и общин. Они сохраняют историческую память и выражается это в формулах: «моя бабушка была староверка», «мою маму крестили по-старому», «у нас в деревне жили староверы». Тувинцы в целом уважительно отзываются о старообрядцах, подчеркивая их хозяйственность, домовитость, правда при этом слабо представляя конфессиональные отличия от последователей официального православия, не считая их решающими.



Анализу форм взаимодействия русских в целом и старообрядцев в частности с тувинцами и другими этнокультурными группами Тувы, а также осмыслению категорий, с помощью которых в научном и общественном дискурсах формировались определённые образы старообрядцев и посвящена настоящая статья. Особое внимание будет уделено проблемам взаимных репрезентаций восприятия и отражения этнокультурных сообществ региона, преимущественно старообрядцев как представителей русской культуры в целом и тувинцев как аборигенного населения в архивных, полевых материалах, а также в фольклорных источниках и свидетельствах путешественников, чиновников и ученых. Устойчивость этнических границ, исторически продемонстрированная староверами и тувинцами, является важным ключом к пониманию природы культурного многообразия.

Обзор научной литературы, источниковая и методическая база исследования

Как мы уже ранее писали (Стороженко, 2015, 2019а), история переселения старообрядцев в Туву, их внутренней структуры, культуры и религиозной жизни давно привлекает внимание исследователей. Изучение переселенческих вопросов неизбежно вызывает, как минимум, упоминание о роли старообрядческого населения в этом процессе, ведь в большинстве сибирских регионов староверы были первопроходцами и первыми покорителями новых земель (Кон, 2007ab; Маслов, 2007; Дулов, 1956; Мамсик, 1982; Татаринцева, 2006 и др.¹).

Вопросы русско-тувинских отношений рассмотрены во многих работах, но для настоящего исследования наиболее ценными являются основные положения, сформулированные в монографиях Г. Ф. Балакиной, З. В. Анайбан (Балакина, Анайбан, 1995), Г. Ф. Балакиной (Балакина, 1998), Ч. К. Ламажаа (Ламажаа, 2018), М. П. Татаринцевой (Татаринцева, 2006, 2018), М. П. Татаринцевой и Н. М. Моллерова (Татаринцева, Моллеров, 2016).

Вопросам историко-этнографического изучения тувинской литературы посвящена фундаментальная монография Г. Н. Курбатского «Тувинцы в своем фольклоре» (Курбатский, 2001), содержащая важный анализ тувинско-русских фольклорных связей и, что более важно, отражения образов русских и их быта в образцах тувинской литературы, собранных Н. Ф. Катановым (Катанов, 2011) и опубликованным В. В. Радловым (Радлов, 1907).

Исследования по истории и культуре старообрядчества как фронтальной части русского этноса, в том числе переселившейся в Туву еще в период ее заграничного статуса, наиболее серьезно повлиявшая на формирование гетеростереотипов в отношении русских в целом со стороны тувинцев, также важны для понимания общего процесса складывания этнокультурного ландшафта (Покровский, Зольникова, 2002; Татаринцева, 2006; Рыговский, 2018).

Существует несколько вариантов периодизаций русско-тувинского взаимодействия и переселения русских в Туву (Кон, 2007a; Дулов, 1956; История Тувы, 2001), но большая их часть в качестве основных категорий различения этапов берет переселенческую активность и политико-экономические факторы. Вариант, предложенный Ч. К. Ламажаа, не отказываясь от учета политического и экономического контекста, в основе имеет этнокультурные факторы: 1) экономическое, бытовое сотрудничество; 2) вхождение в российские цивилизационные процессы; 3) дихотомия «Старший — Младший» (Ламажаа, 2018: 119–128). Данный подход может считаться наиболее продуктивным для выяснения факторов, влиявших на формирование авто- и гетеростереотипов русских и тувинцев в Туве.

Методической основой исследования послужила концепция этничности Ф. Барта, согласно которой «...необходимым условием существования категориальных этнических различий является не отсутствие мобильности, контактов и информации, а наличие социальных процессов исключения и включения, посредством которых дифференциальные признаки продолжают сохраняться... и ...существование этнических различий не предполагает взаимонеприятия и отсутствие социального взаимодействия, но, напротив, нередко становится тем фундаментом, на котором возводятся все социальные системы» (Барт, 2006: 10). Продолженное в исследованиях О. В. Беловой исследование процесса формирования образа «чужого» на основе стереотипов, сформированных вековой мифологической традицией, динамично развивающейся между двумя полюсами — отторжения и толерантности (Белова, 2005: 7) стало методологическим ориентиром настоящей статьи.

¹ См. также: Путилов Н. А. Усинский край // Енисейские епархиальные ведомости. 1885, № 1, 5, 9, 12, 16, 19–20.



Источниковая база нашего исследования разнообразна и ее состав обусловлен предметом исследования, связанного с необходимостью учета не столько официальных позиций, столько репрезентации народного взгляда, отраженного в устных нарративах, преимущественно русских переселенцев и их потомков об особенностях первоначального процесса переселения и складывающихся взаимоотношениях с тувинцами. Они хранятся в Рукописном фонде Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва (далее — РФ НМ РТ), преимущественно в фонде П. А. Черкашина и представляют собой рукописные и машинописные копии интервью, взятых П. А. Черкашиным в 1950-1960-х годах у русских жителей Тувы (РФ НМ РТ, фонд П. А. Черкашина).

Этноконфессиональная ситуация

В 1911 г. начальник Усинского пограничного округа, штабс-капитан А. Х. Чакиров подал на имя Иркутского генерал-губернатора секретную записку «О положении “Урянха” за последнее трехлетие — 1909–1911 гг.» (РФ НМ РТ. Фонд П. А. Черкашина. Папка № 9 «Из дела чиновника по дипломатической части»). В ней он подробнейшим образом рассмотрел историю русского переселения в Урянхай, дал сравнительный анализ политики русских и китайских торговцев, особенности хозяйственной деятельности и пришел к заключению, что те русские, которые вредят благосостоянию урянхов, должны быть выслены. Но есть и немало русских, подчеркивал Александр Христофорович, торговцев, крестьян, которые

«...не обращая внимания на все трудности, на все мытарства, препятствия, лишения преследуя ли цели наживы, идя ли искать потерянное — сделали по силе возможности свое (дело. — вероятно пропущено слово. — А. С.) и потому вполне справедливо будет заметку свою закончить вступлением же, но с маленькой перестановкой слов, а именно — “Аршин впереди, а штык позади”. Аршин свое почти сделал. Дело за штыком — плюс за рублем» (там же: л. 15; выделено в цитате нами. — А. С.).

Чиновник таким образом вольно-невольно одновременно подвел итог, а также пророчески определил дальнейший ход развития событий.

С одной стороны, был подчеркнут тот самый мирный, бытовой характер этапа «Аршина» — первоначального проникновения русских в Туву, когда главным образом переселенцам была нужна земля, пастбища, угодья, место для хозяйствования и свобода. Не было задачи отобрать у тувинцев землю и ресурсы, истребить их как этнос. Этап «Штыка» должен был, по мнению Чакирова, наступить в борьбе с Китаем за пограничную, буферную территорию, а «Рубль» стоило применить для того, чтобы «...дать хошунам и сумо ссуду, для полной расплаты с торговцами китайцами и уплаты податей... На нас лежит долг поднять благосостояние урянхов, так как от благосостояния Урянхая выиграет ни одна русская торговля... но и русское дело на границе с Китаем» (там же: л. 14). Именно в этом направлении в целом и развивались дальнейшие события.

Первые контакты представителей двух совершенно разных этносов, культур не были однозначно комплементарными. Первые попытки переселиться, начавшиеся еще в 30-е годы XIX века алтайскими крестьянами (Мамсик, 1982) и ставшие постоянными в 1860-е годы, привели к закреплению сначала приисков, торговых факторий, охотничьих заимок, а потом и целых земледельческих поселков.

Факт первой попытки переселения давно стал общим местом во всех исследованиях, затрагивающих тот или иной аспект истории переселений старообрядцев и русских в Туву. Подробности этой истории неоднократно описаны в литературе (Кон, 2007а; Дулов, 1956; История Тувы, 2001). Решение обосновать в Уюкской долине, на территории, находившейся в подчинении Цинской империи, выглядит одновременно и продуманным и не очень. Конечно, старообрядцы знали, что это заграничная территория, но слабость административно-управленческой системы китайских властей, очевидно, давала надежду на возможное закрепление.

Впервые упоминание об этом случае встречается в работе Ф. Я. Кона «Усинский край» (Кон, 2007а: 280–281), где он, опираясь на несохранившийся архив Усинского пограничного управления, подробно цитирует предписание Минусинского окружного исправника, направленное 9 февраля 1868 г. в Шушенское волостное правление. В нем, в частности, говорится, что 27 октября 1867 г. Главное управление Восточной Сибири уже знало о «...переходе русских, в числе 30 человек, границы около Хонин-Даба и о постройке в китайских пределах домов...» (там же: 280–281). 21 января 1868 г. был составлен «Именной список лицам, заселяющимся на местности на р. Уюку, впадающей с правой стороны», в котором наряду с 29 уймонскими инородцами Мамонтовыми, Огневыми, Блиновыми, Бочкаревыми указано



и семейство Никиты Вавилина. Всего в данном пофамильном «Списке» значится 34 человека¹ (ГАИО, ф. 24, оп. 10, картон 1667, д. 285, л. 4–4 об.).

Скорее всего дело обстояло так, как описывал потомок староверов Бочкарев в своих воспоминаниях в середине XX века. Староверы охотничали и

«...наткнулись на этот Ус внезапно. Тут одни тувинцы жили, сойотами их тогда называли. Их сойоты окружили, дескать, что за люди? Они не ведали, что за русский народ. Окружили. Начальник был Янга, ответственный начальник в Усинске. И вот они их связали этих людей русских и начали спрашивать. Один тувинец подходит и говорит, что эти люди хороши, нужно их отпустить...» (РФ НМ РТ, фонд П. А. Черкашина, л. 14).

Впоследствии, после требования вернуться в российские пределы, Вавилин со своим семейством осел в Верхнеусинском и уже его сыновья и внуки вошли в источники как богатые и влиятельные люди, которым позднее все-таки удалось осесть в Урянхэе, обогатиться. Русские переселенцы вспоминали о нем: «Цвет Вавилина (очевидно — Василия Никитича) был черный... его тувинцы звали Кара-Василий (это по-тувински — черный Василий). А Родион Васильевич был рыжий, бороду стриг, хотя и старообрядец был, а Василий Никитич не стриг» (там же: л. 18).

Большинство оставленных свидетельств о жизни Усинско-Урянхайского края на рубеже XIX и XX столетия обязательно содержит упоминания Родиона Васильевича Вавилина как человека, хорошо знающего тувинский язык (во время визита в Урянхай иркутского генерал-губернатора Князева он был его переводчиком), пользовавшегося доверием у тувинцев, имевшего влияние в среде русских. Факторий у Вавилина было несколько, работники были нужны.

«У Вавилина на Уюке работники были все больше русские, а тувинцы почему-то не работали, они ленивые к работе, не работали. ... Вот китайцы с сойотами торговали так: обижали сойотов шибко, а чем обижали? Тем, что говорят: бери в долг, бери в долг. Сойот взял в долг, отдавать не отдает, ему нечего отдать, а в долг забрал» (РФ НМ РТ, фонд П. А. Черкашина, л. 15).

Несмотря на очевидный грабительский характер долговой торговли тувинцы нуждались в русских товарах, лишаясь порой главного богатства — скота.

«Если не придут сюда русские,
то откуда явится красная неизносимая бязь?
Если не придут сюда Казаки,
то откуда явится варимый чай твой?» (Радлов, 1907: 101).
«О, брат мой, пришел русский и
узнал моего голубо-солового коня!
О брат мой, пришел Казак и
угнал моего вороно-солового коня» (там же: 97).

В «Песнях», записанных Н. Ф. Катановым на разных торговых заведениях и заимках Сафьяновых, Бяковых, Горбуновых и других русских переселенцев в августе 1889 г., ярко выражены переживания тувинцев о захвате русскими лучших земель, об утрате влияния в своей земле:

«Островок с узким бродом,
не стал ли уже местом жительства русского?
Откровенная, чернобровая Сазымай,
не стала ли уже женой русского?» (там же: 104).
«Чер-Чарык, состоящий из великолепной степи
стал местом жительства русских!
Сабыячык, велокопная и чернобровая,
стала женой русского!» (там же: 145).

Подобные сюжеты проходят «красной нитью» через все полевые записи Н. Ф. Катанова. Зачастую символизация территориального влияния переплетается в тувинских текстах с гендерными вопросами.

«Не прошла ли русская дорога по Чадане,
так уже испещренной дорогами?»

¹ Подробнее об этой истории: [Стороженко, 2019b](#).



Девиц милых и чернобровых
не взяли-ли уже русские в жены?» (там же: 93).

В русском фольклоре, конкретно — в частушках, собранных М. П. Татаринцевой (Татаринцева, 2009; Татаринцева, Моллеров, 2016: 81), также отразились личностные связи, возможности заключения браков / наличия межнациональных любовных связей, но это уже взгляд со стороны пришлого населения. Не часто, но тувинцы женились на девушках из старообрядческой среды, как правило, с принятием веры молодой жены¹.

«Давай миленький, покурим.
Я не староверочка.
Я привыкла к табаку,
Молодая девочка» (там же: 17).

В последнем примере старообрядцев резко выделяют в общей массе русских в Туве, есть указание на особенности их системы запретов и ограничений — неприятие табакокурения, причем упор делается именно на молодой возраст.

Как правило, при анализе основных векторов развития русско-тувинских отношений, взаимных репрезентаций, оценок применительно к периоду XIX — начала XX в., зачастую подчеркивается грабительский характер русско-тувинской долговой торговли, приводятся примеры быстрого обогащения русских торговцев — Веселкова, Сафьяновых, Вильнера, Медведевых, Черневича, Вавилина и других. Но при этом, как бы не учитывается тот факт, что «капиталистских» переселенцев было немного, больше было таких же середняков и бедняков, которыми было и подавляющее большинство тувинцев.

Показательна история переселения и обустройства семейства Сидоровых — муж, жена, три сына и дочь — выехали из Тобольской губернии в 1909 г. через Минусинск в Усинское, нанялись в работники уже к богачу Родиону Вавилину.

«В то время у богача Вавилина в Урянхае было 7 экономий, но главная была по Уюку. Вавилин имел широкую торговлю с урянхами. Его доверенные торговали товарами, скупали: быков, баранов, пушнину, кожи всех видов... Землю обрабатывали русские и урянхи батраки за низкую месячную оплату 6 и 8 рублей в месяц — это хорошим рабочим. ...Мой муж Андрей рассчитался от Вавилина, его стоворил Усинский крестьянин Спрыгин Пимен: что Андрей будет жить в работниках, вот в Урянхай приглашают ихние нойоны, чтоб русских больше заезжало в Урянхай сеять хлеб, косить сено чтоб урянхи учились у русских. Проводить из речек канавы и орошать землю. Я поселился на речку Брень, по Малому Енисею. Вот поедем ко мне заготовишь сена, спашу землю хоть одну десятину, я дам лошадей. У нас свой один конь крепкий хороший татарский степняк годов 9. Вот мой муж и уехал» (РФ НМ РТ, фонд П. А. Черкашина, рассказ Феклы Степановны Сидоровой, л. 33).

Но по приезду на Брень его встретил Хлебников Аким и предложил поселиться выше по Енисею — на Бельбее, где было только 3 двора.

«Он съездил к нояну на Брень, где проживал владыка всего Малого Енисея. Получил от него бумагу на поселение на Бельбей. Это нужно для местного тарги этой степи. Тарга — это власть чина старосты. Жили они в юрте на левой стороне Енисея, жили очень бедно, скота своего было мало, а люди все были пастухами нойона, который сам не знал счета своего скота» (там же: л. 34–35).

В 1912 г. они перебрались в Урянхай, взяли в Бегреде заграничный билет у Чакирова. По пути им пришлось остановиться на Усть-Брени в многодетной семье (7 сыновей и дочь) Пимена Евграфовича Спрыгина. «Пока мы были приходило много тувинцев, она каждого угощали и чаем и хлебом, все до 7-летнего говорили на урянхайском языке, за исключением молодежи» (там же: л. 38).

Займка Пимена Евграфовича Спрыгина долго была форпостом русского освоения на Малом Енисее. В воспоминаниях его сына Минея Пименовича описано то, как эта семья сумела закрепиться в 1909 г., переселившись из Усинска:

«...отыскал нойона и стал проситься на жительство, рекомендуя свою специальность слесарь кузнец. В то время было очень трудно заехать и поселиться, местные тувинцы не пускали русских. Тогда ноян спросил у купцов Шипилина и Ведерникова, которые одобрили о Спрыгине Пимене, что он неплохой человек, хороший слесарь, исправляет ружья, которые не попадают в цель, нарезает винт внутри ствола и т. д. Тогда ноян разрешил Пимену Евграфовичу жить на устье Брени» (РФ НМ РТ, фонд П. А. Черкашина, п. 38. М. П. Спрыгин «Мой отец Пимен Спрыгин. Воспоминания», лл. 3–5).

¹ Самым известным случаем является женитьба С. К. Тока на староверке.



Это привело к появлению тувинских песен, в которых этот процесс хозяйственного освоения и территориального расселения русских выглядел уже как попустительство и слабость со стороны салджакского нойона:

«О ленивая толпа салджаков,
отдавшая мое кочевье у подошвы Булук.
О щедрая толпа салджаков,
отдавшая мое кочевье у подошвы Кербис!» (Радлов, 1907: 28).

В результате интенсивного хозяйственного освоения переселенцами появились новые типы оседлых поселений: торговые фактории, прииски, маральники, усадьбы, мельницы, рыболовные избышки, зимовья. К 1909 г. в Урянхайском и Усинском крае было 148 русских населенных пунктов, из них — 6 деревень, 12 поселков, 19 приисков и 112 заимок, в которых проживало более 6750 жителей (подсчитано по: «Ведомости русских поселений в пределах Урянхайского края и Усинского округа по сведениям 1907–1909 гг.», см.: Родевич, 2007: 474–499).

Старообрядцы проникали в Туву разными путями: и через Монголию с Алтая и через Тоджу по Амыльской тропе, по долине р. Ус, напрямую в Чаа-Холь, чуть позднее — по Усинскому тракту и постепенно освоили все пригодные зоны для ведения комплексного хозяйства — земледелия, охоты, животноводства, огородничества, собирательства.

Образ «чужого»

Народные традиции, культура, вера являются той основой, опираясь на которую, этнос пытается осмыслить свою идентичность, свое место в истории. Как тонко подметила О. В. Белова: «Нарисовать для себя портрет “чужого” — соседа, чужеземца, иноверца — значит во многом осознать себя самого, свою уникальность и своеобразие» (Белова, 2005: 7). В нашем случае категория «чужого» также включает в себя «...общее знание относительно религии и быта, обрядов и ритуалов, языка и верований этнических соседей» (там же: 8). Опираясь на работы Я. Быстроны, Л. Стомма и Я. Ястребски, О. В. Белова предлагает выделить ряд ключевых позиций, по которым определяется «чужой» среди «своих»: внешность, отсутствие души, сверхъестественные свойства, «неправильное» поведение, язык (там же: 10). В целом, данный набор признаков может быть признан в качестве основы для создания некоего общего портрета, выработанного в народном сознании в процессе русско-тувинского межкультурного взаимодействия в рамках семантической категории «свой — чужой».

Внешний облик, особенно в ситуации цивилизационной встречи тюрков и славян, был наиболее ярким отличительным признаком образа «чужого», особенно на начальном этапе межкультурного взаимодействия. Особенности природно-климатических условий «принимающей» территории — Тувы постепенно убедили русских переселенцев перенять традиционную одежду тувинцев, очевидно, как наиболее удобную и практичную. Самым ярким примером является фотография детей и племянников Родиона Васильевича Вавилина, сделанная на крыльце его дома в с. Верхне-Усинском (рис. 1). На девочках надеты традиционные тувинские *тоны* — зимние пальто, выполненные в соответствии с традиционными приемами пошива тувинской верхней одежды и национальным орнаментом, возможно из традиционной материи. На мальчиках — зимние *тоны*–тулупы, тоже сшиты как традиционная тувинская верхняя мужская одежда, с застежкой на «мужскую» сторону из овчины.

В народной картине мира второй половины XIX века в самом начале тесного межкультурного взаимодействия двух этнических групп, максимально «работали» представления об отсутствии души у «чужого», равно у русских, и у тувинцев. По свидетельству православного миссионера Н. А. Путилова «Название собака как бы усвоилось между русскими в разговорах их о сойотах» (Путилов, 1914: 35). Аналогичное отношение демонстрирует и тувинское сознание: «Когда русский приходит к тоджинцу, тот, делится с другими этой новостью, говоря: «Я думал, что пришел человек, а это русский» (Кон, 2007b: 511), что, по мнению Г. Н. Курбатского, означало: «...не наш, не соплеменник» (Курбатский, 2001: 31).

Для создания образа «чужого», наделения / приписывания ему определенных признаков требуется достаточное окружение. Единичные контакты не дают возможности идентификации далее, чем язык, внешность, иногда «неправильное» поведение. Накопление сведений о занятиях, обрядах, верованиях, обычаях шло постепенно, несколько ускорилось во второй половине XIX в. и приняло лавинообразный характер после 1914 г. в связи с хлынувшим потоком переселенцев, заполнившим практически весь вмещающий ландшафт.



Рис. 1. Семья Родиона Васильевича Вавилина в с. Верхне-Усинском, вторая половина XIX — начало XX в. Фото из личного архива потомков Е. А. Вавилина и Н. В. Вавилиной, г. Новосибирск.
Fig. 1. The family of Rodion Vasilievich Vavilin, Verkhne-Usinskoye village, second half of 19th or early 20th century. Photo from the private collection of E. A. Vavilin and N. V. Vavilina, Novosibirsk.

В воспоминаниях русских переселенцев Мало-енисейского — Каа-Хемского района — в середине XX века четко видна социальная дифференциация тувинского общества, особенности «неправильного поведения», других хозяйственных практик.

«Наши урянхи жили очень бедно. Скота у них было мало. Жили в юртах, построенных кругом в наклон палки и покрытом берестом, снятого с берез или лиственницы. Одна только юрта была из войлока, скатанного из овечьей шерсти, а у богатых все из войлока. Юрты большие, внутри юрт посланы шкуры. У богатых медвежьи или китайские ковры, у бедных конская или вовсе ничего. ... Мужчины выполняют домашнюю работу только охота и седло, гонят лошадей, скот, остальное все должна выполнять женщина. Заготовка дров, уход за скотом, уборка навоза, шитье обуви и одежды. Женщина считается полной рабой и бесправной. Зимой скот всю зиму ходит, разгребает ногами снег и добывает себе корм. Сено не косят. Даже у них нечем было косить. Резали траву ножами, крутили длинные веревки и вешали на сучья деревьев и в марте, когда нарождается молодняк, достают и вяжут пучок...» (РФ НМ РТ, фонд П. А. Черкашина, рассказ Феклы Степановны Сидоровой, л. 42).

Показательна постоянная отсылка — «наши урянхи», подчеркивающая стремление к стиранию этнических границ во внешней рефлексии внутренних переживаний¹.

«Сын Степан ...дружил с парнями урянхами. Особенно у него был друг бедный урянь Подугечик и другие **наши урянхи**, были очень хорошие. Воровством не занимались, жили мы с урянхами дружно...Марк, когда жил у Михайлова, то у него жило много урянхов. Один из них был маленький, который спал с Марком. Отводил его в баню, мыл и начинал одевать, спали на конюховской. Мальчику было лет 10. Звали его Тока Салчак. Он хорошо говорил по-русски. Марк учил его русскому алфавиту и писать буквы. Ему все это давалось легко. Научился даже играть на гармошке и учился

плясать и петь русские песни. Второй такой же был Инзак — сирота скиталец. Тоже был способен, говорил по-русски и учился писать. Третий мальчик был в Бельбее, звали его Вангур (очевидно — Увангур. — А. С.)» (там же: л. 44; выделено нами. — А. С.).

Подобные картины этнической и социальной близости весьма характерны для среды давнего дисперсного расселения русских в тувинской среде — Пий-Хемского, Каа-Хемского, Тоджинского, Тандинского районов.

К концу XX столетия в этнокультурном ландшафте Тувы сформировался устойчивый набор авто- и гетеростереотипов. Исчезли из перечня признаков как важные — внешность, душа. Остались — «неправильное» поведение и язык.

Зато взаимные репрезентации свойств характера, мало изменившиеся за целое столетие, стали более детальными. Тувинцы, наряду с положительными качествами русских (гостеприимные, открытые, простые, трудолюбивые, энергичные) отмечали в большинстве своем такие отрицательные качества, как лицемерие, хитрость, зависть, властолюбие. Положительными качествами у тувинцев, по мнению русских, являются гостеприимство, открытость, простота, почтительность со старшими; отрицательными — лень, безответственность, скрытность. При этом себя русские воспринимают как терпеливых, миролюбивых, но лицемерных, хитрых, непрактичных, безответственных. Тувинцы,

¹ Подобные высказывания встречались нам в этносоциальной экспедиции 2005 г. в Тоджинском кожууне РТ, когда русские учителя Тоора-Хемской школы во время экспертного интервью постоянно говорили: «наши тувинцы», «наши тоджинцы», имея в виду тувинцев-тоджинцев.



как наиболее характерные для своей этнической группы, назвали следующие качества: гостеприимные, простые, терпеливые, но и ленивые, непрактичные, скрытные (Балакина, 1998: 84).

Заключение

Переселение русских старообрядцев на территорию современной Тувы, начавшееся в первой половине XIX века, привело к изменению ее этнокультурного ландшафта. Тувинцы являлись аборигенным народом территории, именовавшейся в течение XIX века и до 1921 г. как Сойотия, Урянхайский край / Урянхай, Усинско-Урянхайский край, Усинский пограничный округ с 1885 г. также включал в себя северные пограничные территории — поселки Уюк и Туран. Именно в этот период русскими и другими переселенцами (хакасами, татарами, евреями) был заложен первый слой поселенческой структуры, намечены ее основные контуры, на карте появились первые населенные пункты — заимки, деревни с русскими названиями.

Свидетельства русских современников событий первой половины XX века, записанные в его середине, есть результат предшествующего этапа интенсивной адаптации русских в иной — «чужой» — среде. И они уже дают возможность делать выводы о свойствах характера, поведения. В свою очередь, для тувинцев, продолжительное время просто наблюдавших и слабо сопротивлявшихся русскому заселению, эти «чужие» — русские, преимущественно староверы, а также другие этнокультурные группы дольше и сильнее были непонятны. Это происходило в силу того, что тувинцы были принимающей стороной, имели свои налаженный быт, общественные отношения, хозяйственную систему, в которые русские были вынуждены встраиваться, искать подходы, а также мириться с ограничениями. Это предопределило характер размещения — подальше от тувинских кочевий; направленности внутрирегиональной миграций — в долины, а потом и в верховья рек, в лес. Русские были вынуждены учить тувинский язык, перенимали приемы хозяйствования, одежду, обувь, осваивали обычаи, заключали браки. Непреодолимыми остались: вера, жилище, способы ведения домашнего хозяйства, обычаи, праздники.

Достаточно длительная история русско-тувинского межкультурного взаимодействия не привела к ассимиляции, не случилось масштабной христианизации местного населения, как в некоторых других сибирских регионах. Тувинцы сохранили родной язык, культуру, религиозный комплекс, менталитет, обрядовую практику. Русские сумели адаптироваться в иноконфессиональной, инокультурной среде, оказав значительное влияние на вмещающий ландшафт. Каждая из этих этнических групп сохранила свои существенные культурные отличия, находясь при этом с середины XIX века в постоянном, нарастающем взаимодействии — хозяйственном, социальном, конфессиональном, приводящем к нарушению этнических границ.

Благодарности

Особую благодарность за ценные и добрые советы, помощь и поддержку, совместное обсуждение идей хочется выразить доктору исторических наук, профессору Одесского национального университета им. Мечникова Пригарину Александру Анатольевичу; доктору исторических наук, профессору Томского государственного университета Дутчак Елене Ерофеевне; а также кандидату филологических наук, ведущему сотруднику сектора истории ТИГПИ при правительстве РТ Татаринцевой Маргарите Петровне.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Балакина, Г. Ф., Анайбан, З. В. (1995) Современная Тува: социокультурные и этнические процессы. Новосибирск : Наука. Сиб. изд. фирма. 137 с.

Балакина, Г. Ф. (1998) Динамика социокультурных реалий в период трансформации // Социально-экономические проблемы Республики Тыва в период трансформации : сборник научных статей / отв. ред. Г. Ф. Балакина. Новосибирск : Изд-во СО РАН. 120 с. С. 75–84.

Барт, Ф. (2006) Введение // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий / под ред. Ф. Барта. М. : Новое издательство. 200 с. С. 9–49.

Белова, О. В. (2005) Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М. : Индрик. 288 с.

Дулов, В. И. (1956) Социально-экономическая история Тувы (XIX — начало XX вв.). М. : Изд-во Академии наук СССР. 608 с.



История Тувы (2001): в 3 т. 2-е изд., перераб. и доп. / под общ. ред. С. И. Вайнштейна, М. Х. Маннай-оола. Новосибирск : Наука. Т. 1. 367 с.

Катанов, Н. Ф. (2011) Очерки Урянхайской земли. Дневник путешествия, исполненного в 1889 году по поручению Императорской Академии наук и Императорского Русского географического общества / отв. ред. К. А. Бичелдей, вступит. сл. и коммент. А. К. Кужугет. Абакан : Кооператив «Журналист». 383 с.

Кон, Ф. Я. (2007a) Усинский край // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее населенниках, об Урянхае — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах, о древности Тувы / сост. С. К. Шойгу. М. : Слово. Т. 4. 552 с. С. 262–348.

Кон, Ф. Я. (2007b) Экспедиция в Сойотию // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее населенниках, об Урянхае — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах, о древности Тувы / сост. С. К. Шойгу. М. : Слово. Т. 4. 552 с. С. 348–548.

Курбатский, Г. Н. (2001) Тувинцы в своем фольклоре (историко-этнографические аспекты тувинского фольклора). Кызыл : Тувинское книжное издательство. 464 с.

Ламажаа, Ч. К. (2018) Национальный характер тувинцев. М. ; СПб. : Нестор-История. 240 с.

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

Мамсиц, Т. С. (1982) Беловодцы и Беловодье (По материалам следственного дела о победе 1827–1828 гг.) // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода (Археография и источниковедение Сибири) / отв. ред. Н. Н. Покровский, Е. К. Ромодановская. Новосибирск : Наука. 273 с. С. 135–165.

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.

Путилов, Н. А. (1885) Усинский край // Енисейские епархиальные ведомости. № 1, 5, 9, 12, 16, 19–20.

Путилов, Н. А. (1914) Летопись Усинской миссии, находящейся на реке Усу, Енисейской губ., Минусинского округа, Шушенской волости, близ китайской границы // Сибирский архив : журнал истории, археологии, географии и этнографии Сибири, Средней Азии и Дальнего Востока. № 1. Январь. С. 27–40.

Радлов, В. В. (1907) Образцы народной литературы тюркских племён. Ч. IX. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым. СПб. : б. и. 659 с. С. 1–216.

Родевич, В. М. (2007) Очерк Урянхайского края (Монгольского бассейна реки Енисей) // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее населенниках, об Урянхае — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах, о древности Тувы / сост. С. К. Шойгу. М. : Слово. Т. 3. 608 с. С. 244–541.

Рыговский, Д. С. (2018) «Правило чашки»: гостеприимство старообрядцев в антропологической перспективе // IV Центральназиатские исторические чтения. Пространство культур: через призму единства и многообразия: сборник материалов Международной научно-практической конференции / под ред. З. Ю. Доржу, В. М. Дамдынчап, Ю. В. Попкова, А. А. Стороженко. Кызыл : Изд-во ТувГУ. 350 с. С. 172–177.

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. (2019a) Старообрядческие монастыри «енисейского меридиана» в XX веке: истоки, традиции и современное состояние // Новые исследования Тувы. № 1. С. 4–15. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2019.1.1>

Стороженко, А. А. (2019b) С Волги на Енисей в XIX веке: история одного удачного переселения старообрядческого клана // Книжность и старообрядчество Костромского края и сопредельных территорий : сб. науч. ст. / отв. ред. Ю. С. Белянкин. М. : Археодоксия. Т. 2. 140 с. С. 132–139.

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

Татаринцева, М. П. (2009) Частушки. Русский фольклор в Туве. Кызыл : Аныяк. 200 с.

Татаринцева, М. П. (2018) Проблема сохранения культурных традиций в изменяющихся условиях (на примере старообрядцев в Туве) // IV Центральназиатские исторические чтения. Пространство культур: через призму единства и многообразия : сборник материалов Международной научно-практической конференции (г. Кызыл, 20–23 сентября 2018 г.) / отв. ред. З. Ю. Доржу, В. М. Дамдынчап, Ю. В. Попков, А. А. Стороженко. Кызыл : Изд-во ТувГУ. 350 с. С. 172–177.

Татаринцева, М. П., Моллеров, Н. М. (2016) Русские в Туве (конец XIX — первая половина XX в.): История. Этнография. Культура. Новосибирск : Наука. 295 с.

Дата поступления: 06.05.2021 г.



REFERENCES

- Balakina, G. F. and Anaiban Z. V. (1995) *Sovremennaia Tuva: sotsiokul'turnye i etnicheskie protsessy [Contemporary Tuva: socio-cultural and ethnic processes]*. Novosibirsk, Nauka, Sib. izd. firma. 137 p. (In Russ.).
- Balakina, G. F. (1998) Dinamika sotsiokul'turnykh realii v period transformatsii [Dynamics of socio-cultural realities in the period of transformation]. In: *Sotsial'no-ekonomicheskie problemy Respubliki Tyva v period transformatsii [Socio-economic problems of the Republic of Tyva in the period of transformation]: a collection of research articles / ed. by G. F. Balakina*. Novosibirsk, Izd-vo SO RAN. 120 p. Pp. 75–84. (In Russ.).
- Barth, F. (2006) Vvedenie [Introduction]. In: *Etnicheskie gruppy i sotsial'nye granitsy. Sotsial'naiia organizatsiia kul'turnykh razlichii [Ethnic groups and social boundaries. The social organization of cultural differences] / ed. by Fredrik Barth*. Moscow, Novoe izdatel'stvo. 200 p. Pp. 9–49. (In Russ.).
- Belova, O. V. (2005) *Etnokul'turnye stereotipy v slavianskoi narodnoi traditsii [Ethnocultural stereotypes in the Slavic folk tradition]*. Moscow, Indrik. 288 p. (In Russ.).
- Dulov, V. I. (1956) *Sotsial'no-ekonomicheskaia istoriia Tuvy. XIX — nachalo XX v. [The socio-economic history of Tuva: 19th — early 20th centuries]*. Moscow, Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR. 608 p. (In Russ.).
- Istoriia Tuvy [The History Of Tuva]* (2001) : in 2 vol. 2nd ed / ed. by S. I. Vanshtein and M. Kh. Mannai-ool. Novosibirsk, Nauka. Vol. I. 367 p. (In Russ.).
- Katanov, N. F. (2011) *Ocherki uriankhaiskoi zemli. Dnevnik putesthestviia, ispolnennogo v 1889 godu [Essays on the Uriankhai Territory. The diary of a journey made in 1889]*. Prep., introduction and comm. by A. K. Kuzhuget. Kyzyl, TIGPI pri Pravitel'stve RT. 383 p. (In Russ.).
- Kon, F. Ya. (2007) Usinskii krai [Usinskii region]. In: *Uriankhai. Tyva depter [Uriankhai. A Tuvan notebook] / comp. by S. K. Shoigu*. Moscow, Slovo. Vol. 4. Uriankhaiskii krai: perekrestok mnenii (konets XIX — nachalo XX v.) [Uriankhai Territory: the intersection of opinions (late 19th — early 20th century)]. 549 p. Pp. 262–347. (In Russ.).
- Kon, F. Ya. (2007) Ekspeditsiia v Soiotiiu [An Expedition to Soyotia]. In: *Uriankhai. Tyva depter [Uriankhai. A Tuvan notebook] / comp. by S. K. Shoigu*. Moscow, Slovo. Vol. 4. Uriankhaiskii krai: perekrestok mnenii (konets XIX — nachalo XX v.) [Uriankhai Territory: the intersection of opinions (late 19th — early 20th century)]. 549 p. Pp. 348–548. (In Russ.).
- Kurbatskii, G. N. (2001) *Tuvinty v svoem fol'klоре (istoriko-etnograficheskie aspekty tuvinskogo fol'klora) [Tuvans in their folklore: Historical and ethnographic aspects of Tuvan folklore]*. Kyzyl, Tuva book publishing house. 464 p. (In Russ.).
- Lamazhaa, Ch. K. (2018) *Natsional'nyi kharakter tuvintsev [National character of Tuvans]*. Moscow, St. Petersburg, Nestor-Istoriia. 240 p. (In Russ.).
- Maslov, P. P. (2007) Konets Uriankhaia. Putevye ocherki [The End of Uriankhai: Travel essays]. In: *Uriankhai. Tyva depter [Uriankhai: A Tuvan Notebook]: in 7 vols. / comp. by S. K. Shoigu*. Moscow, Slovo. Vol. 5. Uriankhaiskii krai: ot Uriankhaia k Tannu-Tuve (konets XIX — pervaiia polovina XX v.) [Uriankhai Territory: from Uriankhai to Tannu-Tuva (late XIX — first half of XX century)]. 735 p. Pp. 618–729. (In Russ.).
- Mamsik, T. S. (1982) Belovodtsy i Belovod'e (Po materialam sledstvennogo dela o pobege 1827–1828 gg.) [Belovodtsy and Belovodye (from the investigation of the case of great escape of 1827–1828)]. In: *Istochniki po kul'ture i klassovoi bor'be feodal'nogo perioda (Arkhografiia i istochnikovedenie Sibiri) [Sources on culture and class struggle of the feudal period: Archeography and source studies of Siberia] / ed. by N. N. Pokrovsky and E. K. Romodanovskaia*. Novosibirsk, Nauka. 273 p. Pp. 135–165.
- Pokrovsky, N. N. and Zol'nikova, N. D. (2002) *Starovery-chasovennye na vostoке Rossii v XVIII–XX vv. : Problemy tvorchestva i obshchestvennogo soznaniia [Old believers of the Chasovennoye accord in the East of Russia in the 18th – 20th centuries: Problems of creativity and public consciousness]*. Moscow, Pamiatniki istoricheskoi mysli. 471 p. (In Russ.).
- Putilov, N. A. (1885) Usinskii krai [Usinskii region]. *Eniseiskie eparkhial'nye vedomosti*, no. 1, 5, 9, 12, 16, 19–20. (In Russ.)
- Putilov, N. A. (1914) Letopis' Usinskoi missii, nakhodiashcheisia na reke Usu, Eniseiskoi gub., Minusinskogo okruga, Shushenskoi volosti, bliz kitaiskoi granitsy [The chronicle of the Usinskaia mission on the Us River, Yenisei Governorate, Minusinsky district, Shushenskaya volost, near the Chinese border]. In: *Sibirskii arkhiv [Siberian Archive]: Journal of History, Archeology, Geography and Ethnography of Siberia, Central Asia and the Far East*, no. 1, January, pp. 27–40. (In Russ.)
- Radlov, V. V. (1907) *Obraztsy narodnoi literatury tiurkskikh plemen [Samples of folk literature of the Turkic tribes]*. Part IX. Dialects of the Uriankhai (Soyots), Abakan Tatars and Karagases. Texts collected and translated by N. F. Katanov. St. Petersburg, s. n. 659 p. Pp. 1–216. (In Russ.)
- Rodevich, V. M. (2007) Ocherk Uriankhaiskogo kraia [An outline of the Uriankhai Territory]. In: *Uriankhai. Tyva depter [Uriankhai. Tyva depter] : in 7 vols. / comp. by S. K. Shoigu*. Moscow, Slovo. Vol. 3: Uriankhaiskii krai. Tuvinsko-russkie otnosheniia (nachalo XVII — nachalo XX vv.) [Uriankhai Territory. Tuvan-Russian relations (early 17th — early 20th centuries)]. 608 p. Pp. 342–542. (In Russ.).
- Rygovskii, D. S. (2018) «Pravilo chashki»: gostepriimstvo staroobriadtsev v antropologicheskoi perspektive [“The rule of the cup”: the hospitality of the Old Believers in an anthropological perspective]. In: *IV Tsentral'noaziatskie istoricheskie chteniia. Prostranstvo kul'tur: cherez prizmu edinstva i mnogoobraziia [4th Readings in Central Asian history: The space*



of cultures through the prism of unity and diversity]: Proceedings of an international conference / ed. by Z. Yu. Dorzhu, V. M. Damdynchap, Yu. V. Popkova and A. A. Storozhenko. Kyzyl, TuvSU Publ. 350 p. Pp. 172–177. (In Russ.)

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

Storozhenko, A. A. (2019a) Starobriadcheskie monastyri «eniseiskogo meridiana» v XX veke: istoki, traditsii i sovremennoe sostoianie [Old Belief monasteries of the «Yenisei meridian» in the 20th century: origins, traditions and current state]. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 4–15. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2019.1.1>

Storozhenko, A. A. (2019b) S Volgi na Enisei v XIX veke: istoriia odnogo udachnogo pereseleniia starobriadcheskogo klana [From the Volga to the Yenisei river in the nineteenth century: a story of a successful resettlement of an Old Believer clan]. In: *Knizhnost' i starobriadchestvo Kostromskogo kraia i sopredel'nykh territorii* [Book culture and the old believers of Kostroma region and adjacent territories]: a collection of research articles / ed. by Yu. S. Beliankin. Moscow, Arkheodoksiia. Vol. 2. 140 p. Pp. 132–139. (In Russ.).

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

Tatarintseva, M. P. (2009) *Chastushki. Russkii fol'klor v Tuve* [Chastushki. Russian folklore in Tuva]. Kyzyl, Anyiak. 200 p. (In Russ.).

Tatarintseva, M. P. (2018) Problema sokhraneniia kul'turnykh traditsii v izmeniaiushchikhsia usloviakh (na primere starobriadtsev v Tuve) [The problem of preserving cultural traditions in changing conditions: the case of Old Believers in Tuva]. In: *IV Tsentral'noaziatskie istoricheskie chteniia. Prostranstvo kul'tur: cherez prizmu edinstva i raznoobraziia* [4th readings in Central Asian history: The space of cultures through the prism of unity and diversity]. Proceedings of an international conference / ed. by Z. Yu. Dorzhu, V. M. Damdynchap, Yu. V. Popkova and A. A. Storozhenko. Kyzyl, TuvSU Publ. 350 p. Pp. 177–181. (In Russ.).

Tatarintseva, M. P. and Mollerov, N. M. (2016) *Russkie v Tuve (konets XIX — pervaiia polovina XX v.)* [Russians in Tuva in late 19th and the first half of 20th centuries]. Novosibirsk, Nauka. 295 p. (In Russ.).

Submission date: 06.05.2021.



DOI: 10.25178/nit.2021.3.5

Статья

Тувинские старообрядцы на страницах советской периодики

Елена С. Данилко

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



В статье проанализированы материалы, посвященные старообрядцам Тувы и опубликованные на страницах местной периодики с 1924 до конца 1980-х гг. Советские региональные газеты редко привлекаются исследователями старообрядчества в качестве материала для анализа в силу их идеологической ангажированности и не-объективности фактической информации. В связи с этим в настоящей статье при обращении к газетам советской Тувы ракурс смещается с извлечения фактов об изучаемом сообществе на способы его репрезентации, что позволит обнаружить иные аналитические перспективы и избежать однозначной линейности интерпретаций.

В исследовании выявляются количественные (частота упоминаний старообрядцев в прессе в разные годы) и качественные (содержание материалов, стереотипы, идеологическая направленность, риторические приемы, визуальный контент и т. д.) параметры публикаций. Так, в статье представлен вариант внешней репрезентации одной из конфессиональных групп Тувы, её взаимодействие с окружающим населением.

Культурные особенности группы показывались в прессе сквозь идеологическую линзу. В публикациях образы старообрядцев наделялись преимущественно негативными характеристиками и фиксировали периферийное и маргинальное местоположение сообщества в социуме. Эти характеристики варьируются, — хотя и в границах жесткой атеистической рамки, — в зависимости от исторического момента. В первые годы советской власти старообрядцы предстают, прежде всего, ее политическими противниками, когда их религиозная принадлежность усиливает социально-классовую чуждость группы. Впоследствии это противостояние смещается в область идеологического соперничества, когда образ старообрядцев конструируется в оппозициях суеверного/ научного, отсталого/ передового, единоличного/ коллективного. В определенные периоды старообрядцы вовсе теряют черты религиозного сообщества, растворяясь в массе советских тружеников и оказываются представленным на страницах газет лишь как участники социалистического строительства.

Ключевые слова: старообрядчество; тувинское старообрядчество; религиозное сообщество; Тува; периодика; Тувинская правда; история Тувы; советский период; внешняя репрезентация; история СМИ

Статья подготовлена в рамках гранта, предоставленного Министерством науки и высшего образования Российской Федерации (№ соглашения о предоставлении гранта: 075-15-2020-910).



Для цитирования:

Данилко Е. С. Тувинские старообрядцы на страницах советской периодики // Новые исследования Тувы. 2021, № 3. С. 61-74. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.5>

Данилко Елена Сергеевна — доктор исторических наук, главный научный сотрудник, заведующая Центром визуальной антропологии Института этнологии и антропологии РАН, профессор РАН. Адрес: 119334, Россия, г. Москва, Ленинский пр-т, д. 32А. Тел.: +7 (495) 938-18-20. Эл. адрес: Danja9@yandex.ru

DANILKO, Elena Sergeevna, Doctor of History, Chief Research Fellow and Head, Visual Anthropology Center, N. N. Miklouho-Maclay Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences. Postal address: 32A Leninsky Ave., Moscow, 119334, Russia. Tel.: +7 (495) 938-18-20. E-mail: Danja9@yandex.ru **ORCID ID:** 0000-0002-4231-4759



Tuvan Old Believers on the pages of the Soviet periodicals

Elena S. Danilko

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

The article focuses on materials on Old Belief in Tuva published in the local press from 1924 to late 1980s. Due to their ideological bias and prejudiced reporting of facts, Soviet regional newspapers have rarely been used by scholars of Old Belief as sources of information. In this article we study the newspapers of Soviet Tuva with our focus shifted from the information on the community to modes of its representation. This will help us discover new analytical perspective and avoid flat and straightforward interpretation.

Our study traces both quantitative (such as the frequency of mentioning Old Believers in the media in various years) and qualitative (the materials' content, stereotypes, ideological bias, rhetorical devices, visual content, etc.) The article also presents a model of external representation of one of Tuva's confessional groups in its interaction with other population.

In the press, the cultural features of this group were presented through an ideological lens, with Old Believers shown mostly in the negative light, as a periphery and marginal community, which reflected their status in society. Depending on the agenda, this light could be varied, but variation stayed within the strictly atheistic approach. In the early years of the Soviet regime Old Believers were primarily portrayed as its political opponents, with their religious identity enhancing their status as social and class enemies. Later, the confrontation shifts into the sphere of ideological rivalry where the Old Believers are constructed through binary oppositions of science v. prejudice, progressive v. backward, collectivism v. individualism. At times, Old Believers are not even seen as a religious community: they get dissolved in the mass of Soviet working class and only appear on the pages of Soviet newspapers as participants of "Socialism-building"

Keywords: *Old Belief; Old Belief in Tuva; religious community; Tuva; mass media; The Tuvan Pravda; history of Tuva; Soviet period; external representation; history of mass media*

Financing:

The article was supported by a grant by Ministry of Science and Higher Education of Russian Federation (grant agreement No. 075-15-2020-910).



For citation:

*Danilko E. S. Tuvinskie staroobriadtsy na stranitsakh sovetskoj periodiki [Tuvan Old Believers on the pages of the Soviet periodicals]. *New Research of Tuva*, 2021, no. 3, pp. 61-74. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.5>*

Введение

Старообрядческие общины, сформировавшиеся в Туве в ходе переселенческих процессов на рубеже XIX–XX веков и сосредоточенные территориально в восточных и северных районах (Тоджа и Каа-Хемский кожуун), постепенно стали неотъемлемой частью местного сообщества (Татаринцева, 2006: 32). Информация о них появляется в дореволюционных периодических изданиях об Урянхайском крае и вполне закономерно обнаруживается на страницах первой тувинской газеты «Красный пахарь».

Советская региональная периодика, несмотря на обилие и разнообразие имеющихся изданий, на их сохранность и доступность в библиотечных хранилищах, редко привлекается исследователями старообрядчества в качестве источника информации и материала для анализа. Возможно, это связано с тем, что советское время в принципе пока остается наименее изученным в старообрядческой историографии, в силу целого ряда причин, порожденных самой эпохой — от периферийности религиозной проблематики в тот период до последующей закрытости архивов (Боченков, 2019: 21). Кроме того, можно предположить, что исследовательский интерес к идеологизированной прессе естественным образом снижается за счет изначального искажения содержащейся в ней фактической информации. В связи с этим, обращаясь к газетам советской Тувы, мне хотелось бы несколько сместить ракурс с извлечения фактов об изучаемом сообществе на способы его репрезентации, что позволит обнаружить иные аналитические перспективы и избежать однозначной линейности интерпретаций.



Таким образом, в настоящей статье будут рассмотрены материалы, посвященные старообрядцам Тувы и опубликованные на страницах первой советской газеты в регионе, которая оставалась основным печатным органом республики с 1920 по 1980-е годы.

С 24 июля 1924 г. печатный орган районного бюро ВКП (б) и исполкома Русской трудовой самоуправляющейся колонии в Республике Танну-Тува начинает выходить регулярно. Он несколько раз меняет свое название, с 1931 г. «Красный пахарь» преобразуется в «Новый путь», с 1932 г. — это газета «Вперед» и, наконец, с 1942 г. по настоящее время за изданием закрепляется название «Тувинская правда». Несколько раз, в зависимости от ведомственной принадлежности и перемен на уровне государства, обновлялся и ее статус. Она была органом ЦК и Кызыльского горкома Тувинской народно-революционной партии и Малого Хурала Тувинской Народной Республики, а с вхождением Тувы в состав СССР — сначала (с 1944 г.) областной, затем (с 1961 г.) республиканской газетой. Варьировались также формат и тираж издания, сначала по нарастающей, достигнув максимума в середине 1970-х, когда оно выходило шесть раз в неделю тиражом 25 тысяч экземпляров, однако уже в 1990-е эти показатели сократились почти в десять раз (Маадыр, Седип-оол, 2020: 91).

Конечно, эта газета была далеко не единственной в Туве. Вместе с тем, именно она в течение всего советского периода оставалась наиболее массовым печатным органом, распространяемым на всей территории республики. Отсутствие аннотированных указателей, цифровых копий и, соответственно, возможности иметь хотя бы примерное представление о содержании каждого выпуска, превращает практическую работу с газетами в трудоемкий и долговременный процесс, когда знакомство только с одной годовой подшивкой может занимать от двух до нескольких часов. Именно это обстоятельство определило необходимость выбора определенного издания, и он был сделан в пользу «Тувинской правды». Я стремилась сделать максимально репрезентативную выборку. К сожалению, некоторые лакуны образовались по объективным причинам. Так, номера, вышедшие с 1932 по 1939 гг., отсутствуют в фондах Российской государственной библиотеки и оказались мне недоступны, равно как и отдельные номера в другие годы. Но издания с 1924 по 1931 гг., а также с 1940 по 1970 гг. были рассмотрены почти полностью. При изучении номеров газеты периода с 1970 по 1991 гг. делались равномерные пропуски через один-два года, как из-за увеличившегося объема (6 номеров в неделю), так и в силу однотипности и малой информативности публикуемых материалов.

Меня интересовали частота упоминаний старообрядцев в прессе в разные годы и, конечно, содержание материалов, их проблематика, идеологическая составляющая, риторические приемы, визуальный контент, словом, все то, что позволило бы представить вариант внешней репрезентации одной из конфессиональных групп Тувы и её место в системе взаимодействий с окружающим населением.

«Нельзя ли батю ударить по “набату”?»

Работа редакции первой газеты была построена на тесном взаимодействии с сельскими корреспондентами, которые добывали информацию на местах и вербовались из наиболее активных крестьян. Учитывая, что издание газеты было организовано силами русской колонии в Туве, то сначала были охвачены русские же поселки, то есть в том числе те, где проживали старообрядцы. Неслучайно один из селькоров В. Ермолаев, рассказывая о «зубастости» «Красного пахаря» и поднимаемой им бури, упоминал реакцию именно старообрядческой деревни (Танова, 1979: 13–14).

Материалы газеты являли собой большей частью донесения с мест имели краткую и выразительную, — плакатную, — форму и оставались анонимными, точнее, подписанными звучными, язвительными, часто «колкими», псевдонимами: Шило, Зацепка, Луковка и т. п. В небольших заметках, часто в несколько строк, селькоры анонсировали какие-то события, рассказывали о достижениях, разоблачали непорядочных граждан, их «героями» нередко становились и старообрядцы.

Например, материал с говорящим названием «Бог простит» и подписанный псевдонимом «Жесткий» гласил:

«Медведевка. Была сдача в налог шерсти летнины. А некоторые богобоязливые старички и старушки вместо летнины зимнику дали. Где-же у этих граждан добросовестность?»¹

¹ Жесткий. Бог простит // Красный пахарь. 1926, 5 января, № 1.



Близка по содержанию и история, описанная неким Очевидцем из пос. Верховье, где очень религиозный гр. Тимофей Юрков якобы наживаете на бедноте, скупая далембу по дешевой цене и сбывая ее тувинцам за белку или заставляя бедняков отрабатывать за сено. «Где же его религия?» — вопрошает Очевидец, — «Надо бы кому следует познакомиться с этим гражданином!»¹ Другой селькор, рассказывая о «фокусах» попа Шарыпова, якобы ведущего агитацию за снижение процентов самообслуживания, также призывает обратить на него пристальное внимание и «ударить батю по набату»².

Старообрядцы, с их показной, по мнению селькоров, религиозностью, неизменно оказываются на острие их пера. Именно они составляют социально чуждый молодой советской власти класс, с которым ей предстоит бороться. Это хитрые кулаки, наживающиеся на бедноте, такие как мельник Потылицын, о котором пишет корреспондент «Ухо»³ или кузнец Вяткин из поселка Мокеевка, закрывший свою кузницу для бедноты и т. д.⁴

Развернув кампанию по привлечению крестьянина середняка во вновь созданные структуры, редакция использует метафору выбора двух путей, к слову, популярную у современных старообрядцев (Быкова, Костров, 2019: 6). Один, вместе с бедняком и рабочим, ведет середняка к благоденствию и просвещению, второй, с кулаком-мироедом, — к разорению и невежеству (рис. 1).



Рис. 1. Коллаж иллюстраций «Два пути крестьянина-середняка» из газеты «Красный пахарь» 1924 г., 23 марта, № 11.

Fig. 1. "Two Paths for a Sereidnyak Peasant": a collage from the Krasny Pakhar' (Red Plowman) newspaper, 1924, No.11, March 23.

Подобная риторика противопоставления религиозного мракобесия и просвещения звучит и в материалах о лицемерии старообрядцев, которые, прикрываясь разговорами о грехе, нарушают правила общественной морали и препятствуют развитию молодежи. Например, как пишет селькор «Негодный»,

¹ Очевидец. Эксплуататор и спекулянт // Красный пахарь. 1928, 6 сентября, № 16.

² Берестов Игнатий. Фокусы попа Шарыпова // Новый путь. 1931, 10 февраля, № 15.

³ Наши селькоры говорят, что... // Красный пахарь. 1926, 5 января, № 1.

⁴ Бедняки. Ищут где лучше // Красный пахарь. 1929, 26 декабря, № 39.



«В Максимовке православное население разделяется на религиозные секты. Секты стараются иметь мало сношения друг с другом. Не так давно все секты загуляли, наматерились вдоволь и чуть не передрались. Это они не считают за грех. А вот детей не спектакли не пускают — грех, говорят, там умным развлечениям учат. А разве плохо будет, максимовцы, если наши дети действительно будут умными сознательными крестьянами»¹.

«Стыдно, Мальцев, так делать» называет другой корреспондент Зацепка свою заметку, в которой говорится, что в поселке Успенка старовер Мальцев призывал родителей не пускать детей на конференцию, где их могут записать в пионеры². А селькор Деревенский приводит пример из поселка Ильинский, как верующие родители, не желающие, чтобы их дети «получали просвещение», не пустили в школу Луку Сасина. Пришлось Луке вернуть обратно полученные учебники³.

В этом же поселке Ильинский, пишет селькор Проезжий, в 1929 г. открылась «староверская школа, в⁴ которой учат детей по старинной азбуке: аз, буки, веди, глагол и так далее». Учитель Бортников Николай за «одурманивание детей» имеет приличный заработок — по 12 рублей с ученика⁵.

Таких корреспонденций на страницах «Красного пахаря» обнаруживается множество. Информация в них из разных мест, но и содержание ее, и смысловой посыл, не отличаются разнообразием. Это либо косность и невежество одурманенных религией людей, либо их аморальное, противоречащее религиозным нормам, поведение. Доказательства невежества верующих, как правило, основываются на отказе взаимодействовать с советскими организациями, включая медицинские учреждения. Например, к врачу или ветфельдшеру призывает впредь обращаться селькор Проезжий темную жену Трофима Чернова из поселка Зубаревка, которая «пригласила тувинца “пошаманить” над коровой, чтобы она подпускала телят и отпускала молоко, заплатив за это тувинцу 1 рубль»⁶. Кстати, интересный момент, обнаруживающий бытовые контакты русских с местным населением. Селькоры также сообщают, что в поселках Знаменке и Федоровке наживаются на людских болезнях знахарки и шарлатаны-лекари⁷, а в селе Красноярке некий Кирилл Алексеевич Чистобаев крестит верующих в мороз на улице, да еще в лошадиной колоде⁸.

Страшными бичами советской послереволюционной деревни предстают, судя по газетным материалам, пьянство и хулиганство. Страницы печати пестрят рассказами о хулиганских выходках разных персонажей, в том числе, обличенных властью, и призывами к трезвости. Серьезный вклад в картину морального разложения вносят, по мнению сотрудников редакции, и религиозные организации с их разгульными праздниками, пьяными Масляницами и Пасхами. Конечно, не обходится и без старообрядцев. Приведу пару примеров, подписанных характерным псевдонимом Саваоф:

«В наш поселок приехали два дармоеда попы Иван да Евсей Шарыповы. Мало-мало помолились, да и пошли по поселку собирать стакашки самогона. Насобирали порядочно. Дошли до самого богомольного старовера Какорина. Уселись пить пиво. На грех пришел коммунист Кузька и завел разговор про бога, попы спорили, спорили. Предали коммуниста анафеме, схватили шапку в охапку и тягу задали. Граждане качают головами. Вот так попы»⁹;

«Наступил престольный праздник Введение и вот приехали в Федоровку два попа и вся их свита — человек 10. Загуляли староверы с отцами духовными. Пиво рекой льется, а на этот грех, вздумали пастухи собирать свой заработный хлеб. Куда ни зайдут, везде готовятся к встрече попов. Пастухи хоть свое трудовое собирают, а попы не сеют ни пашут, а собирают житницу. Эх! Мужички, мужички. Бороды-то у вас густые, а головы — пустые»¹⁰.

¹ Негодный. Максимовцам пора одуматься // Красный пахарь. 1926, 21 января, № 3.

² Зацепка. Стыдно, Мальцев, так делать // Красный пахарь. 1926, 21 января, № 3.

³ Деревенский. Селькоры говорят // Красный пахарь. 1926, 30 января, № 5.

⁴ Негодный. Максимовцам пора одуматься // Красный пахарь. 1926, 21 января, № 3.

⁵ Проезжий. Староверская школа // Красный пахарь. 1929, 8 февраля, № 5.

⁶ Проезжий. К врачу, а не к шаману // Новый путь. 1931, 7 апреля, № 26.

⁷ Селькор. Шарлатана нужно одернуть // Красный пахарь. 1926, 5 января, № 2; Иванов. Знахарка // Красный пахарь. 1930, 18 июня, № 16.

⁸ Кружок селькоров. Крещение в лошадиной колоде // Красный пахарь. 1927, 1 января, № 1.

⁹ Шар. Начальство загуляло // Красный пахарь. 1926, 6 февраля, № 5; Саваоф. И отцы духовные не брезгают // Там же.

¹⁰ Ни сеют, ни жнут, а даром берут // Красный пахарь. 1926, 5 января, № 1.



Приведенные приемы дискредитации идеологического противника стандартны, в их использовании на страницах советских газет нет ничего необычного, пропаганда не нуждается в полутонах, взаимные обвинения, как правило, всегда сопровождаются навешиванием ярлыков и представлением фактов в выгодном для одной из сторон свете. Здесь интересно другое — само наличие такого количества материалов, так или иначе связанных со старообрядцами, говорит о них как об активных акторах развернувшегося исторического процесса. Отсутствие их голосов на страницах печати — совсем не свидетельство их молчания за пределами официального публичного дискурса. Показателем чего служит даже используемая их оппонентами лексика и сама логика построения сообщений, нередко апеллирующих к воображаемым и возражающим собеседникам — «ревнителям древнего благочестия», «рабам божьим», «святым старичкам».

Присутствуют в текстах газетных агитаторов и традиционные для старообрядцев эсхатологические категории, с которыми те связывают все новшества — колхозы, коллективные и индивидуальные займы, пионерию и комсомол. Отгораживаясь от «коллективов — антихристов», отказываясь от общения с «кадровыми» и «обмирщения» старообрядцы воссоздают привычные стратегии самосохранения, модели ухода или замыкания в границах своего сообщества¹.

«У нас в поселке Мокеевке живут староверы, — пишут селькоры. — Детей они в школу не отдают. При рождении ребят не регистрируют. В кооперацию не вступают. Все эти организации, видите ли, бесовского происхождения, смертный грех в них вступать. Они греха на душу не возьмут и решают уехать от “антихристов” в Монголию, на речку Изрын»².

Другой рассказ о старообрядческом «спасении души» представлен неким корреспондентом Мокшиним, который описывает глухую тайгу, места, куда «ни только на телеге, а даже верхом трудно пробираться». Здесь живут отшельники-староверы, осторожные и скрывающие правду даже о добытом звере, не отдающие детей в школы, но грамотные и со своими обычаями³.

С одной стороны, эти тексты воспроизводят стереотипные образы старообрядцев, с другой — доносят информацию о неизбежных, проникающих в их быт переменах, которые они концептуализируют привычным для себя способом. Кроме того, влияние подобного образа старообрядцев оказывает и субконфессиональная особенность группы: присущее всем старообрядческим направлениям стремление укрыться от мира наиболее последовательно проявляется именно у часовенных, и именно советское время актуализирует его в полной мере (Покровский, Зольникова, 2002: 35). Не последнюю роль играет и территориально-географический фактор — некоторая периферийность региона, что позволяет в большей мере поддерживать социально-культурную дистанцию (Стороженко, 2019: 10).

Набирающие темпы коллективизация и раскулачивание, борьба за грамотность и судебные процессы, — остаться в стороне от этих событий становится все сложнее, и старообрядческие семьи вовлекаются в них наравне с другими жителями республики. Их фамилии — все чаще в заметках о приговорах над кулаками, в материалах о последствиях гражданской войны, где они предстают «бывшими контрреволюционерами», «старыми бандитами» как братья Потылицыны из поселка Грязнуха или Захаровы из Федоровки⁴.

Приведу красноречивый пример из газеты за 1931 г., где селькор Без № рассказывает о некоей Саломее Питиримовой из поселка Туран. Она пытается «агитнуть на собрании, что план посева непосилен» и заявляет колхозникам: «Я не машина, чтобы работать, я детей рожу и пашню пашу, изнашиваюсь».

«А кто же она такая? — задается вопросом «безномерный» корреспондент. — Муж Питиримовой расстрелян, как участник шмаковской банды; деверь — Андрей Питиримов расстрелян за участие в банде 1930 года, один из племянников выселен за это же из-за пределов Тувы. Два брата — Афанасьевы — кулаки, злостно сокращают посев»⁵.

Однако далеко не всегда старообрядческие фамилии обнаруживаются лишь среди противников и «злостных врагов» нового строя. Революция и гражданская война и последовавшая за ними грандиозная ломка деревенского жизненного уклада сместили традиционные ориентиры, раздробили семьи и родовые кланы, разместив их по разные стороны социальных границ. Одни стремятся остаться

¹ Ганзбург. Где слово «коллектив» — это антихрист // Красный пахарь. 1930, 26 марта, № 8.

² Бедняки. Ищут, где лучше // Красный пахарь. 1929, 26 декабря, № 39.

³ Мокшин. Староверы спасают душу // Красный пахарь. 1928, 14 августа, № 13.

⁴ Укусил. Подняли голову // Красный пахарь. 1930, 27 мая, № 14

⁵ Без №. Яблочко от яблоньки — не далеко // Новый путь. 1931, 22 мая, № 38.



в стороне от деревенской жизни, как Автоном Стародумов, поселившийся выше пос. Бельбей, другие уходят в колхоз, но не получают доли от родительского хозяйства, как братья Гурковы из поселка Бояровка¹.

Старообрядцы вынуждены приспосабливаться к происходящим переменам, не только вступать в колхозы, но и занимать административные должности. Так, героем двух публикаций в газете становится, возможно, основатель упомянутой выше староверческой школы Николай Бортников. В первой селькор обличает его как кулака и сектанта, обманом проникшего в местный совет, а во второй — дается опровержение, где Бортников предстает хорошим хозяйственником, за которым идет вся беднота (57 голосов против двух)².

Целая серия заметок посвящена некоему Ивану Килину, также занимавшему пост в местном совете, но скомпрометировавшему себя недостойным поведением³. О том, что перемены происходили медленно и давались нелегко, можно судить по многим материалам. Все еще на некотором перепутье находится «богобязненный председатель» Бояровского совета. «Дома богу не молится, а как пойдет по домам крестьян, с делами, так и начинает кресты отвешивать. Как будто бы председателю это к лицу», — пишет о нем Самовидец⁴. Под дудку кулаков пляшет и бывший красный партизан Ф. Шарыпов из той же Бояровки, отговаривающий своих товарищей вступать в колхоз⁵. А душевные метания комсомольца Карпушки Стародумцева завершаются в итоге решением «спасать душу» в лесу у старца Иосифа⁶.

Вообще душевные метания, дружеские отношения и личная жизнь теряют приватность, дела семейные отныне должны вестись с учетом классово-линейной линии. Показательна попавшая в печать история демобилизованного красноармейца, кандидата ВКП(б) Николая Фунтикова, «день и ночь страдающего по бандитской дочери Наталье Ивановой», забывшего про партийные собрания и политкружок. В итоге, женившийся на кулацкой дочери Фунтиков был исключен из туранской ячейки партии, как потерявший классовое чутье⁷.

Таким образом, материалы первой тувинской газеты 1920-х годов содержат довольно много разнообразной информации о старообрядцах. Хотя очевидные пропагандистские задачи, стоявшие перед редакцией, полностью определяют ее содержание и формы презентации сообщества, представители которого маркируются как чуждые для новой жизни социальные элементы. А их религиозная принадлежность лишь подкрепляет эту инаковость. Вместе с тем, доминирующий идеологический контекст неоднороден, сквозь имеющиеся в нем зазоры проступают заглушенные голоса самих старообрядцев, их интерпретации реальности и реакции на нее, формирующие традиционный спектр адаптаций — от ухода до встраивания в динамичную социальную ткань.

«На далекой таежной реке...»

Газетные материалы 1930-х годов, как уже было сказано, оказались для меня, за исключением первых двух лет, недоступны. Но судя по статье начала 1941 г. и несмотря на жесткую атеистическую кампанию, в воспитательной массовой работе случались провалы. Так, например, в пос. Чкаловском, «так называемые старики» решили окрестить «по старым обычаям» новорожденного младенца в семье Железкиных. Ситуация преподносится автором статьи в ироничном ключе, как что-то нелепое, смешное и одновременно уродливое: обряд совершает в бочке то ли из-под огурцов, то ли из-под капусты, какая-то случайная старушка, которой «нечего терять на этом свете». На ее сокрушения по поводу отсутствия у нее священного сана зачинщики лишь машут рукой: «Где его найдешь сейчас, тот сан?» Бабка вместо молитв шепчет какую-то ерунду, не таинство — а «самодеятельность», которая оставляет у молодых

¹ Хаеркан. Лодыри // Красный пахарь 1929, 6 марта, № 7.

² Шульц. Опровержение на заметку «Ни одного сектанта и кулака в Совет» в № 6 «Красного пахаря» // Красный пахарь 1929, 6 марта, № 7.

³ №. Килина надо сменить // Красный пахарь. 1926, 26 февраля, № 12; Очевидец. Килина по шее и в Нарсуд // Красный пахарь. 1926, 6 февраля, № 5; Луковка. Нам таких в райсовет не нужно // Красный пахарь. 1926, 6 марта, № 9; Антипин И. К суду ретивых борцов // Новый путь. 1931, 10 февраля, № 15.

⁴ Самовидец. Богобязненный председатель // Красный пахарь. 1926, 6 марта, № 9.

⁵ Г. Играет под дудку кулаков // Красный пахарь. 1929, 14 марта, № 7.

⁶ Странички быта // Красный пахарь. 1926, 12 марта, № 10.

⁷ Оса. Пляшет под бандитскую дудку // Красный пахарь. 1930, 3 декабря, № 35; Кулацким дружкам не место в партии // Красный пахарь. 1930, 10 декабря, № 36.



лишь чувство стыда за исковерканную радость появления на свет советского гражданина. «Так мертвое цепляется за живое», — заключает автор, хотя стоит лишь усилить воспитательную работу, и оно исчезнет полностью. И действительно старообрядцы, как религиозное сообщество, постепенно исчезают с газетных страниц в последующие годы.

В целом, информационная повестка военных лет и до середины 1950-х годов определяется совершенно другим историческим контекстом, когда задачи антирелигиозной пропаганды отодвигаются на второй план. Даже в центральных изданиях того периода почти отсутствуют статьи атеистического содержания (Смолкин, 2021: 159). Кроме того, главной мишенью в борьбе с религией оставалась именно официальная православная церковь, а конфессиональное многообразие страны учитывалось им лишь в некоторой степени. Возможно, поэтому старообрядцев почти не коснулась так называемая сталинская религиозная оттепель (Филатов, 1997: 80). По крайней мере, информации об официально зарегистрированных старообрядческих общинах в номерах теперь уже «Тувинской правды» за этот период не появилось.

Сама «Тувинская правда» выглядела иначе, чем предшествовавшие ей «Красный пахарь», «Новый путь» и «Вперед»: ее объем значительно вырос, на смену коротким плакатным заметкам, подписанным звучными псевдонимами, пришли материалы, оформленные в виде более развернутых авторских статей. В структуре газетных материалов в течение всего советского периода выделялись три тематические части, в первой обычно представлялась ситуация в стране, две другие включали обзор мировых событий и местную хронику, которая в некоторых номерах сводилась к минимуму. Таким образом региональные новости, включенные в широкий социально-исторический контекст страны и мира, несколько теряли значимость, но обретали верный идеологический вектор.



Рис. 2. Колхоз «Свобода труда» Улуг-Хемского района. Звеньевые Лайзап, Фитин, Блинов, Горошников и Зырянова. Иллюстрация из газеты «Тувинская правда» 1947 г., 30 мая, № 63.

Fig. 2. Team leaders (zven'yevoi) Laizap, Fitin, Blinov, Goroshnikov, Zyryanova, "Svoboda Truda" (Freedom of Labour) kolkhoz, Ulug-Khem rayon. From Tuvinskaya Pravda, 1947, No.63, May 30.

Жители старообрядческих поселков, конечно, присутствуют в публичном пространстве послевоенной Тувы, но теперь это обычные советские граждане, колхозники, сплавщики леса, работники животноводческих ферм и промысловых артелей. Они образцовые труженики и передовики сельскохозяйственного производства. Об их возможной связи со старообрядчеством можно судить лишь по звучащим несколько архаично именам, — Хрисантий, Илларион, Саломея, Домна, — и уже знакомым нам из ранних публикаций фамилиям — Килины, Потылицыны, Юрковы, Буторовкины, Стариковы, Березиковы. Эти фамилии принадлежат героям публикаций и встречаются в подписях под статьями о колхозных достижениях¹ (рис. 2).

Иногда мы не столько узнаем о присутствии старообрядцев из текста статей, сколько догадываемся об этом по некоторым характерным приметам, описывающим контекст, в котором оказываются персонажи. Например, в статье о трудовой биографии деревенской фельдшерицы Елизаветы Поповой из Каа-Хемского района республики присутствует пара эпизодов, демонстрирующих ее борьбу с деревенскими предрассудками и косностью. В одном из них, добравшись к смертельно больной женщине сквозь дремучую тайгу, она встречает недружелюбный прием. «Мы вас не звали, один бог знает, как Варвару лечить», — прямо заявляет ей какой-то бородатый

¹ Ангарский В. В Тодже // Тувинская правда. 1950, 26 января, № 17; Попов П. В Каа-Хемском районе // Тувинская правда. 1950, 15 июля, № 141; Николаев Б. На ферме // Тувинская правда. 1950, 1 февраля, № 22; Гильманова Л. Закройщица Клавдия Потылицына // Тувинская правда. 1950, 6 февраля, № 27; Фатеев С. На колхозной ферме // Тувинская правда. 1950, 29 июля, № 148; Костин К. Трудовые будни // Тувинская правда. 1950, 30 июля, № 149 и др.



родственник. В другой раз в подобных обстоятельствах она также слышит высказывание о боге и принятии данной им доли. Лишь ценой огромных усилий врачу удается оказать больным помощь. В рассказе присутствует несколько деталей, служащих свое рода маркерами старообрядческой среды: поселение в глухой тайге на берегу Енисея, отказ принимать лекарства со ссылкой на божий промысел, наконец, борода у несговорчивого родственника. Проводя идею о победе просвещения, автор наделяет ее противников уже знакомыми чертами людей, чей разум затемнен религией. Но в итоге они вынуждены признать преимущества рационального знания¹.

Эти условные приметы — окладистая борода у мужчин, или особенным образом повязанный женский платок — иногда выделяют старообрядцев среди других советских тружеников, изображенных в газетных фото. Замечу, что визуальный контент «Тувинской правды» вплоть до 1960-х годов не отличался разнообразием, большую его часть составляли фотографии, перепечатанные из центральных изданий, прежде всего, портреты вождей, и снимки с изображением разных событий из жизни советских республик. Среди последних встречаем, кстати, фото звеньевой картофелевода Прасковьи Петровой из Бурят-Монгольской АССР, в традиционном costume семейских старообрядцев² (рис. 3).

Атеистические материалы начала 1950-х представляют собой обширные статьи о религии как антитезе научного мировоззрения или разоблачающие «реакционную сущность» тех или иных ее направлений — ислама, шаманизма и ламаизма, баптизма. Это статьи общего характера, каких-то сведений или примеров, имеющих отношение к региону, в них не представлено. Старообрядчество же в этом ряду отсутствует совсем. Даже о трагических событиях марта 1951 года, когда были разорены знаменитые Дубчесские скиты (Покровский, 1991, 1992), в центральном печатном органе республике не находится ни строчки. Очевидно, сам факт существования тайных монастырей настолько противоречит официальной линии атеистического государства,



Рис. 4. Охотник Иван Балчугов. Фотография из газеты «Тувинская правда» 1956 г., 4 марта, № 48.

Fig. 4. Ivan Balchugov, a hunter. Photo from the Tuvinskaya Pravda, 1956, No 48, March 4.



Рис. 3. Звеньевая картофелеводов Прасковья Петрова. Бурят-Монгольская АССР. Фотография из газеты Тувинская правда. 1947, 2 октября, № 102.

Fig. 3. Praskovia Petrova, team leader of potato farmers. Buryat-Mongol ASSR. From Tuvinskaya Pravda, 1947 No. 102, October 2.

что даже победоносная операция по их уничтожению не выносятся в публичное пространство. Старообрядцы как будто бы навсегда остались в прошлом, утратили связь с современностью, превратились в историю (рис. 4).

Поэтому неслучайно, что первые публикации, знаменующие начало новой атеистической кампании и снова включающих старообрядцев в общественный дискурс, рассказывают о событиях давно минувших дней — о гражданской войне и затаившихся в тайге скитах, укрывающих белых офицеров, перекалифицировавшихся в монахи или дюжих и хитрых кулаках, прячущих хлеб. С этих очерков 1956-1957-х го-

¹ Попов П. Начало большого пути // Тувинская правда. 1955, 19 января, № 13.

² Бурят-Монгольская АССР // Тувинская правда. 1947, 2 октября, № 102.

дов, написанных в художественной форме, но апеллирующих к исторической достоверности, начинается новое возвращение старообрядцев на страницы местной прессы (рис. 5).

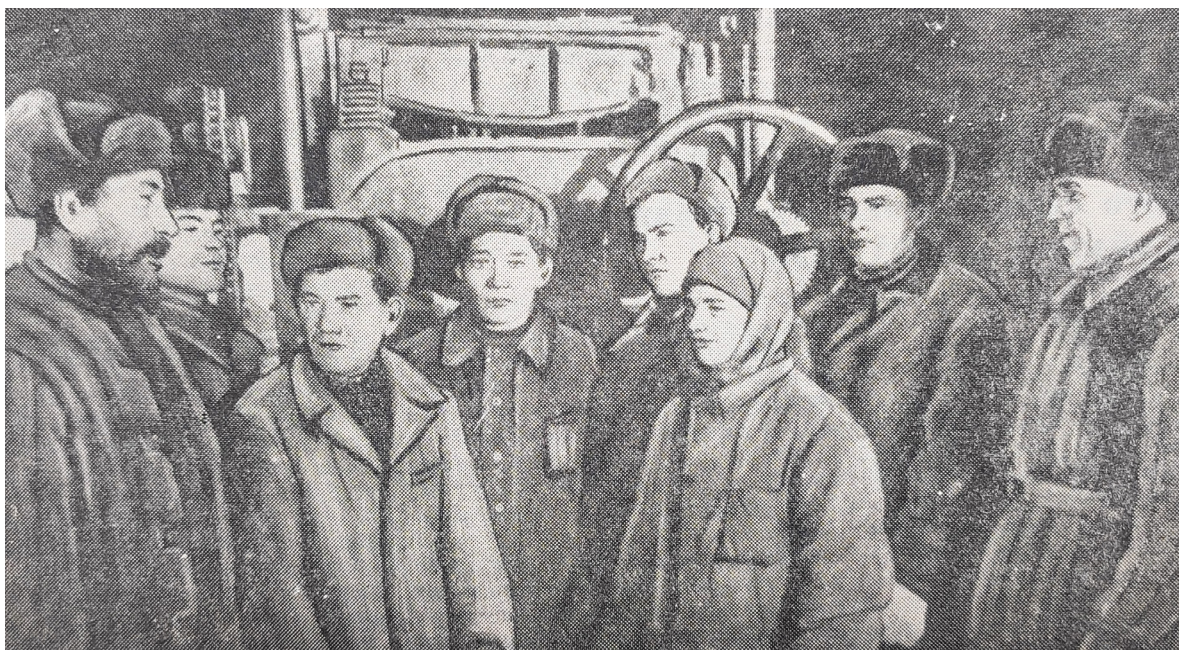


Рис. 5. Бригада М. Я. Потылицына Кызыльского лесхоза.
 Фото Г. Сиротина из газеты «Тувинская правда» 1955 г., 14 февраля, № 32.
 Fig. 5. M.Ya. Potylitsin's team at Kyzyl Forestry, photo by G. Sirotin,
 Tuvinskaya Pravda, 1955, No. 32, February 14.

«В религиозной паутине»

Исследователи выделяют две волны масштабной атеистической кампании, развернувшейся в Советском Союзе в хрущевскую эпоху, начало первой пришлось на 1954 г., второй — на 1958 г. Если прежде религия рассматривалась как политический противник, которого следовало лишить способности к сопротивлению, то теперь на передний план идеологической борьбы выдвигалась задача построения коммунистического общества на основе научного мировоззрения, которому религия, соответственно, противостоит (Смолкин, 2021: 145). Средствам массовой информации в кампании отводилась одна из главных ролей. Хотя тувинская пресса, если судить по газете «Тувинская правда», включилась в нее с некоторым запозданием и заметная активность в этом направлении наблюдается только после середины 1950-х. Старообрядцам поначалу не уделялось много внимания, основной мишенью стали баптисты, считавшиеся членами «зарубежных сект». После серии обобщающих материалов о баптизме появилась статья «Дела духовные», включающая конкретный региональный материал, обсуждение которой растянулось на несколько последующих номеров¹.

После этого, в январе 1960 г., подобный прием был применен и в отношении старообрядчества. Программой стала публикация агитатора И. Онищенко «В религиозной паутине», которая вышла в двух номерах газеты. Ее название говорило за себя и подкреплялось визуально изображением этой самой паутины, как бы составляющим буквицу как в старопечатных текстах².

Автор предварял рассказ обширным вступлением об истории старообрядчества в целом, затем рассказывал о проявлениях его реакционной сущности в первые годы советской власти, постепенно переходя к местному материалу, изобилующему множеством устрашающих примеров. Чего стоит воскрешающий мотив кровавого навета эпический сюжет о том, как главарь бело бандитов в поселке

¹ Петров А. Дела духовные // Тувинская правда. 1959, 13–14 июня, № 111–112; Читатели о «Делах духовных» // Тувинская правда. 1959, 15 июня, № 115 и др.

² Онищенко И. В религиозной паутине // Тувинская правда. 1960, 30 января, № 1; 31 января, № 2.



Эглет старообрядец Антон Кузнецов сначала выстрелил в директора госхоза Городищева, а затем, подставив ладони под рану, набрал в них крови врага и торжественно выпил. Или пассажи об уморенных голодом, утопленных и задушенных религиозными фанатиками детях. Приводя информацию по старообрядческим монастырям, подкрепленную для убедительности статистикой, — на 1928 г. там насчитывалось до 25 монашек, — Онищенко заключает ее пафосным заявлением о том, как зажиточные старoverы развращали и безжалостно эксплуатировали юных монашек, дочерей бедняков.

Отдельные разделы статьи посвящались пользовавшимся авторитетом среди тувинских часовенных личностям — старцам Палладию и Кастору, матушке Мастрადе и другим, являющих в этих описаниях образы аморальных, жадных и лицемерных служителей культа. Для описания «фактов» из их жизни автором используется приемы художественной прозы, передающие несложные «мысли» персонажа. «Это ничего, что мы ведем неправильный образ жизни, — рассуждает “ревнитель благочестия” Палладий, — христиане этого не знают»¹. Рассказ агитатора-атеиста, занявший несколько полос в двух номерах газеты, доводит описание злодеяний старoverов до современности. Из него читатели узнают, что осколки тех скитов до сих пор сохраняются в енисейской тайге, и религиозные фанатики, живущие совсем рядом с ними, в советских поселках, как затаившиеся по глухим углам пауки затягивают к себе молодежь. При этом, в статье появляется информация о событиях военных лет, не представленная в газетах того времени, но, что снова кажется странным, не упоминается разорение скитов в 1951 г.

За статьей последовала серия читательских отзывов, полученных редакцией из разных уголков республики, каждый из которых транслировал один из аргументов атеистической пропаганды — страхи за будущее детей, которых одурманивают родители, научные знания, отвергающие нелепые предрассудки, торжество советского закона и т. д. Их авторы, как правило, подкрепляли свои рассуждения примерами из личной жизни, все они когда-то столкнулись со старообрядцами, — в браке или в рабочем коллективе, и будучи поражены живучестью религиозных предрассудков и негативными человеческими качествами жадных до наживы старообрядцев, разрывали с ними всяческие отношения².

Серию публикаций о тувинском старообрядчестве продолжили три обширных очерка, также растянутых по нескольким номерам и вышедших с зимы по осень 1962 г. Их авторы — известные в Туве люди: уже знакомый нам лектор-пропагандист И. Онищенко³, секретарь Каа-Хемского райкома КПСС Ф. Благинин⁴, журналист Т. Сермавкин⁵. Публикуется в газете и популярный писатель А. Емельянов⁶.

Тексты позволяют представить существовавший репертуар деятельности атеистического аппарата на местах. Как отмечает Виктория Смолкин, идеологию внедряет особая социальная среда, не государство («сверху») или народ («снизу»), а «середина» — функционеры, претворяющие политическую задачу в идеологическую теорию, а идеологическую теорию — в социальную практику (Смолкин, 2021: 21). Описанная практика включала лекции в сельских клубах, поездки в поселки и беседы особенно с лидерами, с верующими, информация о которых тщательно собиралась и фиксировалась. Последних старались не столько разубедить, сколько дискредитировать в глазах населения. Тон бесед варьировался от задушевно-сочувственных до наступательно-обвинительных, осуждая образ жизни верующих, авторы стремятся помочь им выбраться из «религиозной паутины». Снова используется уже знакомая метафора выбора двух путей, узкой извилистой тропинки веры и широкой светлой дороги, по которой шагают все советские люди. Многие из газетных очерков о старообрядцах позднее вошли в сборник о разных религиях Тувы⁷.

Материалы очерков обнаруживают удивительную живучесть религии, несмотря на многие годы существования советской власти и достижения науки. Из них мы узнаем о старообрядческих поселках, куда не проведено электричество, нет радио и телевидения, а приехавший в поселок Шивей секретарь райкома останавливается в избе у монашек. Недовольные его присутствием они все же собираются на

¹ Онищенко И. В религиозной паутине // Тувинская правда. 1960, 31 января, № 2.

² Обсуждаем статью «В религиозной паутине» // Тувинская правда. 1960. 6 марта, № 47; 12 марта, № 51; 30 марта, № 64.

³ Онищенко И. Деяния куранского наставника // Тувинская правда. 1962, 17 февраля, № 41.

⁴ Благинин Ф. Человек из мглы // Тувинская правда. 1962, 23 сентября, № 226.

⁵ Семравкин Т. Трагедия в домике на берегу // Тувинская правда. 1962, 2 сентября, № 208.

⁶ Емельянов А. Вкус жизни // Тувинская правда. 1970, 3 июля, № 154.

⁷ Правда о церковниках Тувы. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1961.



Рис. 6. Доярка Фефелова. Фотография из газеты «Тувинская правда» 1956 г., 8 апреля, № 72.

Fig. 6. Fefelova, a dairy maid.

Photo from Tuvinskaya Pravda, 1956, No.72, April 8.

службу, там он знакомится с молодой женщиной, прожившей в тайге 14 лет¹ и т. д. Из другой статьи с красноречивым названием «Нахлебники» выясняется, что жители поселка Шурмак, не включены в общественное производство, а живут исключительно единоличным трудом — охотой и таежными промыслами².

Встречаются в очерках любопытные бытовые детали — описание одежды, в которой ходят старообрядческие женщины, звучат фрагменты разговорной речи, наконец, называются имена собеседников. Авторы, сами удивляясь положению дел, вынуждены как-то объяснять этот феномен. И снова на помощь приходит мотив отдаленности, — географической и символической, — старообрядческого мира от советской жизни: «Вы здесь не услышите задорных современных песен и звонких детских голосов. Все здесь как будто спит тихим, спокойным сном»³. Религиозным предрассудкам, отнесенным из публичного в приватное пространство, за глухие семейные заборы, удается сохранять свои позиции. Поэтому в старообрядческих семьях, по мнению авторов, и разыгрываются настоящие трагедии, как в молодой семье из Салдама. Очерк «Трагедия в домике на берегу» рассказывает историю комсомолки Тани Килиной, которая погибла от руки мужа-изувера Афанасия Юркова⁴. Показательно, что акцент в статье постоянно смещается с фигуры убийцы на его религиозного брата Иллариона, якобы причастного к делу и превращающегося едва ли не в главного виновника преступления.

Своей задачей авторы текстов, написанных от первого лица, видят не только в разоблачении неприглядных сторон жизни, но, прежде всего, в вовлечении их в другую, альтернативную реальность, где веру в бога заменяет уверенность в будущем, и где они пойдут в общем строю «трудиться на благо народа». В этом смысле символично завершение очерка А. Емельянова «Вкус жизни», героиня которого — многодетная мать из Эржея, — страдающая от побоев мужа-старообрядца и наконец решившаяся уехать из дома в другой поселок. Он встречает ее идущую по широкой и прямой улице Сарыг-Сева. Ничем не выделяется она среди других прохожих, обыкновенная женщина-работница⁵ (рис. 6).

«Сизим, открой дверь»

Вышеописанная А. Емельяновым сцена служит, на мой взгляд, своеобразным символом последующих десятилетий, когда, как мы уже наблюдали раньше (1940 — начало 1950-х гг.), старообрядцы вновь растворяются среди массы советских тружеников, утратив свою, пусть и однозначно негативно представленную в прессе, религиозную идентичность. В публикациях периода «развитого социализма» они вновь невидимы, неразличимы в общем строю. И хотя на идеологическом фронте продолжается борьба, в которую вовлекаются общественные науки, издаются многочисленные постановления, призванные усилить атеистическую деятельность, старообрядцы, как религиозное сообщество, на страницах «Тувинской правды» почти не присутствуют.

Их возвращение начинается в конце 1980-х вместе с процессами либерализации общественной жизни. Так, в октябре 1988 г. в газете появляется статья «Сизим, открой дверь»⁶. И хотя ее название, вызывающее ассоциацию с фразой из восточной сказки, стереотипно обыгрывает образ старообрядческой культуры, — таинственной и замкнутой, — это, пожалуй, первая газетная статья о

¹ Благинин Ф. Человек из мглы // Тувинская правда. 1962, 23 сентября, № 226.

² Козлова С. Нахлебники // Тувинская правда. 1960, 8 октября, № 201.

³ Онищенко И. Деяния куранского наставника // Тувинская правда. 1962, 17 февраля, № 41.

⁴ Сермавкин Т. Трагедия в домике на берегу // Тувинская правда. 1962, 2 сентября, № 208.

⁵ Емельянов А. Вкус жизни // Тувинская правда. 1970, 3 июля, № 154.

⁶ Анилекно В. Сизим, открой дверь! // Тувинская правда. 1988, 2 октября, № 228.



старообрядцах, в которой отсутствует однозначная негативная оценка. Речь в ней идет о переписи населения, для проведения которой участникам экспедиции пришлось преодолеть немало трудностей. Проблемой стали не только путь по глухой тайге, где на шесть тысяч квадратных километров всего семь поселений, но и непредусмотренное инструктажем нежелание некоторых жителей Ужэпа отвечать на вопросы анкеты, ссылаясь на свое вероисповедание:

«Скиты староверов не случайно осели в столь обособленных местах — подальше от “глазу мирского”. Вот и теперь, утверждают они, греховно якобы общение с людьми сторонними. Но все же добрая и учтивая беседа со старожилами положительно сказалась на результатах опроса»¹.

Этой работой, знаменующей некую условную границу в способах внешней репрезентации старообрядцев, от атеистической до нейтральной и наконец вполне толерантной, мне бы хотелось завершить свой анализ.

Заключение

Таким образом на примере публикаций в одном из регулярных периодических изданий был рассмотрен вариант внешней репрезентации старообрядцев Тувы в советское время. Несмотря на однозначную атеистическую направленность рассмотренного исторического отрезка присутствие религиозного сообщества в публичном дискурсе не отличалось равномерностью, что обуславливалось, прежде всего, социальным контекстом, определявшим вектор советской атеистической пропаганды в целом, а также особенностями самой группы, занимавшей специфическое место в религиозном многообразии страны.

Культурные особенности группы, преломленные в прессе сквозь идеологическую линзу, наделяют образы старообрядцев спектром преимущественно негативных характеристик и определяют периферийное и маргинальное местоположение сообщества в социуме. Эти характеристики варьируются, — хотя и в границах жесткой атеистической рамки, — в зависимости от исторического момента. В первые годы советской власти старообрядцы предстают, прежде всего, ее политическими противниками, когда их религиозная принадлежность усиливает социально-классовую чуждость группы. Впоследствии это противостояние смещается в область идеологического соперничества, когда образ старообрядцев конструируется в оппозициях суеверного/ научного, отсталого/ передового, единоличного/ коллективного. В определенные периоды старообрядцы вовсе теряют черты религиозного сообщества, растворяясь в массе советских тружеников и оказываются представленным на страницах газет лишь как участники социалистического строительства.

В прессе представлена лишь внешняя репрезентация сообщества и сами старообрядцы являются объектом интерпретации, лишенным активной возможности рассказать о себе, но все же обнаруживающим свои реакции через речь своих оппонентов. И несмотря на искажающую факты идеологическую основу советских текстов они обладают и определенной информационной ценностью, позволяющей рассматривать их как многослойный источник для исследования тувинского старообрядчества.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Боченков, В. В. (2019) Старообрядчество советской эпохи. Епископы Русской Православной старообрядческой церкви, советский период (1918–1991 гг.) : библиографический словарь. М. : Вече. 319 с.
- Быкова, Е. В., Костров, А. В. (2019) Старообрядческий лубок «Две дороги — два пути»: комментированное прочтение визуального образа. Киров : ООО «Кировская областная типография». 192 с.
- Маадыр, М. С., Седип-оол, М. М. (2020) Газетный фонд Национального архива Республики Тыва // Новые исследования Тувы. № 2. С. 87–102. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2020.2.6>
- Покровский, Н. Н. (1991) За страницами «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 общественной мысли. 471 с.

¹ Аниленко В. Сизим, открой дверь! // Тувинская правда. 1988, 2 октября, № 228.



Стороженко, А. А. (2019) Старообрядческие монастыри «енисейского меридиана» в XX веке: истоки, традиции и современное состояние // Новые исследования Тувы. № 1. С. 4–15. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.1>

Танова, Е. Д. (1979) Периодическая печать Тувы (1924–1944 гг.). Кызыл : Тувинское книжное издательство. 112 с.

Татаринцева, М. П. (2006) Старообрядцы в Туве: историко-этнографическое исследование. Новосибирск : Наука. 213 с.

Смолкин, В. (2021) Свято место пусто не бывает: история советского атеизма. М. : Новое литературное обозрение. 552 с.

Филатов, С. Б. (1997) Государственно-церковные отношения в России перед демократическим вызовом // Религия и государство в современной России. Научные доклады. Вып. 18. М. : Московский центр Карнеги. 119 с. С. 67–84.

Дата поступления: 03.05.2021 г.

REFERENCES

Bochenkov, V. V. (2019) *Staroobriadchestvo sovetsoi epokhi. Episkopy Russkoi Pravoslavnoi staroobriadcheskoi tserkvi, sovetsoi period (1918–1991) gg.* [Old Believers of the Soviet era. Bishops of the Russian Orthodox Old Believer Church, the Soviet period (1918–1991)]: a bibliographic dictionary. Moscow, Veche. 319 p. (In Russ.).

Bykova, E. V. and Kostrov, A. V. (2019) *Staroobriadcheskii lubok «Dve dorogi — dva puti»: kommentirovannoe prochtenie vizual'nogo obraza* [Old Believers lubok “Two roads — two ways”: an annotated reading of the visual image]. Kirov, ООО «Kirovskaiia oblastnaia tipografiia». 192 p. (In Russ.).

Maadyr, M. S. and Sedip-ool, M. M. (2020) *Gazetnyi fond Natsional'nogo arkhiva Respubliki Tyva* [Newspaper collections at the National Archives of the Republic of Tuva]. *New Research of Tuva*, no. 2, pp. 87–102. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2020.2.6>

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

Pokrovskii, N. N. (1992) *Skitskie biografii* [Biographies of skete dwellers]. *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* [Old believers of the Chasovennoye accord in the East of Russia in the 18th — 20th centuries: Problems of creativity and public consciousness]. Moscow, Pamiatniki istoricheskoi mysli. 471 p. (In Russ.).

Storozhenko, A. A. (2019) *Staroobriadcheskie monastyri «eniseiskogo meridiana» v XX veke: istoki, traditsii i sovremennoe sostoianie* [Old Belief monasteries of the «Yenisei meridian» in the 20th century: origins, traditions and current state]. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 4–15. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.1>

Tanova E. T. (1979) *Periodicheskaiia pechat' Tuvy (1921–1944 gg.)* [Periodical press in Tuva, 1921–1944]. Kyzyl, Tuvan book publ. 112 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.).

Smolkin, V. (2021) *Sviato mesto pustto ne byvaet: istoriia sovetsoego ateizma* [A holy place is never empty: the history of Soviet Atheism]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie. 552 p. (In Russ.).

Filatov, S. B. (1997) *Gosudarstvenno-tserkovnye otnosheniia v Rossii pered demokraticeskim vyzovom* [State-church relations in Russia: facing the democratic challenge]. In: *Religiia i gosudarstvo v sovremennoi Rossii* [Religion and the state in modern Russia]. Scientific reports. Vol. 18. Moscow, Moskovskii tsentr Karnegi. 119 p. Pp. 67–84. (In Russ.).

Submission date: 03.05.2021.



DOI: 10.25178/nit.2021.3.6

Статья

Траектория жизненного пути в этнокультурном ландшафте енисейских старообрядцев (материалы к биографии К. И. Юрковой)

Галина В. Любимова

Институт археологии и этнографии СО РАН, Российская Федерация,

Алена А. Стороженко

Тувинский государственный университет, Российская Федерация



В статье показано, что тесное взаимодействие сакральных и профанных центров поселенческой структуры старообрядцев часовенного согласия на протяжении почти ста лет составляло основу этнокультурных ландшафтов «енисейского меридиана» — единого религиозно-экономического пространства, включившего в себя современные территории Тувы и Красноярского края. На основе полевых материалов авторов, собранных в ходе экспедиционных поездок в места компактного проживания старообрядцев-часовенных Верхнего и Нижнего Енисея 2004–2021 гг., а также архивных документов по истории старообрядческих миграций, в работе реконструированы основные вехи уникального жизненного пути Клавдии Ивановны Юрковой (по отцу Сальниковой), которая еще в юном возрасте была отдана в Дубчесский монастырь и прожила там двенадцать лет вплоть до его разорения в 1951 г.

Контент-анализ записанных в разные годы текстов интервью позволил выявить эмоционально окрашенные высказывания, характерные для биографического нарратива, и воссоздать значимые фрагменты системы ценностей информанта. Делается вывод, что траектория земной жизни старообрядцев-часовенных, рассмотренная на фоне миграционных процессов, является проекцией их духовной жизни как пути к спасению.



Ключевые слова: биографический нарратив; персональная история; этнокультурный ландшафт; конфессиональная миграция; старообрядцы Енисея; старообрядцы Тувы; Тува; часовенное согласие; религиозное пространство



Для цитирования:

Любимова Г. В., Стороженко А. А. Траектория жизненного пути в этнокультурном ландшафте енисейских старообрядцев (материалы к биографии К. И. Юрковой) // Новые исследования Тувы. 2021, № 3. С. 75-89. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.6>

Любимова Галина Владиславовна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела этнографии Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН. Адрес: 630090, Россия, г. Новосибирск, пр. Академика Лаврентьева, 17, каб. 403. Тел.: +7 (383) 330-05-37. Эл. адрес: terra-gl@mail.ru



Стороженко Алена Александровна — кандидат исторических наук, доцент кафедры Отечественной истории Тувинского государственного университета. Адрес: 667000, Россия, г. Кызыл, ул. Ленина, д. 5. Тел.: +7 (394-22) 2-218-89. Эл. адрес: alstorozhenko@yandex.ru

LYUBIMOVA, Galina Vladislavovna, Candidate of History, Senior Research Fellow, Department of Ethnography, Institute of Archaeology and Ethnography, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences. Postal address: Room 403, 17 Akademik Lavrentiev St., 630090 Novosibirsk, Russian Federation. Tel. +7 (383) 330-05-37. Email: terra-gl@mail.ru **ORCID ID: 0000-0003-3538-2806**



STOROZHENKO, Alyona Aleksandrovna, Candidate of History, Associate Professor, Department of Russian History, Tuvan State University. Postal address 5 Lenin St., 667000 Kyzyl, Russian Federation. Tel.: +7 (394-22) 2-218-89. Email: alstorozhenko@yandex.ru **ORCID ID: 0000-0001-9986-8966**



Trajectories of a life journey in ethnocultural landscape of the Yenisei Old Believers: notes to the biography of K. I. Yurkova

Galina V. Lyubimova

Institute of Archaeology and Ethnography, SB RAS, Russian Federation,

Alyona A. Storozhenko

Tuvan State University, Russian Federation

The article shows that for almost a hundred years, the ethnocultural landscapes of the “Yenisei Meridian” rested upon a close collaboration between the sacred and secular spaces of a settlement and its structure. The “Yenisei landscape” was a unified religious and economic space that existed in what now are territories of Tuva and Krasnoyarsk Krai. The field materials that formed the basis of the article were collected during the 2004–2011 expeditions to the areas populated by the Chasovennye accord of Old Believers. These, together with archival materials on the history of Old Believer migrations, helped us reconstruct the major events in the unique life journey of Klavdiya Ivanovna Yurkova (nee Salnikova) who was sent to live at the Dubsches monastery and stayed there for twelve years, until the monastery was disbanded in 1951.

Applying content analysis to interview texts accumulated over years helped reveal emotionally coloured phrases, typical for a biographical narrative and reproduce the crucial elements in the informant’s value system. We conclude that the lifepath of the Chasovennye seen in the context of migration processes, appears as a projection of their spiritual life as a path to salvation

Keywords: biographical narrative; personal history; ethnocultural landscape; confessional migration; Yenisei Old Believers; Old Believers in Tuva; Tuva; Chasovennoe accord; religious space



For citation:

Lyubimova G. V. and Storozhenko A. A. Traektorii zhiznennogo puti v etnokul'turnom landshafte eniseiskikh staro-obriadtsev (materialy k biografii K. I. Iurkovo) [Trajectories of a life journey in ethnocultural landscape of the Yenisei Old Believers: notes to the biography of K. I. Yurkova]. *New Research of Tuva*, 2021, no. 3, pp. 75–89. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.6>

«...не место спасает человека, но человек место просвещает»

Из письма матушки Матрадеи сестрам.

Введение

Будучи отличительной чертой старообрядческого мировоззрения и перманентным катализатором многих конфессиональных процессов, стремление к спасению души стимулировало представителей наиболее радикальных старообрядческих согласий регулярно сниматься с насиженных мест, заставляя искать новые, еще необжитые и более безопасные с точки зрения религиозной свободы пространства. Сам поиск «чистых», неподвластных антихристу мест, отвечавших, по сути, формуле «идеального ландшафта», рассматривался староверами как процесс обретения спасения. О топологии таких ландшафтов позволяют судить духовные стихи, в которых представлены описания «ухода из антихристового мира» «во темные леса, во далекие пустыни, во глубокие пещеры». Широкое распространение подобные идеи получили у северорусских и сибирских беспоповцев (Чистов, 2002: 180, 188; Любимова, 2017: 122), в том числе, староверов часовенного согласия, область расселения которых охватывает сегодня территории Тувы и Красноярского края, составляя единое религиозно-экономическое пространство, получившее в литературе название «енисейского меридиана» (Стороженко, 2019: 4).



Благодаря труднодоступности и малонаселенности, глухие таежные места в бассейне Дубчеса (левого притока нижнего течения Енисея) стали прибежищем для старообрядцев, спасавшихся в 1930-1940-е гг. от коллективизации и преследования властей. Пережив в 1951 г. тщательно спланированную операцию по разорению и уничтожению скитов (Герасимов, 1991; Покровский, 1992; Покровский, Зольникова, 2002: 28–57), старообрядческая община смогла восстановить свою поселенческую структуру. В настоящее время Дубческие скиты являются признанным духовным центром старообрядцев-часовенных. Еще одним местом компактного расселения часовенных стали верховья Малого Енисея (так называемое Верховье), где уже в первой половине XX в. было основано немало скитов и поселений (там же: 7–8; Стороженко, Татаринцева, 2016; Стороженко, Татаринцева, 2019). Концепт «за Саянами», получивший широкое распространение в постсоветский период, актуализировал представления об обособленности мира тувинского старообрядчества, социальное и культурное развитие которого оказалось локализованным в относительно замкнутом географическом пространстве (Ламажаа, 2012: 280–283).

Рассмотрению вариантов траекторий жизненного пути старообрядцев-часовенных на фоне миграционных процессов и посвящена настоящая статья.

Тайные или, как минимум, не организованные и неконтролируемые официальными властями переселения достаточно больших групп конфессиональных мигрантов являлись повседневной практикой освоения сибирских пространств. Исчезновение из неполных и порой далеко не точных статистических источников конфессиональной графы затрудняет оценку возможных масштабов и объемов переселений. Перекрестный анализ, тщательное сопоставление разных источников и просто исследовательский опыт с опорой на полевые материалы, прежде всего, личные сведения о пофамильном и посемейном составе поселенцев — вот те методы, которые позволяют реконструировать историю формирования этнокультурных ландшафтов Верхнего и Нижнего Енисея на основе конфессиональных перемещений, происходивших в тесном взаимодействии мирских и скитских общин. В то же время изучение жизненного пути старообрядцев-часовенных на фоне религиозных миграций предполагает опору на дополнительные методы исследования, в первую очередь, связанные с анализом биографических нарративов, полученных в ходе структурированных интервью.

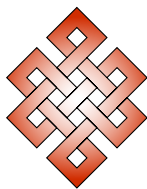
Интервью записаны в ходе нескольких экспедиционных поездок, начиная с 2004 по 2021 годы, в места компактного проживания старообрядцев часовенного согласия Республики Тыва авторами настоящей статьи.

На материале биографических нарративов, записанных в ходе экспедиционных поездок, а также архивных материалов в работе воссозданы основные вехи уникального жизненного пути и реконструированы социальные связи Клавдии Ивановны Юрковой (по отцу Сальниковой), которая еще в юном возрасте была отдана в Дубческий монастырь и прожила там двенадцать лет вплоть до его разорения в 1951 г. Особое внимание уделено истории семейного клана Сальниковых, бежавших из Перми в Сибирь, спасаясь от коллективизации и религиозных преследований.

Обзор литературы, научная гипотеза и методическая база

Общинный характер старообрядческих поселений, сохраняющийся у часовенных Сибири вплоть до настоящего времени, их ориентация на «свой» собор, принадлежность к которому обеспечивает непрерывность конфессиональной практики и преемственность обрядов жизненного цикла, во многом предопределили и способы их переселения. Как правило, старообрядцы перемещались группой родственных семейных кланов, целыми монастырями, скитскими коллективами и очень редко — по одиночке. На макроуровне миграции пермского, вятского, поволжского и уральского старообрядчества в Сибирь, а также отдельные микроисторические сюжеты изучены с разной степенью полноты в коллективных монографиях «На путях из Земли Пермской в Сибирь» (На путях ..., 1989), «Сибирь и Русский Север» (Сибирь и Русский ..., 2014), в работах Г. Н. Чагина (Чагин, 1998), К. В. Чистова (Чистов, 2002), Ю. В. Аргудяевой (Аргудяева, 2001), А. В. Черных (Черных, 2001), Л. Н. Приль (Приль, 2001), Е. Е. Дутчак (Дутчак, 2007) и др.

Складывание сети мирских поселков и скитов часовенных старообрядцев на территории Тувы и Красноярском крае в середине XX в. реконструировано в исследованиях Н. Н. Покровского и Н. Д. Зольниковой (Покровский, 1991, 1992; Покровский, Зольникова, 2002). Опираясь на материалы Урало-



Сибирского патерика¹ они рассмотрели основные направления миграций часовенных и их скитов с Урала на р. Чулым в 1892 г., а впоследствии в Колыванскую тайгу в 1917 г. на границу современных Томской и Новосибирской областей (Зольникова, 1998: 176). Также в этот период осколок скита о. Нифонта во главе с о. Игнатием появился в Туве (Покровский, Зольникова, 2002: 29).

По справедливому мнению Е. Е. Дутчак, назрела необходимость смены или, как минимум, уточнения категориального аппарата и создания модели конфессиональной миграции, которая могла бы системно представить объективные условия и субъективные предпосылки, позволявшие человеку сначала оставить знакомые и родные места, а потом считать свое переселение состоявшимся и ненапрасным (Дутчак, 2007: 23). Различные аспекты скитской колонизации (на примере западно-сибирских территорий странников, часовенных и безотчетливых) на рубеже XIX–XX вв., ее причины, факторы и результаты подробно рассмотрены в ряде ее работ (Дутчак, 2011).

История складывания в Сибири и в Туве сети скитов часовенных староверов во взаимодействии с мирской округой, их перемещения, внутреннего устройства по состоянию на середину XX в. в общих чертах нашли отражение в работах тувинских исследователей (Татаринцева, 2006; Татаринцева, Сторожено, 2015; Сторожено, 2015; Сторожено, Татаринцева, 2019: 95). Повседневные религиозные практики часовенных в рамках народного календаря и семейной обрядности рассматривались Г. В. Любимовой (Любимова, 2004) и Е. С. Данилко (Данилко, 2019).

Несмотря на пристальное внимание исследователей, тесное взаимодействие скитов и мирских общин в контексте сибирских миграций староверов-часовенных на микроисторическом уровне изучено недостаточно.

Мы полагаем, что условием устойчивости старообрядческих социумов таежных районов Западной и Восточной Сибири являлись особенности этнокультурных и конфессиональных ландшафтов, генерируемые не просто путем сохранения в их повседневности дуальной связки «скит-деревня», но и за счет сочетания процессов скитской колонизации и крестьянских переселений на основе общей социально-экономической и духовной жизни скитских и мирских общин. Отметим, что значимость религиозного ландшафта именно для урало-сибирских территорий, как пишут уральские историки Е. М. Главацкая и И. Л. Манькова, определяется ключевой исторической проблемой Урала и Сибири, связанной с их перманентным освоением, поскольку религиозный ландшафт как никакая другая категория позволяет проследить, как осваивалось и развивалось то или иное место, усваивая или отвергая то, что привносилось извне переселенческими волнами² (Главацкая, 2008: 77–79; Манькова, 2008: 83).

Вместе с тем, методология изучения конфессиональных миграций, ограничивающаяся анализом их причин и факторов, а также условий и показателей, на современном этапе не дает адекватного описания внутренних мотивов и персональной истории переселений «человека культурного» (Дутчак, 2006: 86). По этой причине в качестве теоретической рамки исследования нами выбран подход, условно обозначенный как новая биографическая / персональная история, базовой задачей которого является восстановление персонального жизненного пути во всей множественности линий его развития, реализация которых во многом зависит от собственного выбора человека. Указанный ракурс исследования, говоря словами Л. П. Репиной, позволяет показать, каким образом личная жизнь и судьбы конфессиональных мигрантов, «формирование и развитие их внутреннего мира, следы их деятельности в разномасштабных промежутках пространства и времени выступают... как адекватное

¹ Урало-Сибирский патерик — обширное историко-агиографическое сочинение, созданное в конце 1940-х — начале 1990-х гг. писателями-старообрядцами крупнейшего на востоке России часовенного согласия (Урало-Сибирский ..., 2014).

² В этой связи томские исследователи подчеркивают, что изучение православного ландшафта таежной Сибири XIX — начала XX в. должно включать в себя «не только имперский образ распространяющегося вширь православия», но и отличные от «официального варианта христианской доктрины... старообрядческие пространственные мифологемы», такие, как Беловодье, «земной рай», «чистые / святые места» и пр. (Дутчак и др., 2013: 81). Ценным источником по истории формирования социальной инфраструктуры томско-чулымской тайги начала XX в. при этом могут служить переселенческие карты, подготовленные Переселенческим управлением Главного управления землеустройства и земледелия, в которых нашли отражение особенности не только крестьянской, но и скитской колонизации региона, включая локализацию скитов староверов страннического, часовенного и белокриницкого согласий, а также расположенных вокруг них заимок (Васильев, Ким, Буркун, 2016: 799).



средство познания... исторического социума» (Репина, 2005: 56) и тем самым могут использоваться «для прояснения социального контекста» (там же: 285–286).

Пермский след

В этнокультурном и конфессиональном отношении старообрядцы Пермского края не были единым массивом. В Томскую область и далее на восток из Южного Прикамья в исследуемый период переселялись старообрядцы юго-западной его части, включавшей в себя выходцев из разных волостей Осинского уезда Пермской губернии, что соответствует современным Еловскому, Чайковскому, Куединскому, частично Бардымскому и Осинскому районам современного Пермского края (Черных, 2002: 135–136).

Общая численность старообрядческого населения одного только Осинского уезда за вторую половину XIX в. выросла более чем в 2,5 раза и составила 26 578 человек (63,8% всего старообрядческого населения региона). Субконфессиональный состав юго-западной группы был разнообразный, включая расселенных дисперсно старообрядцев белокриницкого, поморского и страннического согласий, однако большую часть среди них составляли часовенные (там же: 137, 139).

В середине XIX в. в Сибири и на Дальнем Востоке проживало немало старообрядцев — выходцев из Пермской губернии. Но если в 1885–1889 гг. в общем переселенческом потоке пермяки занимали второе по численности место, то к 1900–1904 гг. они переместились уже на двадцатое место (Аргудяева, 2001: 259; Фурсова, 2014: 102). Последователи старой веры, составлявшие не менее одной трети от общего числа пермских переселенцев, расселились практически по всей зауральской территории. Хозяйственно-статистическое обследование крестьянских волостей Алтайского округа, проведенное Н. А. Вагановым в начале 1880-х гг., показало преобладание в нем пермских переселенцев — выходцев из Чердынского, Осинского, Соликамского и других уездов (Ваганов, 1882).

В течение второй половины XIX — первой трети XX в., как пишет Л. Н. Приль, «в одном из районов Томской обл. сложилась зона компактного проживания старообрядцев-пермяков, где кроме них не было другого населения» (Приль, 2001: 254). Речь идет о междуречье притоков Оби — рек Улулула и Чичкаюла — условно именуемом Заимочным районом, удаленном от населенных пунктов и не имевшем (даже в конце 1920-х годов) точной административной привязки. Территориально этот район, расположенный на востоке Томской области, граничит с Красноярским краем, будучи связанным с ним Обь-Енисейским каналом. К моменту проникновения сюда староверов он не был заселен и освоен. В междуречье рек Улулула и Чичкаюла часовенными старообрядцами был создан своего рода плацдарм для дальнейшего проникновения на р. Кеть (там же: 251) и в долину р. Безымянка.

Согласно похозяйственным книгам, отложившимся в Енисейском районном архиве Красноярского края, семья пермских староверов Сальниковых, выехавшая примерно в 1930 г. из с. Малая Уса Усинского р-на Пермской области (Стороженко, 2019: 8), до 1939 г. проживала на территории Чичкаюльского сельсовета Тегульдетского района Томской области (Енисейский районный архив — ЕРА, ф. 153, оп. 2, д. 7, л. 110). Мотивы внезапного переселения на столь дальнее расстояние носили, безусловно, как внешний, так и внутренний, сугубо конфессиональный характер. Можно определенно утверждать, что причины эти лежали не только в экономической плоскости. По словам самой Клавдии Ивановны, на начало переселений ей было совсем мало лет:

«Да что я помню, в четыре года поехали. А раньше, по рассказам, неплохо жили... / Родители наши все из России, какая-то Молотовская область¹, мама вспоминала...» (Полевые материалы авторов — ПМА, 2014 г., 2021 г., п. Сизим Каа-Хемского р-на Республики Тыва).

Родственники матери — Агафьи Александровны Сальниковой (в девичестве Кобелевой) по крестьянским меркам были довольно зажиточными:

«...вели торговлю... сеяли для себя и корову держали для себя... Рыба ищет, где глубже, а человек — где лучше», — подумав, добавила собеседница (там же).

Затем Сальниковы перебираются в Красноярский край. Видимо, именно в этот момент умирает отец семейства. Клавдия Ивановна свидетельствует, что при переезде жить лучше не стали:

«В Сибирь переезжали по маленьким селам, там отец и заболел, поздно привезли в больницу... Лучше не жили. До меня умерли два парня и две девки. Из четырех сестер, что выжили, я — вторая» (ПМА, 2021 г., п. Сизим).

¹Пермская область с 8 марта 1940 г. по 2 октября 1957 г. называлась Молотовской областью.



Согласно «Спискам временно пребывающих», семья Сальниковых в составе Агафьи Александровны (1889 г. р.) и трех дочерей — Любви (1925 г. р.), Клавдии (1926 г. р.) и Устиньи (1930 г. р.) — в 1939 г. была поставлена на учет в Луговатском сельсовете Енисейского р-на Красноярского края. Поражает протокольная точность документа, в котором зафиксировано, что на территории сельсовета Сальниковы проживали полтора месяца — с 26 июня до 9 августа (ЕРА, ф. 153, оп. 2, д. 7, л. 110).

Далее семья постоянно переезжает из одного поселка в другой, реализуя довольно распространенный для того времени сценарий поразительной внутренней миграционной мобильности. Находясь уже на территории региона, староверы (о которых сибиряки-старожилы говорили, что они «текучи, как вода» и никогда «не сидят на месте»), с легкостью могли перемещаться не только в пределах одного района, но и на многие сотни километров, заботясь только об одном — чтобы был «свой собор». Уже в наши дни современные обитатели старообрядческих поселков объясняют эту неумную потребность в постоянных переселениях как необходимость следовать принципу, согласно которому нельзя «на одном месте долго жить — забогатеешь, а богатство-то ить — грех» (ПМА, 2018 г., п. Сизим). Известны случаи, когда отдельные староверческие семьи в течение жизни могли переселяться более 50 раз, причем впечатляет сама география переселений — от Северной Америки до Урала, далее на Дальний Восток, на Енисей и опять на Дальний Восток.

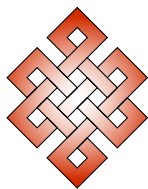
В 1940 г. (год рождения Агафьи Александровны явно исправлен на 1902-й) семья значится в списке единоличников с. Безымянка Луговатского сельсовета. Помимо уже упомянутых дочерей — Любви (1925 г. р.), Клавдии (1926 г. р.) и Устиньи (1930 г. р.), в списке отмечена внучка Агафьи Александровны — Фаина Григорьевна (1938 г. р.). Позднее чернилами другого цвета приписана старшая дочь Лидия (1919 г. р.). На двух гектарах земли у Сальниковых посеяны озимая рожь, горох и лен. Из скота — только одна корова и телка. Держали и улья — семь пчелосемей. Кроме того, имелись дом, хлев и баня (все постройки — до 1935 г.) (ЕРА, ф. Р-277, оп. 2, д. 12, лл. 45 об.-46). Примечательно, что напротив имени Клавдии Ивановны стоит приписка — «живет у сестры» (там же: л. 46), хотя в то время она уже находилась в скиту у матушки Флены на Безымянке и готовилась перебираться на Дубчес (Стороженко, 2019: 8).

Позже, но тоже в 1940 г., семья уже числится в составе единоличных хозяйств д. Тарасово того же Луговатского сельсовета (ЕРА, ф. Р-277, оп. 2, д. 13, лл. 67 об.-68). Отмечено, что Сальниковы посеяли горох, рожь, лен, имели три пчелиных улья. Интересно, что в новом списке год рождения Агафьи Александровны вновь указан как 1902-й, у Лидии 1919-й исправлен на 1920-й, у Любви 1924-й исправлен на 1925-й, у Устиньи оставлен прежний (1930-й) и у внучки Фаины появляется фамилия Балабанова. У самой Агафьи Александровны указан муж Булачев Григорий Петрович (1893 г. р.), позднее вычеркнутый из списка. Что касается дочери Клавдии, то она совсем исчезает из состава семьи (там же: лл. 67 об.-68).

Всего в д. Тарасово, находившейся в 16 км от Луговатки, на тот момент в 20 хозяйствах проживало 63 жителя (ЕРА, ф. Р-277, оп. 1, д. 4, л. 5). Из всех населенных пунктов Луговатского сельсовета это была одна из самых малонаселенных деревень (ЕРА, ф. Р-277, оп. 1, д. 4, л. 21). Наиболее крупными по числу жителей были сама Луговатка (247 чел.), Низ-Безымянка (229 чел.), Якша (205 чел.) и Ключи (156 чел.) (ЕРА, ф. Р-277, оп. 1, д. 4, л. 6). В материалах судебно-следственного дела о разгроме Дубчесского монастыря в 1951 г. д. Тарасово часто упоминается как поселение единоличников, в котором велись беседы о безбожности советской власти, в том числе, о Симеоне и другими отцами и матушками.

В 1945 г., накануне отъезда из Безымянки в Ворогово (что отмечено в документе), семья значится в том же составе, но год рождения Агафьи Александровны снова указан как 1889 г. Помечено, что Лидия учится в 3-ем классе, Любовь и Устинья — во 2-м. Помимо ржи, гороха и льна посеяны ячмень, пшеница, картофель и овощи. Из скота отмечена одна корова, кроме того, упомянуты курицы (ЕРА, ф. Р-277, оп. 2, д. 28, лл. 7 об.-8). С момента отъезда в 1939 г. двенадцатилетней дочери Клавдии в Дубчесский монастырь ее семья уже постоянно проживала на Луговатке, в пределах одного Енисейского р-на. Известно, что мать навещала ее лишь единожды.

К 1944 г. Луговатский сельсовет административно перешел из Енисейского района в Ярцевский. В годы войны он представлял собой густонаселенную сеть из 23 населенных пунктов (ЕРА, ф. Р-277, оп. 1, д. 4, л. 21). Из общей численности населения, составлявшей 1849 чел., на долю единоличников приходилось примерно две трети (1278 чел.), соответственно, из 562 хозяйств колхозные хозяйства составляли всего 111 (ЕРА, ф. Р-277, оп. 1, д. 4, л. 4). На 1 января 1945 г. в Луговатском сельсовете было зафиксировано 1916 чел., из них большинство единоличников — 1329 чел. Общее число хозяйств возросло до 587. Из них единоличными оставались 427 хозяйств. (ЕРА, ф. Р-277, оп. 1, д. 4, лл. 4-22).



По данным Л. Н. Приль, «миграционная волна, перекатывавшаяся через междуречье (рек Улуюла и Чичкаюла. — Г. Л., А. С.), насчитывала сотни человек, о чем органы советской власти на местах не имели точных сведений» (Приль, 2001: 254). Анализ документов Госархива Томской области и материалов Томского краеведческого музея позволил автору прийти к выводу, что старообрядческие «пермские общины проявили на томской земле высокую адаптационную одаренность и реализовали большой созидательный потенциал» (там же: 254). Приведенные выше архивные данные свидетельствуют также об успешной хозяйственной деятельности пермских старообрядцев и на территории Красноярского края. К 1 июня 1944 г. в Луговатском сельсовете имелось 623 головы крупного рогатого скота, из них 427 принадлежало единоличникам. Подавляющее число лошадей (34 из 36) и более половины овец (286 из 442 голов) также находилось в единоличных хозяйствах (ЕРА, ф. Р-277, оп. 1, д. 4, л. 15–15 об.).

Скитские общины часовенных имели шанс сохранить хозяйственный потенциал и закрепиться на новом месте при одном условии — активном участии на всех этапах переселения крестьян-единоверцев. Защита и покровительство сельской округи были жизненно необходимы небольшим обителям. Отсюда вытекала важная особенность поселенческой структуры староверов-часовенных — их обители располагались вблизи тех населенных пунктов, где жили единоверцы. Это облегчало открытие новых скитов, перемещение действующих и сохранение во времени и пространстве традиционных связей между монастырем и сельской округой, включая благотворительность, найм, а также трудовой или имущественный вклад (Дутчак, 2011). Всего в течение 1930-1950-х гг. на Дубчесе и его притоках — Керженке, Дунчесе, Большом Тогульчесе, Малом Тогульчесе, а также на реках Безымянка, Ломоватка, Вороговка, Кас, Сым и Моховка было основано более десятка скитов.

Мирские поселения первоначально возникали в виде куста заимок, разбросанных на небольшом отдалении от духовных центров — скитов, которые располагались по преимуществу на территории Луговатского сельсовета. Постепенно заимки превращались в деревни, изредка — в села, наиболее крупные из которых (Сым, Сандакчес) становились факториями. По мере обживания на новом месте на случай преследований было принято решение основать в районе новые скитские поселения, но теперь уже на значительном расстоянии от мирских поселений. При этом связь, поддержка и защита скитов со стороны последних были постоянными.

Необходимость тесной «взаимопомощи и даже взаимопроникновения» между скитами и крестьянскими поселениями, обозначенная Н. Н. Покровским и Н. Д. Зольниковой как «система симбиоза» (Покровский, Зольникова, 2002: 51–52), диктовалась потребностями обеих сторон.

Будучи носителями особой миссии спасения, скитники осознавали себя в качестве попечителей духовной жизни единоверцев, проживавших в сельской округе. В то же время материальное обеспечение самих скитов в значительной степени зависело от помощи единоверцев-мирян (так называемых «христолюбов»). По этой причине взаимодействие между скитскими и крестьянскими поселениями рассматривается в научной литературе как вариант народно-православной традиции дарообмена (Дутчак, Ким, Буркун, 2015: 236). Отношения «скит — деревня» выступают при этом как своего рода дуальная система или особая социально-символическая конструкция, главная функция которой заключается в обеспечении равновесного состояния ее сакральной и профанной частей.

Путь к спасению

По мнению Е. Е. Дутчак, к середине XX в. «сакральная карта» таежных монастырей представляла собой совокупность одиночных и групповых поселений — пустыней. Каждая пустынь считалась наиболее защищенным от антихриста местом, которое наделялось чертами райской обители, отождествлялось старообрядцами с раем (Дутчак, 2007: 146–147). Вместе с тем, как обращает внимание Н. Н. Покровский, традиции крестьянского пустынничества вобрали в себя не только «извечную крестьянскую тягу» к освоению новых мест, но и традиционно христианское стремление к монашеской аскезе. Проживание «вдали от раздоров и соблазнов шумного мира... в долгих молитвах и в тяжких трудах для пропитания братии и захожих паломников» расценивалось при этом как спасение души (Покровский, 1992: 194–195).

Непростое решение о переселении принималось каждой старообрядческой общиной под влиянием конкретных обстоятельств (Приль, 2001: 249). Однако главные цели, мотивы и результаты переселения заключались в том, чтобы сохранить собор, общину и конфессиональную жизнь в целом.



Восприятие социально-политической обстановки 1930-х гг. как социоприродной катастрофы, нашедшее отражение в «Прощальном письме при гробнице отца Савы, пред отъездом в пределы реки Енисея»¹, позволяет прояснить мотивы переселения мужских часовенных скитов в Сибирь. Авторы письма сообщают об «ужасно разбушевавшейся темной туче безбожия», «разрушении всего строя христианской жизни» и о том, что сами старообрядцы оказались «в плену незнающих Бога»:

«...весь мир волнуется, христианское сословие разбегается, наступили лютые, предсказанные плачевные времена, в которых Церковь Христова побегнет в глубочайшую пустыню..., носящи терпения вождельный крест пресладкого Иисуса. Вот это-то обстоятельство подвигло и нас к поездке, честнейший отче... (неволью заставляя) разлучаться от твоея святолепных гробницы» (*Духовная литература ...*, 1999: 214).

Прямо сформулированная в тексте принципиальная установка на пустынножительное существование передается через обращенную к Небесному Владыке мольбу направить своих чад «в нарочитую безмолвную пустыню»: «Возведи окрест очи твои и виждь, се бо приидоша к тебе... чада твоя, в пустыни благословяща Христа векови» (там же: 214).

Женские скитские поселения, не столь многочисленные, как мужские, имели порой меньше шансов на выживание, как следует из описания истории переселения скита матери Тавифы:

«...время (настало) жуткое, мир весь заволновался, кто куда поехали. Тогда вспомнили слова отца Савы, что молодым близ мира жить бесполезно. Хотя раньше и никогда не думали куда-то ехать, // но сразу надумали, что не примет ли нас отец Сава под свое крыло попечение... А мать Тавифа когда приехали к отцу Саве, и он приветил их и не отринул, но сказал так, что “не кланяйтесь, Бога просите, Бог управит. И я уже стар, а братия у меня еще молодые, и пещися о вас некому будет» (*Урало-Сибирский ...*, 2014: 201).

В «Родословной стариц»² подробно описаны места скитских поселений — три «отрасли» (кунгурская, сунгульская и алтайская или ашпанакская), тесно связанные, но до слияния на Дубчесе в конце 1930-х гг. существовавшие отдельно. Там же отмечено, что уральские женские часовенные скиты под управлением игуменьи инокини схимницы Феодоры, а после нее — инокини схимницы Зинаиды и инокини Венедикты, располагавшиеся в Кунгурском уезде «деревни Кедровки, недалеко от реки Сылвы на Зарослой... переместились в Ялutorовские пределы Тобольской губернии, к Калмыковым» (там же: 171).

Все их дальнейшее переселение осуществлялось уже совместно с мужскими скитами: «А когда отец Сава с братией поехали от Калмыковых на Чулым, тогда и мать Мелетина с сестрами туда же переселились. А потом с Чулыма переехали на Парбик... и они пришли под управление матери Тавифы Сунгульской» (там же: 172). Известно, что мать Тавифа (Татьяна Михайловна Людиновскова) по рождению была родной сестрой отца Антония (там же: 316). Вначале «сунгульские старицы... переселились с Сунгула в деревню Солобоево», затем — «на реку Танаевку... потом на реку Тавангу и на Парбик, а оттуда на Безымянку» (там же: 173). Причем расставание с обжитыми, с трудом отвоеванными у тайги местами воспринималось старообрядцами как «изгнание из рая» («Оставили вы прекрасную пустыню и премолю Сунгульский край, а он точно как едемский рай») (*Журавель*, 2001: 56).

Ашпанакская «отрасль» образовалась после разделения сунгульской, когда Мелетина Сунгульская уехала на Чулым, а «мать Александра с оставшимися сестрами... преселися на Черную гору», потом на Лаю, и вскоре одна часть скита с матерью Александрой уехала сначала на Танаевку и через Тавангу на Парбик и Безымянку (*Урало-Сибирский ...*, 2014: 173), а другая с матерью Елизаветой после Лаи «уехала за Бийск в деревню Ашпанак. И потом тут пришла мать Флина, от нея и получила иноческий чин» (там же: 174). Вскоре обитель распалась и мать Флина, получившая на Урале благословение, переселилась на Парбик (там же: 320; *Стороженко*, 2019: 8), откуда она переехала на Безымянку и потом на Дубчес (*Урало-Сибирский ...*, 2014: 174).

С этим монастырем и была связана дальнейшая судьба Клавдии Ивановны, которая, по ее словам, «в монастырь пошла в 12 лет по своей воле и пробыла там 12 лет» вплоть до его разорения в 1951 г. (ПМА, 2021 г., п. Сизим). Само разорение, ставшее одним из наиболее травматических событий ее жизненного пути, спустя более полувека представлено ею следующим образом:

¹ «Прощальное письмо при гробнице отца Савы, пред отъездом в пределы реки Енисея» — произведение староверов часовенного согласия, хранящееся в собрании Института истории СО РАН, № 4 / 90-г, л. 86 об.-88 об. (*Духовная литература ...*, 1999: 213–214).

² «Родословна стариц» — произведение староверов часовенного согласия, хранящееся в собрании Института истории СО РАН, № 11 / 90-г, л. 1–138 (*Урало-Сибирский ...*, 2014: 171–276).



«...отцы-настоятели были расстреляны сразу¹, а остальных погрузили на плоты и повезли вниз по Дубчесу, сначала в Енисейск, потом в Красноярск. Многие тогда бросались с плотов, чтобы погибнуть. Старших забрали в тюрьмы, отец Симеон и матушка Маргарита там в тюрьме и умерли» (ПМА, 2004 г., п. Сизим; Любимова, 2004: 53).

По словам священноинюка Евагрия (1982 г. р.), имевшего опыт проживания и на Нижнем, и на Верхнем Енисее, жизнеобеспечение скитов было довольно скудным. Основу питания на Дубчесе долгое время составляла репа: «раньше (там)... даже картошки не было, в основном репу ели: печеную, вареную, жареную... При отце Тимофее у них рожь росла. А как стали с мира питаться (то есть, хлеб закупать), рожь расти перестала» (Мурашова, 2003: 207). Позже, когда специальным постановлением было разрешено употребление картофеля, на Дубчесе «стали картошку сажать... Но у них там такой Север, что приходится землю кострами обогревать. Они в мае месяце... сажают, а к Успению уже все вырастает, потому что ночи светлые» (там же).

Клавдия Ивановна подтвердила, что при ней на Дубчесе

«сеяли рожь, а скота не держали... Отец Симеон говорил, что в монастыре не должно быть рождаемости — ни людской, ни скота, да и негде коров держать, земля мохом покрыта, выпасов нет — одно болото... Где полянка — (то место использовали) под посевы, посадки... Питались с огорода... (если) овощи среди лета замерзали... (то) поджигали бревно и землю оттаивали... Ягоды в тайге мало было, а рыбу не ловили, так как далеко от Дубчеса жили... Голодно было... Все сами делали / У каждого свои обязанности. Пожилые молились, молодые работали... Кто помоложе — на улице, старые — в жилье...» (ПМА, 2004 г., 2021 г., п. Сизим; Любимова, 2017: 127).

Тем не менее, у дубчесских скитников, как сказано в Урало-Сибирском патерике, была возможность хотя бы раз в год присутствовать на исповеди у духовного отца и совершать причастие — то главное, чего были лишены оставшиеся в миру единоверцы, от лица которых в сочинении приводится обращение к скитникам:

«Простите Господа ради нас и благодарите Бога, яко вы со отцами сподобились сожития. Хотя и трудна ваша жизнь, но и награда велика вам почестных даров, и при конце чистое исповедание, и Святых Таинъ причащение надежно и несумнительно. Наше же положение и исход от телесе слезен во всем» (Урало-Сибирский ..., 2014: 183).

Точно так же оставшаяся со своим скитом на Урале мать Македония (в миру — Мариамия Петровна) в письмах в Сибирь сетовала на то, что ее скитницам приходится жить без духовного попечения, терпеть преследования, притеснения:

«А здесь худо очень и нельзя жить более от находа людей всяких положений. Есть пыталели во овчине, ходят в дома христиан с лестию, волцы суще внутрь, во одежде обычной и с брадою, выспрашивают пустынных жителей, ведущие все наше положение и древность. И простые им сказуют, а они пишут и шлют высочайшим, и последи что-то будет недобро. Блажен, кто удалился в пустынно местоположение и грядущего зла не узрит. Матери святии и все ваши юные трудницы... живите, готовящиеся к небечи изшествию, и за нас, грешных, помолитесь» (там же: 183).

В свою очередь, старцы увещевали единоверцев не вступать в колхозы и не прельщаться прелестями мирской жизни. Обращаясь ко своему отцу Якову Лаптеву о. Симеон пишет:

«Вот ето меня зело опечалило, даже почти впадох во уныние. Ведь ты, дорогой старче, сам знаешь, что городская жизнь одного твоего погубила навечно. Ведь не помимо глаголет Писание: “Со избранным избран будеши, а со строптивым развратиши”... А в городе всеобдержно творится огорчение Бога. В нынешняя времена властели жизньию идут против Бога, на тож влекут и покоряющихся им... и чрез ето окажутся плевелы и пшеница разделенными. Плевелы, сиречь люди, нетвердые в вере... не понесут скорбей и напастей Бога ради, но выйдут... ис Церкви Христовой... И кто не входит в колхозы и в прочия артели, в которых потаптывается евангельская жизнь, но стоит крепко за правду евангельския... и такового мы считаем несомненным мучеником. К таковым относятся словеса Христовы сии: “Блаженни изгнани правды ради, яко тех есть царство небесное”» (Духовная литература ..., 1999: 211).

Отметим, что вплоть до конца 1960-х гг. вся отчетная документация Енисейского района о темпах и масштабах охвата населения колхозами пестрела пометками о том, что вокруг очень незначительного их количества проживает и успешно хозяйствует единоличное население.

¹ Это свидетельство информанта, не нашедшее подтверждения в других источниках. Этот момент будет уточняться в дальнейших исследованиях.



Вспоминая свою повседневную жизнь в монастыре, Клавдия Ивановна отмечает, что «жилые (там было) разные, об этом и говорить нечего» (ПМА, 2004 г., 2021 г., п. Сизим). Сама она была

«простой послушницей — что заставляли, то и делала... Лен садили, на снегу отбеливали, пряли, ткали, одежду шили... Хлеб сеяли, дрова зимой заготавливали... Все делали сами... трудно жили, но иначе зачем тогда монастырь, если все легко?», — задается вопросом наша собеседница (ПМА, 2004 г., 2021 г., п. Сизим).

На основе записанных в разные годы интервью мы воссоздали биографические нарративы информанта, сопоставимые с текстами «наивных мемуаров», которые используются в социальной психологии как источник для изучения с помощью контент-анализа фрагментов системы ценностей автора. Такая система, подчеркивает А. П. Минаева, является основой личности человека, однако ее исследование сопряжено с большими трудностями, поскольку она довольно редко осознается самим человеком, оставаясь скрытой от него самого (Минаева, 2001: 29–49).

Как правило, ценности носят эмоционально окрашенный характер, а их упоминание очень часто сопровождается определенными эмоциональными высказываниями. Следуя за А. П. Минаевой, мы предприняли попытку определить высказывания, вызывавшие наибольший эмоциональный отклик у нашей собеседницы. Одной из таких тем оказалась тема голода — «скудной жизни», которую ей пришлось прожить в таежном монастыре, расположенном в трехстах километрах от ближайшего населенного пункта: «В миру-то полегче жить... хоть сытые... всю молодость я прожила в монастыре, свету белого не видела» (ПМА, 2014 г., п. Сизим). Говоря о «страшных (последних) временах», Клавдия Ивановна снова затрагивает тему голода, убежденная в том, что с приходом антихриста «три года не будет дождя, и воды, и хлеба тоже не будет... (а значит) нечего будет есть» (там же). «Сильно это страшно, — добавляет бывшая обительница монастыря, — когда человек есть захочет... Он на все пойдет — хоть ему печать клди! А если он сытый, он к антихристу не пойдет...» (там же). И даже тюрьма, с точки зрения информанта, по сравнению с голодом являлась меньшим злом, поскольку в тюрьмах, по ее сведениям, людей кормили: «ой, шибко там, говорят, кормили. Потому что разузнали, что они (бывшие скитники, попавшие в тюрьму после разорения Дубчесских скитов), — невинные, ни за что их (с Дубчеса) вывезли... никакая это не банда. Просто жили и всё, Богу молились» (там же). Более того, Клавдия Ивановна уверена, что охранники, знавшие о том, что староверы соблюдают пост, спрашивали заключенных: «Что вам сёдни готовить? Постно или молосно?» (там же).

Известно, что старицы всерьез беспокоились о возможном распаде религиозных общин, поскольку не все выдерживали скитскую жизнь, бывали случаи возвращения в «мир». Обращаясь к юным послушницам, настоятели призывали их: «...помните и знайте, что вся ваша жизнь и ваше девство обручено небесному жениху... (которое вы не можете) преобручить земному жениху» (Урало-Сибирский ..., 2014: 194–195). Считалось, что все, посвятившие себя Богу, живущие в скиту и лишённые всякого общения с внешним миром, имеют больше шансов спасти душу, даже не совершая накрытия.

После разгрома скитов в 1951 г. бывшие послушники смогли разыскать своих родственников или переехать в другие тайные поселения. Сама Клавдия Ивановна уехала к матери в Ворогово, а вскоре они перебрались к единоверцам в Туву, где она вышла замуж и родила троих детей. Размышляя о своей возможной скитской судьбе, Клавдия Ивановна утверждает, что «...молодым никакой тягости (в монастырях) не было. Все шло своим чередом, (сама) ни о чем не задумывалась и о постриге не думала, (но если бы скит) не разогнали, может, такое таинство и свершилось бы» (ПМА, 2021 г., п. Сизим). Вместе с тем, уже в преклонные годы, Клавдия Ивановна, прожившая всю жизнь в миру, сделала попытку поселиться в скиту в Верховье, но не смогла там жить и вернулась назад в Сизим: «Это ведь знашь, какую силу иметь надоть?» (там же).

Заключение

Перед своей кончиной матушка Мастралея обратилась к живущим в д. Солобоево единоверцам с посланием:

«Дорогие мои матушки и сестры Вера, Енафа и Евгения, ежели вы пошли Христа ради жить, то не место спасает человека, но человек место просвещает. Не держитесь за место, а держитесь за человека да за благословение. Благословенно свято, а не благословенно проклято» (Урало-Сибирский ..., 2014: 196).

Переселившиеся из Перми в Сибирь мирские и пустынножительные общины староверов-часовенных освоили во второй половине XX в. огромную территорию, доказав успешность своих хозяйственных практик. В ходе миграций они заложили основу современной поселенческой структуры ле-



вобережья Енисея, сохранив общность хозяйственной, социальной и религиозной жизни дуальной связки «скит-деревня». В результате этих процессов сформировалось устойчивое конфессиональное пространство староверов, не знающее и не признающее иных границ, кроме сакральных. Пройдя через разорение 1951 г., Дубчесские скиты не просто сохранились, но сумели возродиться, переживая в настоящее время своеобразный ренессанс.

Несмотря на уникальный жизненный опыт Клавдии Ивановны Юрковой, которая оказалась в монастыре не в конце жизни, а в ее начале, в период своего физического, социально-психологического и религиозного становления, земная траектория ее жизненного пути, рассмотренная на фоне миграционных процессов единоверцев, может быть представлена в качестве проекции ее духовной жизни как пути к спасению.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Аргудяева, Ю. В. (2001) Старообрядцы Волго-Камья и Урала на Дальнем Востоке // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения: материалы научной конференции / гл. ред. Г. Н. Чагин. Пермь : Пермский государственный университет. 264 с. С. 257–263.

Ваганов, Н. А. (1882) Хозяйственно-статистическое описание крестьянских волостей Алтайского округа. I. Барнаульский округ. II. Кузнецкий округ. III. Томский округ. IV. Бийский округ. Б. м.: б. и. 305 л.

Васильев, А. В., Ким, Е. А., Буркун, А. О. (2016) Карты Переселенческого управления и процессы освоения таежного Причудымья (1905–1918 гг.) // Былые годы. Т. 41. Вып. 3. С. 795–803.

Главацкая, Е. М. (2008) Религиозный ландшафт Урала: феномен, проблемы реконструкции, методы исследования // Уральский исторический вестник. № 4 (21). С. 76–82.

Герасимов А. (1991) Повесть о Дубчесских скитах / публ., коммент. и вступ. ст. Н. Н. Покровского // Новый мир. № 9. С. 91–103.

Данилко, Е. С. (2019) «Смерть ближе рубашки» похоронная обрядность старообрядцев-часовенных // Новые исследования Тувы. № 1. С. 44–59. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.4>

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. 81–94.

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. 1056 с. С. 949–961.

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.

Дутчак, Е. Е., Ким, Е. А., Буркун, А. О. (2015) Крестьянская община и старообрядческий скит: формула притяжения // Православная культура вчера и сегодня / научн. редакция Е. Потехиной и А. Кравецкого. Центр Исследований Восточной Европы, Варминьско-Мазурского Университета в Ольштыне. Сер. II Fontes Slavica Orthodoxa. Olsztyn : Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. 379 с. С. 235–251.

Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. (1999) / подг. Н. Н. Покровским, Н. С. Гурьяновой, Н. Д. Зольниковой и др. Новосибирск : Сибирский хронограф. 799 с.

Журавель, О. Д. (2001) К изучению топики старообрядческой культуры: пустыня как святая земля // Гуманитарные науки в Сибири. № 3. С. 56–60.

Зольникова, Н. Д. (1998) Урало-сибирские староверы в первой половине XX в.: 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 ОИГГС СО РАН. 316 с. С. 174–191.

Ламажаа, Ч. К. (2012) Концепты «За Саянами» и «тувинское время» в общественном дискурсе Тувы // Пограничье культуры — культуры пограничья / научн. ред. З. Морохоева. *Debaty Artes Liberales*. Т. VI. Warszawa : Uniwersytet Warszawski. 321 с. С. 279–293.

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

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



Манькова, И. Л. (2008) Формирование православного ландшафта Зауралья в XVII в. // Уральский исторический вестник. № 4 (21). С. 83–97.

Минаева, А. П. (2001) «Наивные» мемуары В. М. Малькова: опыт контент-анализа // «Наивная литература»: исследования и тексты / сост. С. Ю. Неклюдов. М. : Моск. обществ. научн. фонд. 248 с. С. 29–49.

Мурашова, Н. С. (2003) Повествования священноинока Евагрия // Проблемы изучения этнической культуры восточных славян Сибири XVII–XX вв. / отв. ред. Ф. Ф. Болонев. Новосибирск : Агро-Сибирь. 259 с. С. 194–221.

На путях из Земли Пермской в Сибирь: очерки этнографии северноуральского крестьянства XVII–XX вв. (1989) / В. А. Александров, И. В. Власова, И. А. Кремлева и др. М. : Наука. 352 с.

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

Покровский, Н. Н. (1992) Скитские биографии // Новый мир. № 8. С. 193–210.

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.

Приль, Л. Н. (2001) Из земли Пермской в Сибирь с идеей самодостаточности // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения: материалы научной конференции / гл. ред. Г. Н. Чагин. Пермь : Пермский государственный университет. 264 с. С. 248–257.

Репина, Л. П. (2005) От «истории одной жизни» к «персональной истории» // История через личность. Историческая биография сегодня / отв. ред. Л. П. Репина. М. : Кругъ, 720 с. С. 55–74.

Сибирь и Русский Север: проблемы миграций и этнокультурных взаимодействий (XVII — начало XXI века) (2014) / Е. Ф. Фурсова, А. Б. Пермиловская, А. В. Черных и др. Новосибирск : Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН. 296 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. (2019) Старообрядческие монастыри «енисейского меридиана» в XX веке: истоки, традиции и современное состояние // Новые исследования Тувы. № 1. С. 4–15. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.1>

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. В. В. Ондар. Кызыл : ФГБОУ ВО «Тувинский государственный университет». 228 с. С. 95–96.

Стороженко, А. А., Татаринцева, М. П. (2019) «Прекрасная пустыня, прими меня в свою частыню». Старообрядческие скиты в верховье Енисея // Традиционная культура. Т. 20. № 2. С. 88–97. DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2019.20.2.007>

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

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

Фурсова, Е. Ф. (2014) Крестьяне-старожилы и переселенцы юга Западной Сибири: севернорусский компонент в традиционной культуре (конец XIX — первая четверть XX века) // Сибирь и Русский Север: проблемы миграций и этнокультурных взаимодействий (XVII — начало XXI века) / Е. Ф. Фурсова, А. Б. Пермиловская, А. В. Черных и др. Новосибирск : Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН. 296 с. С. 98–202.

Чагин, Г. Н. (1998) Заселение и хозяйственное освоение Верхоямья в конце XVIII — первой трети XX в. // Мир старообрядчества: живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества / отв. ред. И. В. Поздеева. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН). Вып. 4. 463 с. С. 265–274.

Черных, А. В. (2001) Старообрядчество южных районов Пермской области в контексте этнокультурной истории // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения: материалы научной конференции / гл. ред. Г. Н. Чагин. Пермь : Пермский государственный университет. 264 с. С. 133–159.

Чистов, К. В. (2002) Заметки об эскапизме и эсхатологических представлениях старообрядцев XVII–XIX вв. // Христианство в регионах мира / отв. ред. Т. А. Бернштам. СПб. : МАЭ РАН. 334 с. С. 179–193.

Дата поступления: 06.05.2021 г.



REFERENCES

- Argudiaeva, Yu. V. (2001) Staroobriadtsy Volgo-Kam'ia i Urala na Dal'nem Vostoke [Old Believers from the Volga-Kama region and from the Urals in the Far East]. In: *Staroobriadcheskii mir Volgo-Kam'ia: Problemy kompleksnogo izucheniia [The Old Believers' World of the Volga-Kama region: Problems of comprehensive studies]*: proceedings of a research conference / ed. by G. N. Chagin. Perm', Perm State University. 264 p. Pp. 257–263. (In Russ.).
- Vaganov, N. A. (1882) *Khoziaistvenno-statisticheskoe opisanie krest'ianskikh volostei Altaiskogo okruga. I. Barnaul'skii okrug. II. Kuznetskii okrug. III. Tomskii okrug. IV. Biiskii okrug [An economic and statistical description of peasant volosts of the Altai district. I. Barnaul district. II. Kuznetsky district. III. Tomsk district. IV. Biysk district]*. S. l., s. n. 305 p. (In Russ.).
- Vasil'ev, A. V., Kim, E. A. and Burkun, A. O. (2016) Karty Pereselencheskogo upravleniia i protsessy osvoeniia taezhnogo Prichulym'ia (1905–1918 gg.) [Maps of the Resettlement Administration and the colonization process in Tomsk-Chulym taiga (1905–1918)]. *Bylye gody*, vol. 41, issue 3, pp. 795–803. (In Russ.).
- Glavatskaia, E. M. (2008) Religiozniy landshaft Urala: fenomen, problemy rekonstruktsii, metody issledovaniia [Religious landscape of the Urals: phenomenon, reconstruction, methodology]. *Ural'skii istoricheskii vestnik*, no. 4 (21), pp. 76–82. (In Russ.).
- Gerasimov A. (1991) Povest' o Dubchesskikh skitakh / publ., komment. i vstup. st. N. N. Pokrovskogo [The story of the Dubchessky sketes / publ., comment. and introd. by N. N. Pokrovsky]. *Novyi mir*, no. 9, pp. 91–103. (In Russ.).
- Danilko, E. S. (2019) «Smert' blizhe rubashki» pokhoronnaia obriadnost' staroobriadtsev-chasovennykh [«Death is closer than a shirt»: Funeral ceremonialism of Chasovennye (“Chapel-going”) Old Believers]. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 44–59. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.4>
- Dutchak, E. E. (2006) Put' v Belovod'e (k voprosu o sovremennykh vozmozhnostiakh i perspektivakh izucheniia konfessional'nykh migratsii) [The road to the Belovod'e: contemporary prospects of studying confessional migrations]. *Vestnik RUDN. Seriya Istorii Rossii*, no. 1 (6), pp. 81–94. (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 of taiga communities of Old Believers-wanderers in later 19th and early 20th century]* / ed. by V. V. Kerova. Tomsk, Tomsk University Publishing House. 414 p. (In Russ.).
- Dutchak, E. E. (2011) Skitskaia kolonizatsiia Zapadnoi Sibiri: obshchee i osobnoe [The Skete colonization of Western Siberia: general and special aspects]. In: *Kniga i literatura v kul'turnom prostranstve epokh (XI–XX veka) [Book and literature in the cultural space of epochs: 11th to 20th century]*: a collection of scientific articles / comp. and ed. by O. N. Fokin and V. N. Alekseev. Novosibirsk, RIO GPNTB SO RAN. 1056 p. Pp. 949–961. (In Russ.).
- Dutchak, E. E., Vasil'ev, A. V., Kim, E. A. and Polezhaeva, T. V. (2013) Pravoslavnyi landshaft taezhnoi Sibiri: kontseptsii issledovaniia [Orthodox landscape of Siberian taiga region: the concept of research]. *Siberian Historical Research*, no. 1, pp. 79–90. (In Russ.).
- Dutchak, E. E., Kim, E. A. and Burkun, A. O. (2015) Krest'ianskaia obshchina i staroobriadcheskii skit: formula pritiazheniia [The peasant community and the Old Believers' skete: the formula of attraction]. In: *Pravoslavnaia kul'tura vchera i segodnia [Orthodox culture yesterday and today]* / ed. by E. Potekhin and A. Kravetskii. Issue II. Fontes Slavica Orthodoxa. Olsztyn, Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. 379 p. Pp. 235–251. (In Russ.).
- Dukhovnaia literatura staroverov vostoka Rossii XVIII–XX vv. [Spiritual literature of the Old Believers of the East of Russia of the XVIII–XX centuries]* (1999) / prep. by N. N. Pokrovskii, N. S. Gur'ianova, N. D. Zol'nikova et al. Novosibirsk, Sibirskii khronograf. 799 p. (In Russ.).
- Zhuravel', O. D. (2001) K izucheniiu topiki staroobriadcheskoi kul'tury: pustynia kak sviataia zemlia [On the study of the topic of Old Believer culture: the desert as a holy land]. *Gumanitarnye nauki v Sibiri*, no. 3, pp. 56–60. (In Russ.).
- Zol'nikova, N. D. (1998) Uralo-sibirskie starovery v pervoi polovine XX v.: Drevnie traditsii v sovetskoe vremia [Old Believers of the Urals and Siberia in the first half of the 20th century: Old traditions in the Soviet era]. In: *Istorii russkoi dukhovnoi kul'tury v rukopisnom nasledii XVI–XX vv. [The history of Russian spiritual culture in the manuscript heritage of the 16th – 20th centuries]* / ed. by E. K. Romodanovskaia. Novosibirsk, Nauka; Nauchno-izdatel'skii tsentr OIGGS SO RAN. 316 p. Pp. 174–191. (In Russ.).
- Lamazhaa, Ch. K. (2012) Kontsepty «Za Saianami» i «tuvinskoe vremia» v obshchestvennom diskurse Tuvy [The concepts of “Beyond the Sayans” and “Tuvan time” in the public discourse of Tuva]. In: *Pogranich'e kul'tur — kul'tury pogranich'ia [Borderlands between cultures — cultures of the borderlands]*. Ed. by Z. Morokhoeva / Debaty Artes Liberales. T. VI. Warszawa, Uniwersytet Warszawski. 321 p. Pp. 279–293. (In Russ.).
- Liubimova, G. V. (2004) Staroobriadtsy-chasovennye verkhov'ev Malogo Eniseia: traditsii i novatsii [Chasovennye Old Believers in the upper reaches of the Small Yenisei: traditions and innovations]. In: *Problemy mezhetnicheskogo vzaimodeistviia v Sibiri [Problems of interethnic interaction in Siberia]*. Ed. by I. N. Gemuev and A. A. Badmaev. Novosibirsk, Izdatel'stvo ArtInfoData. 112 p. Pp. 50–64. (In Russ.).
- Liubimova, G. V. (2017) Modernizatsiia zemledel'cheskogo truda v kul'ture sibirskikh staroobriadtsev [Modernization of agricultural labour in the culture of Siberian Old Believers]. *Ural Historical Journal*, no. 2 (55), pp. 122–130. (In Russ.).



Man'kova, I. L. (2008) Formirovanie pravoslavnogo landshafta Zaural'ia v XVII v. [Forming the Russian orthodox landscape in the 17th century Urals]. *Ural Historical Journal*, no. 4 (21), pp. 83–97. (In Russ.).

Minaeva, A. P. (2001) «Naivnye» memuary V. M. Mal'kova: opyt kontent-analiza [V. M. Malkov's "naive" memoirs: an attempt at content analysis]. In: «Naivnaia literatura»: issledovaniia i teksty ["Naive literature": studies and texts] / sost. S. Yu. Nekliudov. Moscow, Mosk. obshchestv. nauchn. fond. 248 p. Pp. 29–49. (In Russ.).

Murashova, N. S. (2003) Povestvovaniia sviashchenoinoka Evagriia [The narratives of hieromonk Evagrius]. In: *Problemy izuchenii etnicheskoi kul'tury vostochnykh slavian Sibiri XVII–XX vv. [Problems of studying the ethnic culture of the Eastern Slavs of 17th-20th century Siberia]* / ed. by F. F. Bolonev. Novosibirsk, Agro-Sibir'. 259 p. Pp. 194–221. (In Russ.).

Na putiakh iz Zemli Permskoi v Sibir': ocherki etnografii severnoural'skogo krest'ianstva XVII–XX vv. [On the roads from the Perm Land to Siberia: essays on the ethnography of the Northern Ural peasantry of the 17th-20th centuries] (1989) / V. A. Aleksandrov, I. V. Vlasova, I. A. Kremleva et al. Moscow, Nauka. 352 p. (In Russ.).

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

Pokrovskii, N. N. (1992) Skitskie biografii [Skete biographys]. *Novyi mir*, no. 8, pp. 193–210. (In Russ.).

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

Pril', L. N. (2001) Iz zemli Permskoi v Sibir' s ideej samodostatocnosti [From the Permian land to Siberia with the idea of self-sufficiency]. In: *Starobriadcheskii mir Volgo-Kam'ia: Problemy kompleksnogo izuchenii [The Old Believers ' World of the Volga-Kama region: Problems of comprehensive studies]*: proceedings of a research conference / ed. by G. N. Chagin. Perm', Perm State University. 264 p. Pp. 248–257. (In Russ.).

Repina, L. P. (2005) Ot «istorii odnoi zhizni» k «personal'noi istorii» [From "history of a life" to "personal history"]. In: *Istoriia cherez lichnost'. Istoricheskaja biografiia segodnia [History through personality: Historical biography today]* / ed. by L. P. Repina. Moscow, Krug. 720 p. Pp. 55–74. (In Russ.).

Sibir' i Russkii Sever: problemy migratsii i etnokul'turnykh vzaimodeistvii (XVII — nachalo XXI veka) [Siberia and the Russian North: problems of migration and ethno-cultural interactions from the 17th to the turn of the 21st century] (2014) / E. F. Fursova, A. B. Permilovskaia, A. V. Chernykh et al. Novosibirsk, Institute of Archeology and Ethnography SB RAS. 296 p. (In Russ.).

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

Storozhenko, A. A. and Tatarintseva, M. P. (2016) Verkhneeniseiskie starobriadcheskie skity v Tuve: istoricheskaja rekonstruktsiia [Upper Yenisei Old Believer monasteries in Tuva: a historical reconstruction]. In: *Nauchnye trudy Tuvinskogo gosudarstvennogo universiteta [Scientific works of Tuva state University]*. Proceedings of the annual scientific and practical conference of teachers, staff and postgraduates of TUVSU dedicated to the 65th anniversary of higher pedagogical education in Tuva and the 95th anniversary of the formation of the Tuvan People's Republic / ed. by U. V. Ondar. Kyzyl, Tuvan State University. 228 p. Pp. 95–96. (In Russ.).

Storozhenko, A. A. (2019) Starobriadcheskie monastyri «eniseiskogo meridiana» v XX veke: istoki, traditsii i sovremennoe sostoianie [Old Belief monasteries of the «Yenisei meridian» in the 20th century: origins, traditions and current state]. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 4–15. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.1>

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

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

Tatarintseva, M. P., Storozhenko, A. A. (2019) «Prekrasnaia pustynia, primi menia v svoiu chastyniu». Starobriadcheskie skity v verkhov'e Eniseia ["Oh, delightful skete, accept and protect me from worldly life!" Old Believer sketes on the upper Yenisei]. *Traditsionnaia kul'tura*, vol. 20, no. 2, pp. 88–97. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2019.20.2.007>

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

Fursova, E. F. (2014) Krest'iane-starozhily i pereselentsy iuga Zapadnoi Sibiri: severnorusskii komponent v traditsionnoi kul'ture (konets XIX — pervaja chetvert' XX veka) [Old-timers and migrants in the south of Western Siberia: the Northern Russian component in traditional culture from the end of the 19th to the first quarter of the XX century]. In: *Sibir' i Russkii Sever: problemy migratsii i etnokul'turnykh vzaimodeistvii (XVII — nachalo XXI veka) [Siberia and the Russian*



North: problems of migration and ethno-cultural interactions from the 17th to the turn of the 21st century / E. F. Fursova, A. B. Permilovskaia, A. V. Chernykh et al. Novosibirsk, Publishing house of the Institute of Archeology and Ethnography SB RAS. 296 p. Pp. 98-202. (In Russ.).

Chagin, G. N. (1998) Zaselenie i khoziaistvennoe osvoenie Verkhokam'ia v kontse XVIII — pervoi treti XX v. [The settlement and economic development of the Upper Kama from the late 18th to the first third of the 20th century]. In: *Mir starobriadchestva: zhivye traditsii: rezul'taty i perspektivy kompleksnykh issledovaniï russkogo starobriadchestva* [The world of Old Believers: living traditions: results and prospects of comprehensive studies of Russian Old Believers] / ed. by I. V. Pozdeeva. Moscow, Rossiiskaia politicheskaiia entsiklopediia (ROSSPEN). Vol. 4. 463 p. Pp. 265–274. (In Russ.).

Chernykh, A. V. (2001) Starobriadchestvo iuzhnykh raionov Permskoi oblasti v kontekste etnokul'turnoi istorii [The Old Believers of the Southern districts of the Perm region in the context of ethnocultural history]. In: *Starobriadcheskii mir Volgo-Kam'ia: Problemy kompleksnogo izucheniia* [The Old Believers ' World of the Volga-Kama region: Problems of comprehensive studies]: proceedings of a research conference / ed. by G. N. Chagin. Perm', Perm State University. 264 p. Pp. 133–159. (In Russ.).

Chistov, K. V. (2002) Zametki ob eskapizme i eskhatologicheskikh predstavleniakh starobriadtsev XVII–XIX vv. [Notes on escapism and eschatological representations of Old Believers in the 17th – 19th centuries]. In: *Khristianstvo v regionakh mira* [Christianity in the regions of the world] / ed. by T. A. Bernshtam. St. Petersburg, MAE RAN. 334 p. Pp. 179-193. (In Russ.).

Submission date: 06.05.2021.



DOI: 10.25178/nit.2021.3.7

Статья

Между верой и неверием: заметки о рукописи Е. Д. Паздерина «Воспоминания»

Маргарита П. Татаринцева

Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований
при Правительстве Республики Тыва, Российская Федерация



В статье анализируется рукопись Е. Д. Паздерина (1902–1980) «Воспоминания» о жизни русских переселенцев-старообрядцев в Туве, в верховье Малого Енисея в первой половине XX в. Она хранится в научном архиве Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований с 1977 г.

По вероисповеданию старообрядец, автор подробно рассказал о своей жизни в среде одноверцев в 1920–1940-е годы, об эволюции своих взглядов на религию и в конечном счете переход на позиции активиста, общественника-пропагандиста, борца с религиозными предрассудками. Привлекает не только необычная судьба автора рукописи, но и множество приводимых им фактов, событий, подробностей, имевших место в Верховье и неизвестных исторической науке по другим источникам. Дано подробное описание образа жизни старообрядцев Верховья, первоначально их неоднородный конфессиональный состав, раскрыта система самообеспечения в новых условиях, взаимоотношения с коренным населением, протесты и способы противостояния антирелигиозному натиску со стороны государства, в котором старообрядцы видели приход Антихриста и др. Автор всему дает свое объяснение и оценку, которые в статье также подвергаются

анализу и в некоторых случаях переоценке.

Сомнения и колебания постоянно сопровождают автора «Воспоминаний», в конечном счете это вылилось в его отход от веры, хотя сам он до смерти так и жил в старообрядческой деревне.

Сочинение Е. Паздерина сравнивается с другим произведением тоже самодельного автора — книгой старообрядки Н. Г. Сидоркиной под названием «Заповедная вера. Книга жития и страданий сымских старообрядцев» (2002 г.). Судьба ее автора соответствует истории Е. Паздерина «с точностью до наоборот»: путь от неверия к крепкой вере.

Ключевые слова: Тува; старообрядцы; старообрядцы Тувы; Верховье; старая вера; часовенное согласие; Каа-Хем



Для цитирования:

Татаринцева М. П. Между верой и неверием: заметки о рукописи Е. Д. Паздерина «Воспоминания» // Новые исследования Тувы. 2021, № 3. С. 90-98. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.7>

Татаринцева Маргарита Петровна — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела 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: margotatar@mail.ru

TATARINTSEVA, Margarita Petrovna, Candidate of Philology, Leading Research Fellow, Department of History, Tuvan Institute of Humanities and Applied Socio-Economic Research under the Government of the Republic of Tuva. Postal address: 4 Kochetov St., 667000 Kyzyl, Russian Federation. Tel.: +7 (394-22) 2-39-36. Email: margotatar@mail.ru

ORCID ID: 0000-0002-2118-1926



Between faith and unbelief: Notes on E. D. Pazderin's manuscript "Memoirs"

Margarita P. Tatarintseva

*Tuvan Institute of Humanities and Applied Socio-Economic Research
under the Government of the Republic of Tuva, Russian Federation*

The article takes a close look at E. D. Pazderin's (1902–1980) "Memoirs" — a manuscript describing the life of Russian Old Believer settlers in Tuva, in the upper reaches of the Maly Yenisei in the first half of the 20th century. Since 1977, the manuscript has been preserved in the research archive of Tuvan Institute of Humanities and Applied Socio-Economic Research under the Government of the Republic of Tuva.

Born to an Old Believer family, the author provided a detailed narrative of his life in Old Believer community from the 1920s to the 1940s, of the subsequent evolution of his religious views and his ultimate transformation into an activist, a propagandist who condemned "religious prejudice". Besides the author's biographical twists, the manuscript covers a multitude of facts, events and developments in Verkhovye, which were unknown to historical science from any other source. In describing the lifestyle of the Old Believers' community, Pazderin focuses on their confessional non-uniformity, their self-sustainability under new living conditions, on their contacts with the indigenous population, on protests and self-defense of Old Believers against the anti-religious policy of the government (which Old Believers saw as the Anti-Christ). Pazderin provides an explanation and assessment to every detail, often reassessing them later.

The author of the "Memoirs" was always beset with doubts and hesitation, which ultimately led to his loss of faith, although he never moved out of his Old Believer village, where he lived until his death.

In this article, Pazderin's memoirs are compared with another manuscript by a non-professional author — N. G. Sidorkina's "Zapovednaia vera. Kniga zhitiia i stradanii symskikh staroobriadtsev" ["Sacred faith. The book of life and sufferings of the Old Believers of Sym"]. Also an Old Believer, Pazderina evolved in the opposite way: from unbelief she moved to strong devotion.

Keywords: Tuva; Old Believers; Old Believers in Tuva; Verkhovye; Old Belief; Chasovennoe accord; Kaa-Khem



For citation:

Tatarintseva M. P. Mezhdur veroi i neveriem: zametki o rukopisi E. D. Pazderina «Vospominaniia» [Between faith and unbelief: Notes on E. D. Pazderin's manuscript "Memoirs"]. *New Research of Tuva*, 2021, no. 3, pp. 90–98. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.7>

Введение

В статье анализируется интереснейший документ, относящийся к первой половине XX века — о жизни русских переселенцев-старообрядцев в Туве, в верховье Малого Енисея. Речь идет о рукописи Евлампия Дмитриевича Паздерина (1902–1980) под названием «Воспоминания», переданной автором в научный архив Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований (ТИГПИ, тогда — Тувинский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории — ТНИИЯЛИ) в 1977 г. Рукопись хотя и известна историкам и краеведам (Рыговский, 2018 и др.¹), однако, по нашему мнению, должного внимания и оценки она так и не получила. В наше время, когда устойчиво проявляется интерес к «тувинскому заповеднику старой веры», стоит обратить внимание на этот документ эпохи, написанный свидетелем и участником событий, происходивших в Туве в первой половине XX века, а также на личность самого автора, судьба которого сложилась неординарно и эту эпоху отразила.

¹ Емельянов А. Ф. От мира не уйти: Документальные повести и очерки. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1984. 239 с.



По вероисповеданию старообрядец, автор подробно рассказал о своей жизни в среде одноверцев в 1920–1940-е годы, об эволюции своих взглядов на религию и в конечном счете переход на позиции активиста, общественника-пропагандиста, борца с религиозными предрассудками. Привлекает не только необычная судьба автора рукописи, но и множество приводимых им фактов, событий, подробностей, имевших место в Верховье и неизвестных исторической науке по другим источникам. Автор всему дает свое объяснение и оценку, которые в статье также подвергаются анализу и в некоторых случаях переоценке. Сомнения и колебания постоянно сопровождают автора «Воспоминаний», в конечном счете это вылилось в его отход от веры, хотя сам он до смерти так и жил в старообрядческой деревне, в среде «ортодоксальных» староверов, как называют современные исследователи Верховье (Костров, Пригарин, 2018).

В статье сделана попытка разобраться с этим феноменом. Помимо этого, мы проводим параллель: сочинение Е. Паздерина сравнивается с другим произведением тоже самодеятельного автора — книгой старообрядки Н. Г. Сидоркиной под названием «Заповедная вера. Книга жития и страданий сымских старообрядцев» (2002 г.). Судьба ее автора соответствует истории Е. Паздерина «с точностью до наоборот»: путь от неверия к крепкой вере, которая, по мнению Сидоркиной, и помогает жить и выживать человеку даже в самых суровых условиях (Пригарин, Стороженко, Татаринцева, 2020).

Рукопись Е. Д. Паздерина представляет собой три толстых общих тетради в клеточку, объемом 209 страниц, написанных от руки. Впоследствии работниками архива текст был перепечатан на машинке и его объем составил 80 страниц. Текст самим автором не структурирован, порой даже аморфен, но при знакомстве с ним он четко распадается на две неравные части: история жизни и отношения с единоверцами-старообрядцами самого автора — это большая и самая ценная часть воспоминаний, и история колхоза «Буренский», который помогал создавать сам автор и в котором жил до самой смерти (село Бурен-Бай-Хаак Каа-Хемского района республики). Таким образом, по времени рукопись охватывает период, начиная с 1917 г., когда Е. Д. Паздерин впервые приехал в Туву, до периода 1940-х годов, когда Тува вошла уже в состав СССР и была охвачена грандиозными переменами — коллективизацией и переходом аратов на оседлый образ жизни.

Следует отметить, что в своих воспоминаниях автор весьма конкретен — он рассказывает только о том, что видел сам, что происходило на территории Каа-Хемского района, по большей части в верховье Малого Енисея, у него в тексте нет общих мест и пафосных рассуждений, хотя он на склоне лет был корреспондентом местных газет, пропагандистом и агитатором.

Мотивы написания «Воспоминаний» и их научное значение

Археографы, изучающие книги самодеятельных писателей-старообрядцев, называют ряд побудительных причин этих авторов взяться за перо: желание изложить постулаты старой веры для современников и потомства, рассказать о подвижнической жизни единоверцев, о противостоянии древлеправославных враждебно настроенному против них государству и многое другое (Покровский, 1984; Зольникова, 1992, 1998; Покровский, Зольникова, 2002; Шитова, 2013). Однако, учитывая время начала работы над воспоминаниями Е. Паздерина, как он сам датирует — 1947 г. (а ему в это время было 45 лет), причины взяться за перо у него скорее всего были другие.

Автор хотел рассказать поучительную историю о своей жизни, о пути, который он прошел сам — от веры к неверию, от почти необразованного, ничем не примечательного паренька, да еще одноглазого (в детстве из-за несчастного случая потерял глаз), — до активиста-общественника, застрельщика новых начинаний, уважаемого властью человека.

Известно, что на просторах СССР и в писательской среде, и в среде простых людей, обладающих определенным жизненным опытом, был чрезвычайно популярен жанр автобиографической прозы, и расцвет этой популярности совпал со временем выхода трилогии М. Горького «Детство», «В людях» (1913–1916), «Мои университеты» (1922). За собственное жизнеописание взялись многие люди, прошедшие войны и революции. Думается, что и Е. Паздерин, в то время уже имевший опыт написания заметок и статей в газеты, подпал под это влияние. Как верно подметила Е. Е. Дутчак, некоторыми авторами с помощью подобного жизнеописания «предпринимается попытка упорядочить свою собственную жизнь» (Дутчак, 2008: 288). Скорее всего, «Воспоминания» Е. Паздерина преследовали и эту цель. Отдельные штрихи и особенности в изложении событий собственной жизни указывают, что автор претендовал на некую художественность, но его возможности ограничивались попытками описаний прекрасной суровой природы края. Психологические характеристики развернуть автору не



удалось, хотя на его жизненном пути встречались уникальные действующие лица, да и более глубокий самоанализ перехода от веры к неверию помог бы ему убедительнее обосновать этот феномен.

Для нас эта рукопись представляет документальную, научную ценность, по форме это нечто среднее между дневником, мемуарами и летописной фиксацией событий и фактов. Подкупает то, что автор нигде не пытается выставить себя в лучшем свете, промолчать о своих ошибках и поражениях, сомнениях и метаниях. Последнее касается его религиозной жизни, тем более его путь от крепкой веры к неверию происходил в окружении истово верующих старообрядцев, которые в это же самое время, в этих же условиях, при том же жестком давлении властей сумели сохранить устои старой веры, да так, что даже в XXI веке исследователи называли старообрядцев Верховья «ортодоксальными» (Костров, Пригарин, 2018).

Для историков, этнологов и религиоведов это, пожалуй, самая ценная часть воспоминаний, поскольку, во-первых, они относятся к раннему времени жизни староверов в Туве, о котором в других источниках мало осталось конкретных сведений, и, во-вторых, порой несут в себе несколько неожиданные сведения, например, о многочисленности мелких толков в Верховье в 1920-е годы при общей немногочисленности старообрядческого населения, о формах протеста против действий «безбожного» государства и др.

Для исследователя старообрядчества представляют интерес страницы с описанием образа жизни, способов жизнеобеспечения переселенцев-старообрядцев, а также эпизоды, связанные с Гражданской войной и взаимоотношений с коренным населением Каа-Хема (впрочем, не столь многочисленного, как в западных хошунах Тувы). Т. е. рукопись несет в себе ценную, по времени наиболее раннюю информацию о старообрядцах Верховья Малого Енисея, изложенную самим бывшим старообрядцем. Особый интерес вызывают описания автора с попытками самоанализа о том, каким испытаниям подвергалась его вера и под влиянием каких обстоятельств происходила трансформация его сознания, как он перешел в стан неверующих. Причем происходило это не только из-за внешнего давления — воинствующей атеистической пропаганды, стремительно меняющегося образа жизни с переоценкой ценностей, но и по причинам внутреннего несогласия с поступками единоверцев — он видит в их поведении корысть, обман, несправедливость, т. е. те человеческие пороки, которые противоречат вероучению, которые они сами же в других осуждают. Конечно, на первых порах в его суждениях и оценках сказывается юношеский максимализм, завышенные требования к тем, кто молится с утра до вечера, стремясь попасть в рай, а потом точно так же грешит, как и все остальные грешники.

Путь с Алтая в Туву

Пятнадцатилетним подростком Е. Паздерин перебирается на постоянное жительство с Алтая в Туву по настоянию своей бабушки. Именно она приучила его молиться и верить в Бога, поскольку к этому времени он лишился отца и матери, жил с мачехой в обстановке, «где не верили ни в бога, ни в черта». Заботящаяся о душе внука богобоязненная бабушка решила отправить его к своему крайне религиозному сыну (дяде Е. Паздерина), проживающему в Туве, в Верховье Малого Енисея, и полностью посвятившего свою аскетическую жизнь отшельника спасению души, молитвенному общению с Богом.

Тысячекилометровый путь в Туву вслед за груженными лошадьми занял 32 дня. Автор рукописи довольно подробно описывает этот путь, населенные пункты — деревеньки и заимки, где приходилось останавливаться на ночлег, а так как ночевали у старообрядцев, то автор характеризует скупыми штрихами их жизнь, быт, обычаи и т. д., что позволяет составить представление о людях этой конфессии, дисперсно расселившихся на бескрайних просторах Сибири. Например, каковы правила гостеприимства, чашечничество¹, запрет пить колодезную воду и др. С одними хозяевами путники ужинали вместе, ночуя у других варили себе еду сами, одни требовали плату за ночлег и корм коней, другие делали это бесплатно и т. д. Зимний месячный путь в Туву — это тоже интересная картина жизни сибирской глухомани и сложности взаимоотношений старообрядцев разных толков между собой и с внешним миром.

¹ Правило есть только из своей посуды — чашки, принятое у старообрядцев часовенного согласия (см.: Рыговский, 2018: 172).



Путники беспрепятственно преодолели границу с Тувой, проехали ночной Кызыл, где светились лишь окошки казарм казаков, а далее на их пути лежали Зубовка, Федоровка, ныне носящие другие названия. Автор называет фамилии обитателей этих деревень, они и сегодня известны в Каа-Хеме, хотя их потомки давно сменили место жительства. Далее на пути в Верховье лежали Терсик, Бельбей, другие заимки, основанные старообрядцами, названия которых не исчезли с карты до сих пор. Конечной целью столь продолжительного путешествия было поселение *Чодуралыг* (по-русски — Чедралыг, так в тексте источника).

Монашеский образ жизни в семье дяди

Вблизи Чедралыка в местечке Ине куль (*ийи хөл*, тув. — ‘два озера’) располагалось жилище дяди Автонома Ермолаевича Юркова, у которого должен был жить Евлампий. Дядя скрывался в тувинской тайге, уклоняясь от призыва на военную службу во время Первой мировой войны. Дорога к Чедралыку — еще большая таежная глушь — ознаменовалась событием, оценить значение которого автор смог значительно позже: произошла неожиданная встреча с тувинцами, в том числе с молодым С. Токой, будущим руководителем Тувы. Дано первое описание этого деятеля в юношеском возрасте (он лишь на два года старше Е. Паздерина), тогда он был батраком Степана Михайлова и, как рассказывали земляки, отличался активностью, хорошо говорил по-русски и хорошо умел петь старообрядческие стихеры (НА ТИГПИ, т. 714, с. 8).

Наконец, цель поездки достигнута. Примечательно описание правил бытового обхождения у старообрядцев, самого отшельнического жилища, режима жизни, близкого к монашескому (хотя отшельники-дядя и тетка, их сын — не принимали монашеского пострига). Вот описание землянки дяди, которую они называли «келья»:

«Келья... была не побелена, на потолке паутина, стены и потолок были черными. Посреди кельи стояло корыто, в котором лежала лучина, приготовленная для освещения... В переднем углу стоял нагой, на котором лежала толстая книга. На полочке стояли иконы, медные и деревянные. В другом углу — русская печь. В куте стояла деревянная кадка с водой и несколько глиняных горшков, два котелка жестяные. В одном углу на веревочке висел туюсок, из которого умывались. На полу стояли две скамейки, стол на крестовине. Вместо окна была прорублена дыра, в которую было вставлено стекло. Балка лежала наверху круглая, потолок был настлан на два ската из плах неотесанных» (НА ТИГПИ, т. 714, с. 9–10).

Так как рассказ о жизни и бытовом укладе семьи дяди дается по прошествии чуть ли не полвека, с тех пор мировоззрение автора сильно изменилось и в воспоминаниях появились осуждающие оценки, в частности, в отношении его к сироте-племяннику:

«Все сколько-нибудь ценные предметы моей одежды... были проданы, выменены или каким-либо иным образом использованы всей семьей, сам же я, как и они, стал носить домотканые холщевые штаны и рубаху, подпоясанную веревочкой» (НА ТИГПИ, т. 714, с. 10).

«2/3 времени дядя проводил на молении... 1000 поклонов в день для монахов «правило»: 300 земных и 700 в пояс. Я тоже начал молиться, подражая дяде, так хотелось попасть в рай. С лестовкой не расставался» (НА ТИГПИ, т. 714, с. 14).

Примечательно, что колебания — от желания вести почти монашеский образ жизни, чтобы спасти душу и попасть в рай, до сомнений в вере и переход к жизни мирской — будут сопровождать Е. Паздерина долгие годы.

Вызывают интерес немногие страницы рукописи, в которых рассказывается о контактах староверов-переселенцев с коренным населением. Как живут таежные тувинцы Евлампий узнал, побывав в Чедралыке, неподалеку от которого жили две тувинские семьи — Сегбе и Ак-оола.

Описание их жизни и быта очень сочувственное и сильно напоминает страницы повести С. К. Тока «В берестяном чуме»: «Ужасающая бедность, заваривали лиственничную кору вместо чая»¹ (НА ТИГПИ, т. 714, т. 14) (кстати, место действия то же, что и у С. Тока — верховье Малого Енисея). Евлампий общался с этими семьями, постепенно научился говорить с ними по-тувински.

Посещение Чедралыка имело судьбоносное значение для автора, здесь он встретил Е. А. Курносенко, которого всю последующую жизнь считал главным человеком в своей жизни (к сожалению, тот в годы гражданской войны погиб от рук бандитов). «Безбожник» Курносенко своими личными качествами, желанием помочь слабому, стремлением во всем поступать по справедливости так сумел воздействовать

¹ Тока С. К. В берестяном чуме / пер. с тувинского А. Темира и С. Пюрбю ; предисл. Степана Щипачева. М. : Советский писатель, 1943. 52 с.



на юношеское сознание Евлампия, что стал для него нравственным авторитетом, и тот решает остаться у Курносенко, жить по-мирски, даже несмотря на увещевания дяди (тот раз 15 кланялся ему в ноги, умоляя племянника вернуться к прежней жизни).

Самостоятельная жизнь в среде одноверцев

Итак, за годы совместной жизни в семье Курносенко автор постепенно отходил от усердного молитвенного служения Богу, вера его слабела и почти сошла на нет. У него сформировалась вера в собственные силы, в помощь самых близких людей. Но он жил в том же окружении, которое реагировало на его отход от веры, предъявляло свои требования к поведению «заблудшей овцы». Тем более, что ему всегда было свойственно резко реагировать на обман и несправедливость, а смирение не входило в число его добродетелей.

В молодом возрасте крепкие в вере односельчане пробовали вернуть его в общину с помощью плетей, проучив за нарушение правил, а позже просто открыто пренебрежительно называли безбожником. Между тем Е. Паздерин замечает многие особенности жизни староверов Верховья: в частности, именно от него мы узнаем, что изначально, в первые годы его жизни в Верховье, староверы не были едины в конфессиональном отношении, мелких толков было много:

«...в Верховье жило народу около 100 человек, все они были старообрядцы, но они делились на ответвления. Почти каждая семья молилась отдельно, одни с другими не кушали, каждый считал себя чистым и святым. Мы проводили службу без пения, чтением псалтыри, крестились и кланялись. Остальные службу справляли с пением, как в православной церкви» (НА ТИГПИ, т. 714, с. 14);

«Были и такие, что не признавали браки. Рукавицын Федор своему сыну запрещал жениться» (НА ТИГПИ, т. 714, с. 32).

Сейчас, напомним, в верховье Малого Енисея компактно проживают в основном старообрядцы часовенного согласия, преобладающие по всему «енисейскому меридиану» — течению Енисея с юга на север (Стороженко, 2019).

Как уже отмечалось, автор рукописи предельно честен по отношению к себе, в том числе и тогда, когда рассказывает о своей религиозной жизни. Прошло несколько лет мирской жизни, и религиозное окружение снова начинает влиять на Е. Паздерина:

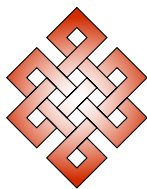
«Я не имел никакого образования, монахи снова стали не давать мне покоя, я снова попал под влияние религии, стал активным верующим, выступал на собраниях верующих, стал активно молиться, так прошло у меня около 10 лет. Я читал много религиозных книг. Но появились сомнения. У меня было шестеро детей, осталась одна, остальные померли. Бог не помог. В Верховье неверующих не было, посоветоваться было не с кем. Мне жаль этих 10-ти лет, которые я прожил неправильно. После этого я много проводил бесед, читок на антирелигиозные темы. На молодежь хорошо влияла моя пропаганда, на пожилых — не особенно» (НА ТИГПИ, т. 714, с. 32).

К этому времени относится рассказ Е. Паздерина о многочисленных жертвах сторонников старой веры по причине усиления давления властей. Они уклонялись от переписи, прививок, паспортизации, призыва в армию, видя во всем этом пришествие Антихриста. Фанатично верующие топились, замерзали всей семьей, уйдя в непроходимую тайгу и пещеры, сжигали себя и т. д. Как считает Е. Паздерин, в Верховье в общей сложности покончило самоубийством 65 человек, среди них были и дети. Дан перечень семей, в которых произошли эти трагические события (НА ТИГПИ, т. 714, с. 36–41).

Факты в изложении Паздерина (1977 г.) стали достоянием общественности — ученых-историков — раньше, чем появилась известная книга А. Емельянова, имевшая значительный общественный резонанс, излагающая эти же истории — 1978 г.¹ Однако ни у того, ни у другого автора не прозвучала оценка неуклюжих и безграмотных действий властей, вызвавших неожиданную для них ответную реакцию у этой особой этноконфессиональной группы населения.

Значительное внимание в рукописи уделяется истории преобразований в Туве, для автора — сельского жителя — это коллективизация и переход аратов на оседлость. Е. Паздерин — один из активистов Каа-Хемского района в пропаганде колхозного движения, сам не раз оказывался руководителем разных бригад, организаций, подразделений, с энтузиазмом рассказывает о технических новшествах

¹ Емельянов А. Ф. От мира не уйти: Документальные повести и очерки. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1984. 239 с.



и успехах, передовиках труда и наградах. Но опять-таки, надо отдать должное автору, который признается, что не раз в эти годы ему приходилось уходить с руководящих постов по причине малограмотности, отсутствия нужного опыта, несоответствия занимаемой должности. Внимательное прочтение этой части рукописи показывает, что основу колхоза «Буренский» составляли аратские хозяйства, тувинские фамилии фигурируют и среди передовиков и награжденных, а основное русское население района — старообрядцы — почти не упоминаются в победных реляциях активиста коллективизации, староверы в большинстве оставались единоличниками.

Сравнение рукописей

Хотелось бы сравнить рукопись Е. Паздерина, на наш взгляд искреннюю и самокритичную, с другим произведением автора-старообрядца, тоже автобиографическим — книгой Н. Сидоркиной (еще не опубликованной) — «Заповедная вера. Книга жития и страданий сымских старообрядцев»¹.

Автор сравниваемой рукописи принадлежит к титовскому согласию, отпочковавшемуся от часовенного, в настоящее время живет на Сыме (левый приток Енисея) и в своей книге, помимо изложения основ религиозного учения, затрагивает много тем, связанных с жизнью староверов в таежно-болотистой местности, удаленной от цивилизации.

Хотя по времени событий сравниваемые рукописи отделяет более полувека — у Е. Паздерина это 1917–1940-е годы, а у Н. Сидоркиной — последнее десятилетие XX в., обе рукописи можно рассматривать как оригинальные старообрядческие сочинения нового времени. Общее в них и то, что оба автора превратили свою жизнь в окружении старообрядческого сообщества в исследование этого сообщества «методом включенного наблюдения». Внутренний диалог, автоэтнографические рефлексии присущи обоим авторам, их отличает предельная искренность и самокритичность в изложении событий и собственных переживаний.

Но если Е. Паздерин проходит путь от веры к неверию и желает поделиться своим опытом с потомством, то Н. Г. Сидоркина, напротив, прошла путь от неверия к крепкой древлеправославной вере. Повествование у Сидоркиной — это взгляд внутрь себя, осмысление на собственном опыте, как человек приходит к вере и что ему дает эта вера. Имея высшее образование, некоторый опыт научной работы, молодая женщина поняла при знакомстве со старообрядцами, их верой, их образом жизни, обычаями, что жить в этой вере и по ее законам — это то, что требует ее душа. Общение с наставником, изучение богословских книг, жизнь десятилетиями в семье по старообрядческому укладу сделала Н. Г. Сидоркину большим знатоком, в какой-то мере исследователем и, можно сказать, апологетом древлеправославия. Ее книга — это попытка разобраться с собственным опытом приобщения городского образованного человека к совершенно другой жизни, суровой и трудной, которая по силам далеко не каждому. Тем не менее, книга Н. Г. Сидоркиной не внушает пессимизма по поводу того, что не каждому дано пройти этот путь, напротив, при ее посыле «Все от Бога. Все в руках Божьих» возникает ощущение огромного жизненного потенциала у верующего человека, который с Божьей помощью может преодолеть все².

Е. Паздерин же к моменту окончания работы над рукописью предстает человеком неверующим, апологетом государственных нововведений, борцом с религиозными предрассудками, корреспондентом «Тувинской правды». Однако сложившееся представление об авторе дает возможность предположить, что его отход от религии может быть и не окончательным. Его путь — человека XX века, прошедшего через горнила войн и революций, голода и репрессий, потрясений и разочарований, это путь человека, которого судьба не раз ломала через колено. Вспомним стихи В. Соколова, поэта, в творчестве далекого от религиозных мотивов, но они о том же: как жизнь меняет-ломает человека, как «выгорают» его душа.

¹ Сидоркина Н. Г. Заповедная вера. Книга жития и страданий сымских старообрядцев (рукопись 2019 года). Хранится в рукописном фонде кафедры Отечественной истории Тувинского государственного университета (см.: Пригарин, Стороженко, Татаринцева, 2020).

² Сидоркина Н. Г. Заповедная вера... , л. 78.



Я устал от двадцатого века,
От его окровавленных рек,
И не надо мне прав человека,
Я давно уже не человек¹.

Если попытаться сделать вывод по результатам рассмотрения рукописей в сравнительном плане, то можно сказать, что помимо всего прочего мы видим в них отражение культурного феномена XX века — духовных исканий народа, и в рукописях показаны два наиболее типичных варианта этих исканий — приход к вере и отход от нее.

Заключение

Эвристическая ценность рукописи Е. Паздерина «Воспоминания» представляется нам в том, что она является уникальным источником сведений о жизни, религиозной и культурной специфике старообрядцев-беспоповцев часовенного согласия, ныне представленного по всему течению Енисея как мощный конфессиональный организм, на раннем этапе их переселения в Туву. Описание их жизни, религиозной и хозяйственно-бытовой, дано не глазами стороннего человека, не извне, а изнутри, что укрепляет уверенность в достоверности информации.

Некоторые представления можно составить о взаимоотношениях этого закрытого общества с коренными жителями, сведения об этом в других источниках также крайне скудны.

Интерес вызывает и личность самого автора, его жизненный путь. Нетипичным является факт трансформации сознания автора, его переход к неверию. Многолетние полевые наблюдения чаще показывают обратный процесс — отошедшие смолоду от веры выходцы из старообрядческой среды на склоне лет возвращаются в места обитания своих одноверцев. Думается, что тщательное изучение «полю» — мест компактного обитания старообрядцев по Енисею — может дать ученым еще немало удивительных археографических открытий.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Дутчак, Е. Е. (2008) От «книги читаемой» к «человеку читающему»: из опыта работы археографической экспедиции Томского университета (1986–2006) // Традиционная книга и культура позднего русского средневековья / отв. ред. И. В. Поздеева. Ярославль : Ремдер. 388 с. С. 285–299.
- Зольникова, Н. Д. (1992) Современный писатель-старообрядец с Енисея // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии, Америки / отв. ред. Н. Н. Покровский, Р. Моррис. Новосибирск : Наука. 324 с. С. 283–288.
- 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. 316 с. (Археография и источниковедение Сибири. Вып. 18). С. 174–191.
- Костров, А. В., Пригарин, А. А. (2018) Фотоматериалы как источник для кросскультурного исследования территориальных групп старообрядцев (Бессарабия, Бурятия, Тува) // Традиционная культура. Т. 19. № 2. С. 38–52.
- 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.
- Пригарин, А. А., Стороженко, А. А., Татаринцева, М. П. (2020) Актуальное конфессиональное письмо: между историографией и биографией (предварительные замечания к рукописи «Заповедная вера. Книга жития и страданий сымских старообрядцев») // Новые исследования Тувы. № 4. С. 180–200. DOI: www.doi.org/10.25178/nit.2020.4.13
- Рыговский, Д. С. (2018) «Правило чашки». Гостеприимство старообрядцев в антропологической перспективе // 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. ред. З. Ю. Доржу, В. М. Дамдынчап, Ю. В. Попков, А. А. Стороженко. Кызыл : Изд-во ТувГУ. 350 с. С. 172–177.

¹ Соколов В. Н. Неповторимый венец : Стихотворения и поэмы [Электронный ресурс] // ЛиТERRАтура. URL: <https://litteratura.org/poetry/860-vladimir-sokolov-v-pauzah.html> (дата обращения 10.04.2021).



Стороженко, А. А. (2019) Старообрядческие монастыри «енисейского меридиана» в XX веке: истоки, традиции и современное состояние // Новые исследования Тувы. № 1. С. 4–15. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.1>

Шитова, Н. И. (2013) Рукописи старообрядца Т. Ф. Бочкарева в контексте истории и культуры старообрядцев Уймона (XVIII–XXI вв.). Горно-Алтайск: РИО Горно-Алтайского государственного университета. 359 с.

Дата поступления: 08.05.2021 г.

REFERENCES

Dutchak, E. E. (2008) Ot «knigi chitaemoi» k «cheloveku chitaiushchemu»: iz opyta raboty arkhograficheskoi ekspeditsii Tomskogo universiteta (1986–2006) [From “a readable book” to “a reading person”: from the experience of the archaeological expedition of Tomsk University (1986–2006)]. In: *Traditsionnaia kniga i kul'tura pozdnego russkogo srednevekov'ia [Traditional book and culture of the late Middle Ages in Russia]* / ed. by I. V. Pozdeeva. Yaroslavl', Remder. 388 p. Pp. 285–299. (In Russ.).

Zol'nikova, N. D. (1992) Sovremennyi pisatel'-starobriadets s Eniseia [A contemporary Old Believer writer from the Yenisei]. In: *Traditsionnaia dukhovnaia i material'naia kul'tura russkikh starobriadcheskikh poselenii v stranakh Evropy, Azii, Ameriki [Traditional spiritual and material culture of Russian Old Believer settlements in Europe, Asia, and America]* / ed. by N. N. Pokrovskii and R. Morris. Novosibirsk, Nauka. 324 p. Pp. 283–288. (In Russ.).

Zol'nikova, N. D. (1998) Uralo-sibirskie starovery v pervoi polovine XX.: Drevnie traditsii v sovetskoe vremia [Old Belief in the Urals and Siberia in the first half of the 20th century: Old traditions in Soviet times]. In: *Istoriia russkoi dukhovnoi kul'tury v rukopisnom nasledii XVI–XX vv. [A history of Russian spiritual culture in the manuscript heritage of the 16th-20th centuries]* / ed. by E. K. Romodanovskaia. Novosibirsk, Nauka. 316 p. Pp. 174–191. (In Russ.).

Kostrov, A. V. and Prigarin, A. A. (2018) Fotomaterialy kak istochnik dlia krosskul'turnogo issledovaniia territorial'nykh grupp starobriadtsev (Bessarabiia, Buriatiia, Tuva) [Photographic materials as a source for cross-cultural research of Old Believer territorial groups (Bessarabia, Buryatia, Tuva)]. *Traditsionnaia kul'tura*, vol. 19, no. 2, pp. 38–52.

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 vostoке Rossii v XVIII–XX vv. : Problemy vorchestva i obshchestvennogo soznaniia [Old believers of the Chasovennoye accord in the East of Russia in the 18th – 20th centuries: Problems of creativity and public consciousness]*. Moscow, Pamiatniki istoricheskoi mysli. 471 p. (In Russ.).

Prigarin, A. A., Storozenko, A. A. and Tatarintseva, M. P. (2020) Aktual'noe konfessional'noe pis'mo: mezhdru istoriografiei i biografiei (predvaritel'nye zamechaniia k rukopisi «Zapovednaia vera. Kniga zhitiia i stradaniia symkikh starobriadtsev») [Contemporary confessional writing between historiography and biography: preliminary notes on the manuscript “Sacred faith. The book of life and sufferings of the Old Believers of Sym”]. *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 180–200. (In Russ.). DOI: www.doi.org/10.25178/nit.2020.4.13

Rygovskii, D. S. (2018) «Pravilo chashki». Gostepriimstvo starobriadtsev v antropologicheskoi perspektive [“The rule of the cup”. The hospitality of the Old Believers in an anthropological perspective]. In: *IV Tsentral'noaziatskie istoricheskie chteniia. Prostranstvo kul'tur: cherez prizmu edinstva i mnogoobrazii [4th readings in Central Asian history: The space of cultures through the prism of unity and diversity]*. Proceedings of an international conference / ed. by Z. Yu. Dorzhu, V. M. Damdynchap, Yu. V. Popkova and A. A. Storozenko. Kyzyl, TuvSU Publ. 350 p. Pp. 172–177. (In Russ.).

Storozenko, A. A. (2019) Starobriadcheskie monastyri «eniseiskogo meridiana» v XX veke: istoki, traditsii i sovremennoe sostoianie [Old Belief monasteries of the «Yenisei meridian» in the 20th century: origins, traditions and current state]. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 4–15. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.1>

Shitova, N. I. (2013) *Rukopisi starobriadtsa T. F. Bochkareva v kontekste istorii i kul'tury starobriadtsev Uimona (XVIII–XXI vv.) [The manuscripts of the Old Believer T. F. Bochkarev in the context of the history and culture of the Old Believers of Uymon, 18th to 21st century]*. Gorno-Altaiisk, RIO Gorno-Altaiiskogo gosudarstvennogo universiteta. 359 p. (In Russ.).

Submission date: 08.05.2021.

DOI: 10.25178/nit.2021.3.8

Статья

Скитская экономика в культурном ландшафте таежной Сибири: дар, милостыня, товар

Елена Е. Дутчак

Национальный исследовательский Томский государственный университет,
Российская Федерация



В статье анализируется участие старообрядческих скитов в складывании культурного ландшафта Обь-Енисейской Сибири, реконструируются этапы их встраивания в локальные экономические системы и моделируются процессы трансформации хозяйственных взаимодействий с деревней в отношении религиозного характера. Статья основана на теоретических разработках современного крестьяноведения, социальной антропологии (институты дара и дарения) и конкретно-исторических исследованиях хозяйственных и коммуникативных практик староверов Обь-Енисейского региона. Источниковой базой выступают полемические и агиографические сочинения, дневниковые записи и переписка сибирских скитников, материалы научных экспедиций, воспоминания и докладные записки чиновников, проверяющих старообрядческие скиты (хронологические рамки привлекаемых материалов — 1875–2020 гг.).

Исследование реализовано в двух тематических блоках «Скит как коллективный земледелец» и «Скит как коллективный промысловик» и доказывает следующие положения: 1) переход таежных монастырей от аграрной экономики к промысловой вызван внешними факторами (коллективизация и советизация деревни, государственная программа освоения таежных районов Сибири), но легитимировала его внутренняя полемика о деньгах, управлении скитскими финансами и праве скитников самостоятельно определять формы взаимодействия с внешним миром; 2) устойчивость скитских хозяйств зависела от умения жителей нелегальных монастырей корректировать заданный агиографией образ монаха-земледелца и использовать религиозную символику «милостыни» и «товара» для мотивации крестьянских семей к перераспределению части своих продовольственных и трудовых ресурсов в пользу скита; 3) дарообмен является основной коммуникативной стратегией в отношении скита и крестьянского социума, инструментом формирования поддержки сельской округи и благожелательного отношения представителей светской власти.

Ключевые слова: старообрядческий скит; Обь-Енисейский регион; Тува; сибирское крестьянство; промысловая экономика; аграрная экономика

Результаты были получены в рамках выполнения государственного задания Минобрнауки России, проект № 0721-2020-0042.



Для цитирования:

Дутчак Е. Е. Скитская экономика в культурном ландшафте таежной Сибири: дар, милостыня, товар // Новые исследования Тувы. 2021, № 3. С. 99-110. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.8>

Дутчак Елена Ерофеевна — доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры российской истории факультета исторических и политических наук Национального исследовательского Томского государственного университета. Адрес: 634050, Россия, г. Томск, пр. Ленина, д. 36. Тел.: +7(3822)78-52-12. Электронный адрес: dee010@mail.ru

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)78-52-12. E-mail: dee010@mail.ru

ORCID ID: 0000-0002-5284-6054



Old Believer Skete economy in the cultural landscape of Taiga Siberia: *gift, alms, commodity*

Elena E. Dutchak

National Research Tomsk State University, Russian Federation

The article examines the role of Old Believer sketes in the rise of the cultural landscapes of the Ob-Yenisei Siberia. The author reconstructs the stages of their participation in the local economic systems and offers models of how their economic relations with village communities morphed into the religious ones. In the theoretical sense, the article is based on concepts and ideas of contemporary peasant studies, social anthropology (the institutions of gift and giving) and the historical studies of economic and communicative practices of Old Believers of the Ob-Yenisei region. For the sources, the article relies on the polemical and hagiographical works, diary entries and letters by Siberian skete dwellers, research expedition materials, memories and reports of government officials inspecting Old Believer sketes, with all sources dating between 1875 and 2020.

The study is structured into two blocks: "The skete as a collective agricultural worker" and "The skete as a collective forest gatherer", and focuses on proving the following theses. 1) The taiga sketes moved from the agrarian economy to forest gathering due to a number of external factors, such as collectivization and Sovietization of the village communities, and the state program of colonizing the Siberian taiga areas. However, this transition was legitimized by internal polemic on money, financial management of the skete and its dwellers' right to choose the forms of interacting with the outside world as they think fit. 2) The sustainability of skete households depended on how well the denizens of illegal monasteries could modify the hagiographically established concept of the 'farmer monk' and use the religious symbolism of 'alms' and 'commodity' to motivate peasant families to redistribute some of their food and labour resources to the benefit of the skete. 3) Exchanging gifts is the main communication strategy in the relations between the skete and the peasant community, as well as the instrument of building support of the rural environment and guaranteeing a benevolent attitude from the secular authorities.

Keywords: Old Believer skete; Ob-Yenisei region; Tuva; Siberian peasant; gatherer economy; agrarian economy

Financing:

This research was supported by Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation, project No 0721-2020-0042.



For citation:

Dutchak E. E. Skitskaia ekonomika v kul'turnom landshafte taezhnoi Sibiri: *dar, milostynia, tovar* [Old Believer Skete economy in the cultural landscape of Taiga Siberia: *gift, alms, commodity*]. *New Research of Tuva*, 2021, no. 3, pp. 99-110. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.8>

Введение

Скитская культура Обь-Енисейской Сибири, изучение которой в 1960-е гг. было начато Н. Н. Покровским, остается крайне сложным для анализа явлением. Ограниченные возможности наблюдения затрудняют реконструкцию повседневных взаимодействий насельников таежных монастырей, вынуждая исследователей концентрироваться на вопросах вероисповедания и обрядности, читательских и писательских стратегиях, составе книжных собраний. В результате возникает своеобразный перекося — мы более аргументировано и с высокой степенью детализации можем судить об исторических этапах, идейных и культурных основаниях сибирского крестьянского пустынножителства, чем о его хозяйственных и коммуникативных практиках.

Следует признать, что в сложившейся ситуации повинны не только объективные обстоятельства и стремление скитников дозировать контакты с любым «чужаком». Не менее значимым является отсутствие в современном научном знании инструментария, который бы без упрощения и схематизации мог описывать рутинные и однообразные действия крестьянина и промысловика, одновременно показав их роль в поддержании индивидуальных и групповых идентичностей. Эта проблема поставлена в российской науке еще в 1990-е гг., но ее решение нельзя назвать окончательным: за-



нимающиеся не-городскими видами деятельности продолжают быть «неудобной» социальной стратой (*awkward class*) во многом в силу серьезных погрешностей привлекаемых для анализа источников или их фактического отсутствия (Коцонис, 2006; Шанин, 2019; Афанасенков, 2020).

Вместе с тем сам факт сохранения старообрядческих скитов на конфессиональной карте Сибири говорит не только о встроенности в локальные экономические системы, но и об умении наделять такие системы культурными смыслами. Моделированию процессов, объясняющих трансформации хозяйственных взаимодействий с сельской округой в религиозные по характеру отношения, посвящена настоящая статья.

Историографические рамки и источниковая база исследования

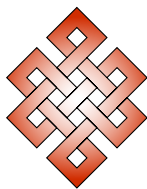
Скитской коллектив вне зависимости от того, к какому течению («согласию» или «толку») он себя относит, всегда стремится скрыть от случайных визитеров ту часть коммуникаций, которая выполняет для него функции несущей конструкции. Этим, в частности, объясняется простота описаний жизненного уклада таежных монастырей советскими партработниками 1960-х гг.: «напоминает быт людей при первобытнообщинном строе», «ведут натуральное хозяйство», «сеют лен, картофель, капусту, лук и другие овощи», «добытые продукты распределяются поровну», «обменивают дикоросы на хлеб, керосин, соль, материал» (Государственный архив Томской области — далее ГА ТО, ф. Р-1786, оп. 1, д. 131, л. 71–72; д. 119, л. 45–47).

Это кажущаяся простота, если принять во внимание особенности становления староверия как оппозиционной конфессии. Асинхронность процессов идейного и социального генезиса¹ превратила его в конгломерат сообществ, каждое из которых считает себя хранителем «истинного православия» и потому нуждается в интеллектуалах, способных доказывать это широкой социальной аудитории. В удаленных и труднодоступных районах Сибири задачу выполняли скиты, ставшие местами подготовки идеологов и сосредоточения «неиспорченных» реформами патриарха Никона книг, трансляторами своих версий «знания о спасении».

Именно роль сибирских скитов как «посредников» между высокой книжной культурой и рядовыми верующими заставляет отказаться от оценок скитской экономики в категориях «замкнутость» и «самодостаточность» и обращает к двум группам исследований. Первую составили работы, в которых осмысливаются отношение староверов Обь-Енисейского региона к труду и его техническим усовершенствованиям, деньгам и накоплению (мирскому и монашескому), анализируются традиционно русские и заимствованные приемы ведения хозяйства (Бардина, 2009; Татаринцева, 2017; Любимова, 2017). География работ второй группы шире. Помимо интересующей нас территории она охватывает Поволжье и Русский Север, но эти исследования роднит сходство ключевых выводов: а) «уход от мира» не означал отсутствия доступа к местным водным или сухопутным транспортным путям; б) связи старообрядческих пустыней с ближайшими населенными пунктами оставались устойчивыми и регулярными независимо от того, являлись ли они селами с уходящей в века историей, переселенческими деревнями, советскими колхозами или, как сегодня, совокупностью малых домохозяйств (Покровский, Зольникова, 2002; Татаринцева, 2006: 73–81; Старухин, 2015; Стороженко, 2019; Пулькин, 2020; Воронцова, Сундукова, 2020).

Определенные таким образом историографические рамки исследования обусловили комплементарный подход к источникам. Лишь оцененные с позиций взаимодополняемости полемические и агиографические сочинения, дневники и переписка скитников, материалы научных экспедиций Института истории СО РАН и Томского университета, доклады чиновников, проверяющих нелегальные поселения, могут использоваться для описания, с одной стороны, хозяйственных занятий и контактов таежного монастыря, с другой — практик их символизации, нацеленных на сохранение группового единства и включение в орбиту влияния мирских единоверцев — помощников в настоящем, иноков в будущем (Российская государственная библиотека. Отдел рукописей — далее РГБ ОР, ф. 246; Мальцев, 1998; Маслов, 2007; Урало-Сибирский ..., 2014, 2016; Дневник археографической ..., 2016 и др.).

¹ Русское староверие идеологически оформилось в ходе противостояния литургической реформе патриарха Никона в 1650–1660-е гг., но широкую социальную поддержку оно получило позднее — под воздействием правительственных модернизационных реформ конца XVII — первой четверти XVIII столетий.



Методической основой анализа источников исторической информации и реконструируемых с их помощью социальных процессов выступают исследования обычая дарообмена. Являясь главной коммуникативной стратегией традиционных обществ, он предполагает разнообразие в составе «даров» (в этом качестве могут выступать вещи, труд, информация, технологии и ритуалы), но оставляет неизблемыми сам принцип обмена — «вручаемость и возмещаемость» важнее материальной выгоды и соразмерности отдаваемого (Мосс, 2011; Ссорин-Чайков, 2012). С учетом культурных смыслов дарообменных операций, на наш взгляд, можно рассматривать внешние связи скитских общин, выбиравших в качестве приоритетной сферы деятельности земледелие или промыслы.

Скит как коллективный земледелец (1875 — начало 1930-х гг.)

Старообрядческая агиография XX века называет уходящих «в пустыню» способными прокормить себя земледельческим трудом:

«Анна с Агафиею удалились совсем от мира... Строили сами себе избышки, в основном землянки... Трудились, сеяли для себя хлеб, раскорчевывали землю, молотили и мололи на жерновах и ткали себе изо льна одеяние. И все это без посторонней помощи» (Урало-Сибирский ..., 2016: 136).

Рассказ примечателен не своей идеализацией скитской повседневности, к слову сказать, хорошо известной составителям Патерика. Незрелость сибирского аграрного рынка во второй половине XIX — начале XX в., низкая покупательная способность крестьянина в 1910–1920-е гг. (Рынков, Ильиных, 2013; Татаринцева, Моллеров, 2016: 94–107; Зиновьев, 2018) на фоне дискриминационных мер по отношению к староверию и затем к религии вообще, делали устойчивым в общественном сознании образ монаха-земледельца и создавали отвечающие ему поведенческие стереотипы. Как раз в соответствии с ними действуют пятеро уральских иноков-часовенных, которые при содействии местных крестьян-единоверцев в 1875 г. основали Казанский скит в верховьях р. Большая Юкса (приток р. Чулым)¹. На первых порах скитники жили продажей кедрового ореха, но промысел не приносил стабильного дохода. Поэтому увеличение к 1880 г. братии до 12 человек заставляет их, по словам игумена о. Феофилакта «ограниченных отовсюду помощью и просить не смеющих» (РГБ ОР, ф. 246, к. 188, ед. 4, л. 69; курсив мой. — Е. Д.), принять решение отказаться от дорогого покупного хлеба и «на лето свой сеять» (РГБ ОР, ф. 246, к. 188, ед. 4, л. 138–139).

Ситуация «постоянной нужды» не может быть объяснена переходом скита из часовенного в белокрыницкое согласие. В 1879 г. вместе с Феофилактом «сменила веру» часть прежних «благодетелей», и в дальнейшем благодаря миссионерству иноков численность староверов-поповцев вблизи Казанского скита будет неуклонно расти, но его хозяйство так и не станет устойчивым.

Современники — московские и сибирские руководители белокрыницких — видели причину в самом игумене, нарушавшем субординацию, тратившем скитские капиталы на строительство молелен в округе и организацию полноценной церковной жизни для мирян. Однако лишение о. Феофилакта сана за распродажу «монастырских священных риз» и самовольные отлучки не исправило бедственного положения. В связи с этим заслуживает внимания его поездка в 1887–1888 гг. по европейским губерниям для сбора «милостыни и поиска *получше* места для обители» (РГБ ОР, ф. 246, к. 195, ед. 1, л. 42; к. 197, ед. 3, л. 40; курсив мой. — Е. Д.).

Цель вояжа, совершенного по благословию братии, открывает важную особенность — взаимодействия Казанского скита с округой не обрели системного — религиозного и экономического характера.

Применительно к истории сибирского пустынножительства это означало неумение корректировать заданный агиографическим каноном и монастырским уставом образ идеального инока. Понимание монашеского состояния как хозяйственно изолированного и полностью регламентированного отвечало укладу официально разрешенной кинонии², но не годилось для таежного скита, находящегося вне закона и ограниченного в ресурсах. Он существовал, говоря языком социальной антропологии, в условиях прекарности — неопределенности и зависимости от многочисленных и непрогнозируемых

¹ Отметим сотрудничество скитников и крестьян: они вместе весной «перетаскали на себе более 400 пудов хлеба, овоща и других припасов на годовую припорцию за 6 верст» и летом строили теплое жилье (РГБ ОР, ф. 246, к. 197, ед. 3, л. 101).

² Киновия — в православии название общежительных монастырей, устроенных по типу коммуны и принимающих требования подчинения игумену, коллективного труда и владения имуществом.



обстоятельств: неурожайного года, доноса недоброжелателя, случайного обнаружения казенным лесничим скитской пашни и т. д.

Противостояние им предполагало наличие целевой установки, осознаваемой сторонами культурно и социально значимой. Иными словами, добровольный аскетизм иноков должен был стимулировать крестьянские семьи с небольшим достатком оставаться в рамках избранного вероучения и регулярно перераспределять часть своих трудовых или продовольственных ресурсов в пользу скита. В противном случае двухмерные отношения «разовый подарок в скит ↔ молитва за дарителя» не могли быть долговременными при возникновении других институтов окормления паствы.

«Казанский кейс» показывает, что сельская округа, получив некоторое количество молитвенных сооружений и рукоположенное духовенство, перестала видеть в таежном монастыре единственный оплот истинной веры. Судя по увеличению в его составе нетрудоспособных иноков и бельцов и жалобы на трудовую повинность, обучающихся в скиту священников-крестьян¹, он скорее рассматривался как школа и богадельня. Отметим еще один аспект. Стремление руководителей согласия легализовать старообрядческую иерархию в Российской империи в целом подчиняло таежную обитель светскому законодательству и нормам делопроизводства: всем насельникам следовало иметь документы, а игумену — отчитываться о суммах, выделенные по решению московского Духовного совета. Внешний контроль, в том числе распространенный на выбор книг для чтения, превращал скит в обычный провинциальный монастырь с минимальными шансами стать привлекательным для крупных купеческих пожертвований.

Невозможность собственными силами достичь экономической независимости и растущие расходы на содержание теперь еще и женских келий² заставили скитскую общину забросить пашню. С 1901 г. основным занятием мужской части скита становится пчеловодство и огородничество, женской — «шитье облачения для духовенства австрийского толка» (ГА ТО, ф. 3, оп. 2, д. 4766, л. 22).

Была ли неудача Казанского скита запрограммирована? Опыт хозяйствования староверов-странников, как томско-чулымских — ближайших соседей Казанского скита, так и обосновавшихся в Туве, свидетельствует об обратном: обе группы не нуждались в покупном хлебе. Пространственная удаленность общин не означала отсутствия сходных черт. Их основатели были выходцами из Поволжья, где в 1830–1870-е гг. шли споры о правильном месте спасения христианских душ, и выступившие за устройство «пустыни» вне населенных пунктов развернули активную компанию по переселению желающих в Сибирь (Российский государственный архив древних актов, ф. 1431, оп. 1, д. 1324–1325; Путилов, 1885).

Миграции и обживание на новых территориях обеспечила финансовая поддержка европейского и уральского купечества. Для томско-чулымского поселения она подтверждается документально, для тувинского ввиду отсутствия сведений — гипотетически. Однако наличие у тех и других мельниц позволяет высказать предположение о факторах их успешного хлебопашества. Прежде всего, отметим общую принадлежность к староверам-странникам, в вероучении которых «уход от мира» получает догматическое обоснование.

Исходя из этого истоки взаимовыгодных отношений «христиан» и «христоролюбцев»³ следует искать не в совместном труде, а в трехчастной структуре общин странников — делении на «пустынников», готовящихся к постригу «оглашенных» и мирян-«поучающихся»⁴. Религиозная символика соподчинения создавала иерархию страт с разной степенью «конфессиональной чистоты» и широкий диапазон практик «дарения».

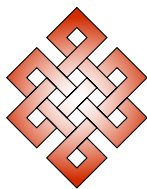
Описание уклада тувинских староверов, сделанное П. П. Масловым по итогам обследования верховьев Малого Енисея в 1930–1931 гг. (Маслов, 2007: 712–727), показывает, как эта стратификация пространственно визуализировалась рельефом Саянской тайги. Выше остальных, в горных долинах и на каменных уступах, селились принявшие крещение-постриг, в терминологии согласия — «ушедшие

¹ В 1890 г. один из них пожалуется сибирскому епископу Мефодию, что игумен не давал им «праздно жить, пока жили у него 11 овинов хлеба заставлял молотить, 5 заборов каких-то собирали из бревен» (РГБ ОР, ф. 246, к. 200, ед. 5, л. 56–57).

² Например, в 1892 г. от московского Духовного совета скит получил 25 рублей, а на содержание 40 человек требовалось более 1600 рублей (РГБ ОР, ф. 246, к. 212, ед. 10, л. 14; Старухин, 2015: 141).

³ Наименования, используемые в сочинениях странников, являются производными от самоназвания согласия — «истинно православные христиане странствующие».

⁴ Детальное описание страт см.: Высоцкий Н. Секта странников или бегунов (Внутренний быт сектантского общества) // Томские епархиальные ведомости. 1902, 15 сентября, № 18. С. 25–27.



в странство». Их авторитет поддерживался местоположением скита¹ и рассказами об аристократическом происхождении монахов, их нимбах, лекарских способностях и «таянии в воздухе» при встрече с посторонними. Упоминание о большом пчельнике делает понятным сложный состав их «даров» живущим ниже — мед, воск, медицинская помощь, ритуал и тайное знание.

На подступах к скиту располагались заимки крестьян-промысловиков, названных П. П. Масловым «жиловыми». У странников это наименование закрепилось за любыми мирскими семьями, члены которых брали на себя обязанность обеспечивать и охранять скит, получая взамен (!) разрешение оставаться в прежнем старообрядческом согласии или «никонианстве» и перейти в страту «крещеных христиан» только перед смертью. Однако повествование П. П. Маслова содержит детали, указывающие на принадлежность нескольких заимочников к «оглашенным» — тем, кто принял обет монашества и под присмотром черноризцев² обучался церковно-славянской грамоте и азам богослужения.

Символическая и вполне реальная роль «оглашенных» как посредников между скитом и предгорным селом Бельбей очерчивает их «дарообменный функционал». Они выступали поставщиками таежных дикоросов и пушнины, в том числе выменной у тувинцев-охотников, и одновременно трансляторами и интерпретаторами сохраняемого идейными руководителями общины «знания о спасении». Далее к цепочке присоединялись «поучающиеся», использовавшие включенность во внешний мир для решения самых разных проблем общины и при этом готовые при дестабилизации ситуации оставить свои дома без крыш и искать вместе с монахами новое место³.

Подобная стратификация не исключала столкновения интересов монашеской, полу-монашеской и мирской групп, но в заданных исторических условиях она позволяла оперативно перераспределять земледельческие, промысловые и ремесленные работы и организовать стабильный обмен религиозной и хозяйственной продукцией между группами-стратами. Вплоть до начала политики коллективизации и советизации Сибири ее следует признать оптимальным решением задачи сохранения «крестьянского облика» старообрядческого пустынножительства.

Скит как коллективный промысловик (1930–2020-е гг.)

Расширение контроля над жизнью сельского социума обозначило рубеж, после которого отказ скитов от хлебопашества в заметных извне размерах принял повсеместный и необратимый характер. О сломе в 1930-е гг. привычной системы хозяйствования говорят массовый насильственный «вывод монахов в мир» и актуализация идеи мученической смерти за веру (Каленова, 2003; Татаринцева, 2006: 78, 93).

Выйти из кризиса скитникам помогли два обстоятельства — сохранение, несмотря на потери, целостности скитской сети Обь-Енисейского региона, оставляющее возможность переселения к близким по вероучению общинам (Стороженко, 2019: 7–10), и результативно завершившаяся полемика об «антихристовых деньгах». Еще в 1920-е гг. в ходе обмена программными текстами между сторонниками и противниками их использования были выработаны альтернативные модели сотрудничества таежных обитателей с советской деревней⁴. Первую можно определить как «функциональную», поскольку она базировалась на конфессионально нейтральной оценке денег, поощряла материальную независимость скитников и разрешала им самостоятельно вести торговые операции с любыми лояльными скиту домохозяйствами. Вторую («аксиологическую») фундировало понимание денежных знаков как «печати антихриста» и признание душевспасительной лишь натуральную «милостыню» от мирян-единоверцев, которым передавалось право распоряжения скитскими доходами и чей «денежный грех» отмаливался скитниками.

Обе модели были выгодны деревне. Однако запас прочности скитов после свертывания «новой экономической политики» (1925–1927 гг.), окончательно лишившего их как финансовой поддержки

¹ Старообрядческие толкования Апокалипсиса называют «горы и вертепы / пещеры» местом укрытия христианской церкви в преддверие Страшного суда (см., например: Государственная публичная научно-техническая библиотека СО РАН, собр. Красноярское, Q. VI. 24, л. 14 об.).

² Видимо, именно их, живущих в подвальных помещениях заимщика Фаса Микова, тувинец Чеди-кыс назвал «земляными кижы» (Маслов, 2007: 725).

³ Вряд ли можно считать совпадением, что после переписи скитов экспедицией П. П. Маслова, по свидетельству А. А. Стороженко, документально подтвержденные сведения о староверах-странниках в Туве отсутствуют.

⁴ Основной корпус текстов представлен в рукописном сборнике: Научная библиотека Томского университета. Отдел рукописей и книжных памятников — далее НБ ТГУ. ОРКП, В-26418.



городских староверов Сибири, Урала и Европейской России, так и шансов восполнить людские потери за счет окрестных деревень, быстро таял. К 1930-м гг. денег не осталось ни у скитников, ни у мирян, что в значительной мере обесмысливало рассуждения об их сущности.

Парадоксально, но способ выживания подсказали организации, отвечавшие за экспорт кедрового ореха, грибов и ягод. Например, в директивах «Заготэкспорта» в 1930–1949 гг. рефреном повторяется — планы по их заготовке, имеющие «чрезвычайно важное значение», не выполняются. Сибирские филиалы пытались исправить ситуацию, в том числе распространяя по деревням обращения к «колхозникам, колхозницам, единоличникам, пионерам, школьникам, рабочим совхозов, райлесхозов, леспромхозов и членам их семей» о приеме таежных дикоросов в неограниченных количествах (ГА ТО, ф. Р-471, оп. 1, д. 3, л. 23–24, 45–46; ф. Р-776, оп. 3, д. 12, л. 1; ф. Р-1091, оп. 1, д. 12, л. 13; д. 28, л. 109 и др.).

Если работающему сельскому населению предложение могло принести скудный, полученный главным образом за счет выходных дней заработок, то пустынножителем оно открывало долгосрочные перспективы. Неслучайно после очередной акции по ликвидации скитских поселений в 1947–1951 гг. (Урало-Сибирский ..., 2014: 85–96; НБ ТГУ. ОРКП. Архив археографической экспедиции Томского университета. Красный Яр: видеозапись 2004 г. Кассета 10) их восстановление пошло по апробированному ранее пути. Даже разрозненные сведения не оставляют сомнений в промышленных объемах сборов: в 1966 г. тувинские часовенные заготавливают более тонны ореха, в 1972 г. томско-чулымские странники — 240 кг сушеной черники (Дневник археографической ..., 2016: 168; ГА ТО, ф. Р-1786, оп. 1, д. 436, л. 36). Вряд ли это было возможным без распределения угодий, религиозной легитимации промысловых доходов и каналов реализации.

Включение скитников в негласный порядок пользования лесом зависело от умения задействовать дарообменные практики¹ и противостоять промысловикам-одиночкам. Об одном из таких конфликтов в 1962 г. сообщил томский уполномоченный по делам религий: «добровольно явившийся» деревенский старовер-часовенный уведомил власти о странниках-«денежных» и «безденежных», уже поделивших все «ягодные, грибные, ореховые, охотничьи угодья» (ГА ТО, ф. Р-1786, оп. 1, д. 434, л. 61). Безусловно, скитники, хорошо знающие свой лес, имеющие время для сбора, действующие умело и сообщая, заведомо были в более выигрышном положении. Это прекрасно понимали местные заготовительные конторы, оценивая последствия срыва спущенных сверху планов: жалобы игнорировались, а экономические контакты с таежными монастырями представлялись как продуманная стратегия по «подтачиванию быта и нравов пустынников и разложению их общин» (ГА ТО, ф. Р-1786, оп. 1, д. 436, л. 227).

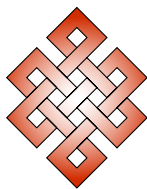
Опасность для скитников была вполне реальной. Присущее промысловой экономике сочетание денежных и натуральных форм обмена позволяло старообрядческим деноминациям с диаметрально противоположными взглядами считать ее отвечающей монастырским правилам, но и ставило вопрос — как совместить «нахождение вне мира» с товаризацией хозяйства? Это было реализуемо в том случае, если превращение скитов в производственную базу по переработке и сушке дикоросов осознавалось частью сотериологии и эсхатологии.

Доказано, что только соединение религиозной идеи с хозяйственной прагматикой по принципу «избирательного сродства» способно создать качественно новую конфигурацию социальных практик (Расков, 2016). Зафиксированные тувинской экспедицией Н. Н. Покровского споры 1960-х гг. о «чувственном» / «духовном» воплощениях Антихриста и «тварной» / «божественной» сущности Софии-Премудрости² показывают вектор согласования старообрядческого вероучения с трудовой этикой крестьянина-промысловика (Дневник археографической ..., 2016: 182–183). Не претендуя на полноту объяснения, заметим, что они коррелируют с метафорой пустынножительства как скрывающейся в «чувственной пустыне»³ Жены-Церкви, «силы и пропитание» которой дает сотворенная Богом природа (Приль, 1996; Журавель, 2012: 236–242).

¹ Например, продукты, полученные от скита о. Палладия, превратили живущих рядом тувинцев из врагов в трудовых помощников (Дневник археографической ..., 2016: 169).

² Исследования в области софиологии (см.: Красиков, 2012) дают основания полагать, что идеи природно-личного христоцентризма С. Н. Булгакова, сочинения которого, как и других деятелей «Серебряного века» были известны в старообрядческой среде, могли служить информационным источником спора.

³ Метафоры «чувственная» и «мысленная, духовная пустынь» отражают разные подходы староверов к месту расположения своих обителей: в первом случае физическая удаленность от населенных пунктов считается обязательной, во втором — достаточно символического оформления «ухода от мира» и скрытого проживания в домах родственников или единоверцев.



В этой системе координат физический «уход от мира» логично предполагал не только материального носителя зла и осязаемой прибыли от сбора дикоросов, но и *самостоятельности* в решениях. В концентрированном виде приоритет «человеческой премудрости» выражен в словах томско-чулымской странницы о скитниках «последних времен»: «Они *сами собой* воспримут усердие и *сами собою* знают, что здесь делать и как тут доживать» (НБ ТГУ. ОРКП. Архив археографической экспедиции ТГУ. Красный Яр: аудиозапись 1989 г. Кассета 4).

Однако здесь тоже были свои «подводные камни». Стремясь предотвратить рационализацию вероучения, насельники таежных монастырей в 1960–1980-е гг. избегали прямых контактов с изготовителями и передавали сбыт дикоросов доверенным людям. Причем, если скитники отзывались о них нейтрально — «увозил орехи», «привозил соль» (Мальцев, 1998: 267, 268), то сторонние наблюдатели не скупилась на негативные характеристики — корыстны, морально ущербны и беззащитно пользуются доверчивостью заказчиков (ГА ТО, ф. Р-1786, оп. 1, д. 436, л. 35–39; Зольникова, 2016: 276). Реальный статус этой группы нуждается в самостоятельном изучении, и возможным ключом к его пониманию являются, во-первых, коллективное отрицание совершенных ими во благо скита грехов, во-вторых, императив монашеской культуры — бесчестие и уничтожение в земной жизни обеспечивает наивысшую честь в жизни вечной (Черная, 1991: 69–72).

Принятие в 1990 г. закона о свободе вероисповеданий избавило таежные монастыри от необходимости в «буферной зоне», но не от потребности защищаться от влияния общества, по-прежнему оцениваемого как идейно чуждое. Взаимодействия томско-чулымских странников («денежных» и «безденежных») с внешним миром, которые автор наблюдает с конца 1980-х гг., показывают способы ее решения в ситуации постоянного увеличения числа скитников со светским бэкграундом. Так, называя одинаково отправляемые вовне дикоросы «гостинцами», общины сохраняют отличия в понимании ответной помощи: инок-«безденежный» убежден, что получает продуктами и промышленными товарами пожертвование, «денежный» — плату за предписанный монашеским уставом труд. Несмотря на разницу концептов, фундирующих скитские экономики — «милостыня-дар» или «товар-дар»¹, в обоих случаях дикорос как «гостинец» организует «круги обмена» и наделяет коммуникации в каждом из них схожими смыслами.

Ближний круг обеих общин составляют сельские и городские «христороубцы». Они первыми и в нужных объемах получают собранное скитниками, и взаимность их обязательств, сформированная, в том числе, результатами полемики о деньгах 1920-х гг., удерживает противников в рамках вероучений и стабилизирует численность монашествующих. Задача срединного круга — обеспечение экономической устойчивости за счет реализации излишков дикоросов. В него вовлечены выросшие в соседстве со скитами «никониане» и «атеисты» — потомки тех, кто еще в советский период эпизодически помогал таежным монастырям. Сохранение традиции дает им возможность не заниматься сбором самим и надеяться на духовное окормление в трудных жизненных ситуациях. Защитой от избыточного влияния этой группы коммуникантов выступают негласные правила: они поддерживают кельи, а не отдельных иноков², и их отношения со скитскими общинами пролонгируются ежегодно. Деревенская семья, помогая «месту» в одном промысловом сезоне, получает «право на молитву» до следующего даже при смене обитателей кельи, но должна быть готова к тому, что в любой момент в ней может быть отказано. Наконец, внешний круг — представители местной администрации³. В последние десятилетия произошло не складывание, а скорее его легализация, и слово «местный» здесь означает как полномочия, так и происхождение, поэтому помощь «начальника», с детства знающего скитские порядки⁴, допускается без вовлечения в дарообменные операции, и он получает таежный «гостинец» в его светском понимании.

¹ Термины восходят к экономической антропологии, изучающей взаимосвязи «дара» и «товара» в схожих обменных операциях (Скорин-Чайков, 2012; Лёвенхаупт Цзин, 2017).

² Обычно в одной или рядом расположенных кельях селятся от 2 до 7 человек. Контакты иноков, живущих отдельно, с такими мирянами не поощряются и контролируются в обеих общинах.

³ По обычаю в этот круг включены приезжающие исследователи. Вхождение автора статьи в эту иерархию связей прошло традиционные для полевой археографии стадии: сначала поездки сопровождалась «подарками туда», что позволяло надеяться на беседу, сегодня — это взаимный обмен, и «гостинцы из тайги» стали маркером сложившихся отношений и статуса «своего» («наша Лена, она нас изучает»).

⁴ Например, с введением талонов на продукты в 1990-е гг. поселковая администрация опекала «территорию, на которой живут богомольные старушки» (ГА ТО, ф. Р-1786, оп. 1, д. 420, л. 14).



Подвижность и «сезонность» отношений скитов-промысловиков со «своими» и «чужими» показывает, что система расчета (денежная или безденежная) легко переходит в разряд переменных. Культурным капиталом, позволяющим небольшим группам немолодых людей воспроизводить в неизменном виде правила взаимодействия, следует считать, с одной стороны, апелляцию к жизненному идеалу крестьянского социума кормиться собственным трудом; с другой — понимание, что мирская поддержка не возникает стихийно, а формируется целенаправленно. На этом фундаменте сегодня происходит сочетание традиции и рациональности и возникает устойчивая связь между религиозным авторитетом скита, доверием деревни и репутацией местных чиновников.

Заключение

Встраивание старообрядческих скитов в культурный ландшафт Обь-Енисейской Сибири обнаруживает сходные черты, которые нивелируют не только их вероисповедные особенности, но и внутрирегиональные различия.

В таежной зоне хлебопашество и промыслы оставались видами деятельности с одинаково непредсказуемыми результатами, но если скитскому земледелию для становления и развития было достаточно имеющегося (почти пятисотлетнего!) опыта совместного монашеского и крестьянского освоения окраин, то переход к промышленным заготовкам дикоросов предполагал его коррекцию. И здесь значимым оказывалось не нахождение в ареале «старой» или «новой» колонизации, а восприятие «леса» и «поля» как равных по хозяйственным возможностям природных сред. При качественном изменении внешнего воздействия, когда репрессивную политику в отношении нелегальных монастырей дополнили советизация деревни и государственная программа освоения таежных окраин, это помогло относительно безболезненно перейти к новому экономическому укладу.

Скорость перехода напрямую зависела от наличия лидеров, умеющих соединить прагматику денежных и бартерных сделок с религиозным обоснованием избранного варианта дарообмена. Задачу выполнили наставники, вернувшиеся из тюрем по амнистии 1953–1961 гг. и осуществившие символическую перекодировку обменных операций с сельской округой: «милостыню» в соответствии с императивами аскетизма, куплю-продажу — обращаясь к истории древнерусских и первых старообрядческих монастырей. Такого рода сочетание социально-пространственных отношений с христианской эсхатологией и сотериологией означало, что потенциально опасное для скита включение в формализованные и неформальные связи «никонианского мира» получало долгосрочную программу защиты, независимую от естественной смены поколений.

Эвристический потенциал моделирования скитской «экономики спасения» не исчерпывается этим выводом. Разнообразие старообрядческих деноминаций региона скорее позволяет оценивать его как некоторую тенденцию, требующую осмысления категорий «рыночное» / «натуральное» применительно к конфессиональному типу хозяйствования и уточнения комбинаций дарообмена в сельских сообществах мирян и монашествующих.

Благодарности

Автор благодарна Алене Александровне Стороженко за консультации, касающиеся старообрядческих миграций в Туву, и возможность познакомиться с материалами ее полевых исследований на территории республики.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Афанасенков, В. О. (2020) Зерновое производство губерний Сибири (конец XIX — начало XX в.). К разработке относительных показателей урожайной статистики ЦСК МВД // Крестьяноведение. Т. 5. № 3. С. 6–46. DOI: <https://doi.org/10.22394/2500-1809-2020-5-3-6-46>

Бардина, П. Е. (2009) Быт и хозяйство русских сибиряков Томского края. Северск : Контекст. 431 с.

Воронцова, Е. В., Сундукова, Д. А. (2020) Старообрядческий скит в советской деревне: (не)заметное присутствие // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. № 88. С. 83–102. DOI: <https://doi.org/10.15382/sturI202088.83-102>

Дневник археографической группы Н. Н. Покровского (2016) // Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии : в 3-х т. / отв. ред. Н. Н. Покровский. М. : Издательский Дом ЯСК. Кн. 2 (Т. 3). 296 с. С. 153–192.



Журавель, О. Д. (2012) Литературное творчество старообрядцев XVIII — начала XXI в.: темы, проблемы, поэтика. Новосибирск : Изд-во СО РАН. 442 с.

Зиновьев, В. П. (2018) Цены на продукты потребления в Томске в 1862–1917 гг. // Вестник Томского государственного университета. № 429. С. 125–131. DOI: <https://doi.org/10.17223/15617793/429/15>

Зольникова, Н. Д. (2016) Дневник тувинской археографической группы 1967 г. как источник по истории староверия // Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии : в 3-х т. / отв. ред. Н. Н. Покровский. М. : Издательский Дом ЯСК. Кн. 2 (Т. 3). 296 с. С. 270–277.

Каленова, Г. М. (2003) Репрессии против старообрядцев-странников на территории Томской области в 1933–1941 гг. (по материалам архивных дел ФСБ Томской области) // Проблемы истории, историографии и источниковедения России XIII–XX вв. / под ред. А.Н. Жеравиной. Томск : Изд-во Томского ун-та. 302 с. С. 293–295.

Коцонис, Я. (2006) Как крестьян делали отсталыми: Сельскохозяйственные кооперативы и аграрный вопрос в России 1861–1914. М. : Новое литературное обозрение. 320 с.

Красиков, В. И. (2012) Дело о Софии: фокусная дискуссия в русском эмигрантском религиозно-философском сообществе 20–30-х гг. XX в. // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. № 2 (18). С. 128–139.

Лёвенхаупт Цзин, А. (2017) Гриб на краю света. О возможности жизни на руинах капитализма. М. : Ad Marginem. 376 с.

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

Мальцев, А. И. (1998) «Книга Пасхальная» — берестяной старообрядческий дневник за 1956–1975 гг. // История русской духовной культуры в рукописном наследии XVI–XX вв. / отв. ред. Е. К. Ромодановская. Новосибирск: Наука. СО РАН. 316 с. С. 263–272.

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

Мосс, М. (2011) Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М. : КДУ. 416 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. 466 с.

Приль, Л. Н. (1996) Аспекты старообрядческого дневника: «Божий мир» и «апостольская община» // Труды Томского государственного объединенного историко-архитектурного музея / отв. ред. Н. М. Дмитриенко. Томск : Изд-во Томского ун-та. Т. 9. 284 с. С. 150–164.

Пулькин, М. В. (2020) Старообрядцы-странники во второй половине XIX — начале XX в. (на основе отчетов каргопольских миссионеров) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Т. 38. № 3. С. 207–222. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-3-207-222>

Путилов, Н. (1885) Усинский край // Енисейские епархиальные ведомости. № 1. 1 янв. С. 8–9.

Расков, Д. Е. (2016) Религиозный фактор в экономике: к вопросу об интерпретации Вебера // Идеи и идеалы. № 2(28). Т. 1. С. 70–80. DOI: <https://doi.org/10.17212/2075-0862-2016-2.1-70-80>

Рышков, В. М., Ильиных В. А. (2013) Десятилетие потрясений: сельское хозяйство Сибири в 1914–1924 гг. Новосибирск : Ин-т истории СО РАН. 243 с.

Скорин-Чайков, Н. В. (2012) Медвежья шкура и макароны: о социальной жизни вещей в сибирском совхозе и перформативности различий дара и товара // Экономическая социология. Т. 13. № 2. С. 59–81.

Старухин, Н. А. (2015) Сибирские общества белокрыницких староверов во второй половине XIX — начале XX в. Новосибирск : Ин-т истории СО РАН. 206 с.

Стороженко, А. А. (2019) Старообрядческие монастыри «енисейского меридиана» в XX веке: истоки, традиции, современное состояние // Новые исследования Тувы. № 1. С. 4–15. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.1>

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

Татаринцева, М. П. (2017) Особенности земледелия русских переселенцев в Туву в начале XX века // Новые исследования Тувы. № 1. С. 151–161. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2017.1.10>

Татаринцева, М. П., Моллеров, Н. М. (2016) Русские в Туве (конец XIX — первая половина XX в.): История. Этнография. Культура. Новосибирск : Наука. 294 с.

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

Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии (2016) : в 3-х т. / отв. ред. Н. Н. Покровский. М. : Издательский Дом ЯСК. Кн. 2 (Т. 3). 296 с.



Черная, Л. А. (1991) «Честь»: представления о чести и бесчестии в русской литературе XI–XVII вв. // Древнерусская литература: Изображение общества / отв. ред. А. С. Демин. М. : Наука. 244 с. С. 56–84.

Шанин, Т. (2019) Неудобный класс: политическая социология крестьянства в развивающемся обществе России, 1910–1925. М. : Издательский дом «Дело» РАНХиГС. 408 с.

Дата поступления: 12.04.2021 г.

REFERENCES

Afanasenkov, V. O. (2020) Zernovoe proizvodstvo gubernii Sibiri (konets XIX — nachalo XX v.). K razrabotke otnositel'nykh pokazatelei urozhainoi statistiki TsSK MVD [Grain production in the provinces of Siberia in the late 19th — early 20th centuries: On the relative indicators of yield statistics developed by the Central Statistical Committee of the Ministry of Internal Affairs]. *Krestianovedenie (Russian Peasant Studies)*, vol. 5, no. 3, pp. 6–46. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.22394/2500-1809-2020-5-3-6-46>

Bardina, P. E. (2009) *Byt i khoziaistvo russkikh sibiriaikov Tomskogo kraia [Life and household economy of Russian Siberians of the Tomsk Region]*. Seversk, Kontekst. 431 p. (In Russ.).

Vorontsova, E. V. and Sundukova, D. A. (2020) Staroobriadcheskii skit v sovetskoj derevne: (ne)zametnoe prisutstvie [An Old Believers' skete in a Soviet village: a(n) (in)visible presence]. *St. Tikhon's University Review, Series I. Theology. Philosophy. Religious Studies*, no. 88, pp. 83–102. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.15382/stur1202088.83-102>

Dnevnik arheograficheskoi gruppy N. N. Pokrovskogo [A field journal of N. N. Pokrovsky's archeographic group of] (2016). In: *Uralo-Sibirskii paterik: teksty i kommentarii [The Ural-Siberian Patericon: texts and commentary]* : in 3 vols. / ed. by N. N. Pokrovskii. Moscow, Iazyki slavianskoi kul'tury. Book 2 (Vol. 3). 296 p. Pp. 153–192. (In Russ.).

Zhuravel', O. D. (2012) *Literaturnoe tvorchestvo staroobriadtsev XVIII — nachala XXI v.: temy, problemy, poetika [Literary work of the Old Believers from the 18th to the beginning of the 21st century: themes, problems, poetics]*. Novosibirsk, SO RAN Publ. 442 p. (In Russ.).

Zinov'ev, V. P. (2018) Tseny na produkty potrebleniia v Tomске v 1862–1917 gg. [Consumer prices in Tomsk, 1862–1917]. *Vestnik Tomskogo Gosudarstvennogo Universiteta*, no. 429, pp. 125–131. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.17223/15617793/429/15>

Zol'nikova, N. D. (2016) Dnevnik tuvinskoj arheograficheskoi gruppy 1967 g. kak istochnik po istorii staroveriia [The 1967 field journal of the Tuva archeographic group of 1967 as a source on the history of the Old Belief]. In: *Uralo-Sibirskii paterik: teksty i kommentarii [Ural-Siberian Patericon: texts and commentary]* : in 3 vols. / ed. by N. N. Pokrovskii. Moscow, Iazyki slavianskoi kul'tury. Book 2 (Vol. 3). 296 p. Pp. 270–277. (In Russ.).

Kalenova, G. M. (2003) Repressii protiv staroobriadtsev-strannikov na territorii Tomskoi oblasti v 1933–1941 gg. (po materialam arkhivnykh del FSB Tomskoi oblasti) [Repressions against the wandering Old Believers on the territory of Tomsk oblast, 1933–1941 (from the archive files of the FSB of Tomsk oblast)]. In: *Problemy istorii, istoriografii i istochnikovedeniia Rossii XIII–XX vv. [Problems of history, historiography and source studies of Russia, 13th to 20th century]* / ed. by A. N. Zheravina. Tomsk, Publishing house of the Tomsk University. 302 p. Pp. 293–295. (In Russ.).

Kotsonis, Ya. (2006) *Kak krest'ian delali otstalymi: Sel'skokhoziaistvennye kooperativy i agrarnyi vopros v Rossii 1861–1914 [How the peasants were made backward: Agricultural cooperatives and the agrarian question in Russia 1861–1914]*. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie. 320 p. (In Russ.).

Krasikov, V. I. (2012) Delo o Sofii: fokusnaia diskussiiia v russkom emigrantskom religiozno-filosofskom soobshchestve 20–30-kh gg. XX v. [The case of the Sofia: a focused discussion within the Russian émigré religious and philosophical community in the 1920s and 1930s]. *Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*, no. 2 (18), pp. 128–139. (In Russ.).

Lowenhaupt Tsing, A. (2017) *Grib na kraiu sveta. O vozmozhnosti zhizni na ruinakh kapitalizma [The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins]*. Moscow, Ad Marginem. 376 p. (In Russ.).

Liubimova, G. V. (2017) Modernizatsiia zemledel'cheskogo truda v kul'ture sibirskikh staroobriadtsev [Modernizing agricultural labour in the culture of Siberian Old Believers]. *Ural Historical Journal*, no. 2 (55), pp. 122–130. (In Russ.).

Mal'tsev, A. I. (1998) «Kniga Paskhal'naia» — berestianoi staroobriadcheskii dnevnik za 1956–1975 gg. [“The Easter Book”: a birch-bark Old Believer diary for 1956–1975]. In: *Istoriia russkoi dukhovnoi kul'tury v rukopisnom nasledii XVI–XX vv. [History of Russian spiritual culture in the manuscript heritage of the 16th–20th centuries]* / ed. by E.K. Romodanovskaia. Novosibirsk, Nauka. SO RAN. 316 p. Pp. 263–272. (In Russ.).

Maslov, P. P. (2007) Konets Uriankhaia. Putevye ocherki [The End Of Uriankhai. Travel essays]. In: *Uriankhai. Tyva depter [Uriankhai: A Tuvan Notebook]*: in 7 vols. / comp. by S. K. Shoigu. Moscow, Slovo. Vol. 5. Uriankhaiskii kraj: ot Uriankhaia k Tannu-Tuve (konets XIX — pervaiia polovina XX v.) [Uriankhai Territory: from Uriankhai to Tannu-Tuva (late XIX — first half of XX century)]. 735 p. Pp. 618–729. (In Russ.).

Mauss, M. (2011) *Obshchestva. Obmen. Lichnost'. Trudy po sotsial'noi antropologii [Societies. Exchange. Personality. Works on social anthropology]*. Moscow, KDU. 416 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 [Old believers of the Chasovennoye accord in the East of Russia in the 18th – 20th centuries: Problems of creativity and public consciousness]*. Moscow, Pamiatniki istoricheskoi mysli. 471 p. (In Russ.).

Pril', L. N. (1996) *Aspekty staroobriadcheskogo dnevnika: «Bozhii mir» i «apostol'skaia obshchina» [Aspects of the Old Believers' Diary: "God's World" and "Apostolic Community"]*. In: *Trudy Tomskogo gosudarstvennogo ob"edinennogo istoriko-arkhitekturnogo muzeia [Proceedings of the Tomsk State United Historical and Architectural Museum]* / ed. by N. M. Dmitrienko. Tomsk, Publishing house of the Tomsk University. Vol. 9. 284 p. Pp. 150–164. (In Russ.).

Pul'kin, M. V. (2020) *Staroobriadtsy-stranniki vo vtoroi polovine XIX — nachale XX v. (na osnove otchetov kargopol'skikh missionerov) [Old Believers-Wanderers in the second half of the 19th and early 20th century (from reports by Kargopol missionaries)]*. *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 38, no. 3, pp. 207–222. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-3-207-222>

Putiov, N. (1885) *Usinskii kraj [Usinsk region]*. *Eniseiskie eparkhial'nye vedomosti*, no. 1, January 1, pp. 8–9. (In Russ.).

Raskov, D. E. (2016) *Religiozniy faktor v ekonomike: k voprosu ob interpretatsii Vebera [The religious factor in economy: towards an interpretation of Weber]*. *Ideas and Ideals*, no. 2(28), vol. 1, pp. 70–80. (In Russ.).

Rynkov, V. M. and Il'inykh V. A. (2013) *Desiatiletie potriasieni: sel'skoe khoziaistvo Sibiri v 1914–1924 gg. [A decade of upheavals: agriculture in Siberia in 1914–1924]*. Novosibirsk, In-t istorii SO RAN. 243 p. (In Russ.).

Ssorin-Chaikov, N. V. (2012) *Medvezh'ia shkura i makarony: o sotsial'noi zhizni veshchei v sibirskom sovkhoe i performativnosti razlichii dara i tovara [Bear skins and pasta: on Social life of things on a Siberian state collective farm, and on the performativity of distinction between a gift and a commodity]*. *Ekonomicheskaya Sotsiologiya*, vol. 13, no. 2, pp. 59–81. (In Russ.).

Starukhin, N. A. (2015) *Sibirskie obshchestva belokrinitskikh staroverov vo vtoroi polovine XIX — nachale XX v. [Siberian communities of Belokrinitsky Old Believers in the second half of the 19th and early 20th century]*. Novosibirsk, In-t istorii SO RAN. 206 p. (In Russ.).

Storozhenko, A. A. (2019) *Staroobriadcheskie monastyri «eniseiskogo meridiana» v XX veke: istoki, traditsii, sovremennoe sostoianie [Old Belief monasteries of the «Yenisei meridian» in the 20th century: origins, traditions and current state.]*. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 4–15. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.1>

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. (2017) *Osobennosti zemledeliia russkikh pereselentsev v Tuvu v nachale XX veka [Agricultural practices of Russian settlers in early 20th century Tuva]*. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 151–161. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2017.1.10>

Tatarintseva, M. P. and Mollerov, N. M. (2016) *Russkie v Tuve (konets XIX — pervaiia polovina XX v.) [Russians in Tuva in late 19th and the first half of 20th centuries]*. Novosibirsk, Nauka. 295 p. (In Russ.).

Uralo-Sibirskii paterik: teksty i kommentarii [Ural-Siberian Patericon: texts and commentary] (2014) : in 3 vols. / ed. by N. N. Pokrovskii. Moscow, Iazyki slavianskoi kul'tury. Book 2 (Vol. 3). 296 p. (In Russ.).

Chernaia, L. A. (1991) «Chest'»: predstavleniia o chesti i beschestii v russkoi literature XI–XVII vv. [“Honor”: concepts of honor and dishonor in Russian literature of the 11th – 17th centuries]. In: *Drevnerusskaia literatura: Izobrazhenie obshchestva [Old Russian literature: The image of society]* / ed. by A. S. Demin. Moscow, Nauka. 244 p. Pp. 56–84. (In Russ.).

Shanin, T. (2019) *Neudobnyi klass: politicheskaiia sotsiologiiia krest'ianstva v razvivaiushchemsia obshchestve Rossii, 1910–1925 [The inconvenient class: the political sociology of the peasantry in the developing society of Russia, 1910–1925]*. Moscow, Izdatel'skii dom «Delo» RANKhiGS. 408 p. (In Russ.).

Submission date: 12.04.2021.

Экзотизация как познание: усинские старообрядцы и оптики дореволюционных этнографических описаний религиозных сообществ

Данила С. Рыговский

Университет Тарту, Эстония



В статье анализируется тема конструирования идентичности и экзотизации старообрядцев, основавших поселения на реке Ус (территории Урянхайского края, ныне входит в Красноярский край, Россия), в этнографических работах четырёх авторов: И. А. Пуговкина, Н. А. Путилова, А. В. Адрианова и Ф. Я. Кона. Старообрядцы переселяются сюда в 1860-е гг. на приграничную территорию между Россией и Китаем, в места кочёвок тувинцев. Вместе с появлением общины начинает формироваться и понятие Усинского края.

Опираясь на концепцию внутренней колонизации, автор предлагает анализ идеологических элементов, скрытых в структуре этнографического описания профессиональных сообществ. Старообрядцы представляли большой интерес для этнографов. Однако авторы излагали свой опыт взаимодействия с ними предвзято, в том смысле, что их повествования не были свободны от идеологий и стереотипов, сложившихся в дореволюционной литературе.

Н. А. Путилов, православный миссионер и священник, с помощью своих обширных сочинений пытался показать епархиальному начальству трудности своей жизни среди «раскольников». Излагая факты, Путилов упирал на то, что давно живёт на Усу и хорошо знаком с историей и текущим положением старообрядческой общины. Однако ему приходилось оправдывать свои неудачи дурными нравами староверов. И. А. Пуговкин был представителем белокрыницкого согласия, и усинские старообрядцы его также интересовали как потенциальная паства. Его текст — это, скорее, указатель заблуждений, царивших в усинской общине без достойного духовного руководства. А. В. Адрианов и Ф. Я. Кон были профессиональными этнографами. Первый в своём коротком очерке солидарен с мнением И. А. Пуговкина и, в целом, опирается на его работу. При этом оба жёстко критикуют деятельность Путилова. Работа Кона по своему масштабу и структуре напоминает труд Путилова, однако Кон относится к сочинению последнего, скорее, как к одному из источников, причём не самому объективному. В целом исследование Кона следует рассматривать как попытку конструирования объекта этнографического описания Усинского края, что было связано с колонизацией Южной Сибири.

Ключевые слова: старообрядцы; внутренняя колонизация; этнографическое описание; экзотизация; Усинский край; Красноярский край; Тува; Урянхайский край; Н. А. Путилов; Иван Алексеевич Пуговкин; Александр Васильевич Адрианов; Феликс Яковлевич Кон

Исследование было поддержано грантом Исследовательского Совета Эстонии (PRG670).



Для цитирования:

Рыговский Д. С. Экзотизация как познание: усинские старообрядцы и оптики дореволюционных этнографических описаний религиозных сообществ // Новые исследования Тувы. 2021, № 3. С. 111-127. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.9>

Рыговский Данила Сергеевич — докторант кафедры эстонского и компаративного фольклора Университета Тарту. Адрес: 51003, Эстония, г. Тарту, ул. Юликооли, д. 16. Тел.: +3727375223. Эл. адрес: danielrygovsky@gmail.com. Научный руководитель: лектор, PhD Эрго-Харт Вястрик.

RYGOVSKIY, Danila Sergeevich, Doctoral student, Department of Estonian and Comparative Folklore, University of Tartu. Postal address: 51003, Estonia, Tartu, Ülikooli 16. Tel.: +3727375223. Email: danielrygovsky@gmail.com. Supervisor: lecturer, PhD Ergo-Hart Västriik.

ORCID ID: 0000-0003-0284-3127



Othering as Perception: Old Believers of Us and Perspectives of Pre-Revolutionary Ethnographic Descriptions of Religious Communities

Danila S. Rygovskii
University of Tartu, Estonia

This paper focuses on making of identity and othering of Old Believers, who founded settlements on the river Us (currently assigned to Krasnoyarsk krai), in ethnographical works by I. A. Pugovkin, N. A. Putilov, A. V. Adrianov, and F. Ya. Kon. Old Believers resettled behind the Sayan Mountains in 1860s at the Russia-China border, in the area of Tuvan seasonal migrations. The emergence of a community there brought about a notion of the Usinskii krai.

Drawing on the conception of internal colonization I offer an analysis of ideological elements hidden in the structure of ethnographic descriptions of religious groups. Old Believers were at the center of attention of ethnographers. However, many authors presented their experience of interaction with Old Believers in a prejudiced way - in the sense that their narrative was not free from ideological bias and stereotypes typical for pre-revolutionary literature.

As an Orthodox missionary and priest, N. A. Putilov used his writings to prove difficulties of living among "the Schismatics" to his diocesan authorities. While stating his facts, Putilov claimed that he lived on the Us for a long time and was quite familiar with the history and current situation of the Old Believer community. However, he had to find excuses for his failures by the supposed bad morals of the Old Believers. I. A. Pugovkin belonged to the Belokrinskoe accord, and was thus also interested in the Old Believers of Us as potential flock. His text gives an impression of a recitation of misbeliefs which overwhelmed the community of Us without a proper spiritual guidance. A. V. Adrianov and F. Ya. Kon were professional ethnographers. In his short essay, the former expressed solidarity with Pugovkin's opinion and largely relied on his work in general while severely criticizing Putilov's actions. Kon's work resembles Putilov's in scope and structure, but Kon rather perceives the essay of the latter as one of the sources, and not the most reliable one. In general, Kon's study should be regarded as an attempt at making the Usinskii krai an object of ethnographic description, linked to the colonization of Southern Siberia.

Keywords: Old Believers; internal colonization; ethnographic description; othering; Usinskii krai; Krasnoyarsk krai; N. A. Putilov; Ivan Alekseevich Pugovkin; Aleksandr Vasilievich Adrianov; Feliks Yakovlevich Kon

Financing:

The study was supported by a grant from the Research Council of Estonia (PRG670).

For citation:

Rygovskii D. S. Ekzotizatsiia kak poznanie: usinskie staroobriadtsy i optiki dorevoliutsionnykh etnograficheskikh opisaniĭ religioznykh soobshchestv [Othering as Perception: Old Believers of Us and Perspectives of Pre-Revolutionary Ethnographic Descriptions of Religious Communities]. *New Research of Tuva*, 2021, no. 3, pp. 111-127. (In Russ). DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.9>

Введение

Парадокс интеллектуального интереса к старообрядчеству в Российской Империи заключается в том, что несмотря на обширную литературу, он не находит продолжения в общественных дисциплинах: своей «Протестантской этики» (Weber, 1997) на отечественной почве не появляется¹. Лишь в последнее десятилетие Д. Е. Расков, В. В. Керов и другие авторы начнут писать о мировоззренческих особенностях старообрядчества, которые позволили ему активно включиться в капиталистическую формацию и способствовать её развитию в России (Керов, 2010, 2016; Расков, 2012; Уэст, 2010).

Дореволюционную литературу о старообрядцах принято делить на два направления: так называемые, синодальную историографию и демократическую². В первом случае, авторами выступали представители официальной, Греко-Православной Церкви, такие как, например, митрополит Ростовский Димитрий с его знаменитым «Розыском о раскольнической Брынской вере» (1855)³. Несмотря на пре-

¹Однако православие находится место в научном творчестве М. Вебера, он активно интересовался русским мистицизмом, а в конце жизни даже хотел заняться исследованием русского сектанства (Эткинд, 1998: 22–23).

²См.: Гурьянова, 1988: 8.

³Ростовский Димитрий. Розыск о раскольнической брынской вере. М.: Типография Синода, 1855. 643 с.



тенциозность, этнографические записи занимали важное место в синодальной историографии. В частности, это относится к донесениям и очеркам православных миссионеров, которые на протяжении долгого времени контактировали со старообрядцами и в силу своих обязанностей были хорошо знакомы с богословскими основами вероучений и обрядностью последних.

Демократическое направление составляли светские общественно-политические деятели и профессиональные этнографы. Такие авторы видели в старообрядцах, прежде всего, живой пример сохранившихся, но в силу исторических причин оставшихся в тени, национальных демократических начал: так А. П. Шапов видел в «расколе» следы земства (Шапов, 1862). Этнография была призвана добавить конкретики к описаниям различных старообрядческих групп. Однако, как и в работах синодального направления, в этнографических исследованиях встречается довольно много оценочных суждений. Я проиллюстрирую это цитатой из статьи исследовательницы алтайского старообрядчества М. В. Швецово:

«Более образованные слои русского общества понимали необходимость церковной реформы, но огромная масса населения, остававшаяся невежественной и сохранившая в значительной степени языческие воззрения наряду с христианскими, воспринявшая в большинстве только одну внешнюю, обрядовую сторону христианства, именно этой стороне и придавала значение, тогда как дух новой религии был ей совершенно недоступен. Понятно, что исправление церковных книг, перемена “двуперстного сложения” на “трехперстное” и другие чисто внешние изменения казались ей переменной самой религии, изменой “истинной вере Христовой”, почему более энергичные и религиозные люди из ее среды выступили против этих “новшеств” с резким протестом и увлекли за собой толпу» (Шецова, 1899: 41).

Эта выдержка из работы Швецово отражает ту идеологию, на которой базировалась дореволюционная этнография религиозных групп: то, что говорили исследователям их собеседники, явно не совпадало с религиозным опытом первых. Они не могли в полной мере понять, что именно хотят сказать старообрядцы. Видя лишь противоречия и заблуждения в их словах, этнографы объясняли это с позиции власти¹ — невежеством верующей массы.

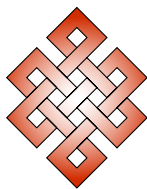
Тем не менее, исследовательская работа часто имела продолжение в художественном тексте, очевидным примером чего является диалог П. И. Мельникова-Печерского «В лесах» (1871–1874) и «На горах» (1875–1881)². Локальные традиции староверов давали авторам как этнографических заметок, так и литературных произведений (иногда это были одни и те же люди) идеи для ярких персонажей, материал для описаний обрядов и выведения лингвистических портретов. При этом в текстах разных жанров встречаются схожие описательные паттерны, которые говорят о размытости границ между ними и позволяют рассматривать их в единстве.

Способы экзотизации, а также язык, с помощью которого создаются подобные оптики, отражают типичные представления общества об описываемой группе и представляют собой форму её антропологического познания. Именно этим и вызван мой интерес к языкам описания, которые использовали дореволюционные авторы текстов различных жанров о старообрядцах. Я предлагаю рассмотреть как эмоциональный контакт, представления о здравом смысле, а также идеологические воззрения авторов создают определённые рамки восприятия старообрядческой традиции. Иными словами, то, как пишут о староверах, говорит не только о самих староверах, но об авторах и их исследовательской оптике.

Я рассматриваю, на первый взгляд, мало примечательный пример старообрядческой общины Усинского края. Её история непродолжительна: в 1860-х годах из Центральной России и Западной Сибири группа старообрядцев переселяется на южную сторону Саян, на пограничную территорию, мало подконтрольную российской администрации. Спустя 20 лет в прессе появляются первые сведения об усинской общине. Староверов представляют искателями Беловодья, которые последовали за харизматичным лидером. Сама территория также получает неофициальное название Усинского края.

¹ Здесь речь идёт о символической власти, которой обладают определённые группы в силу особого доступа к публичному дискурсу (см.: ван Дейк, 2013: 32 и далее). В данном случае, речь идёт об авторитете, которым, безусловно, обладали учёные-этнографы. Например, о безграмотности «раскольников» высказывались и синодальные авторы, но данный аргумент приобретает дополнительный вес в профессиональной этнографической работе.

² Большинство крупных произведений, героями которых становились старообрядцы, опираются на подобный этнографический «элемент»: к ним относятся, к примеру, романы В. Я. Шишкова «Ватага» (1923), А. Т. Черкасова «Хмель» (1963), В. Афанасьева «Серафима и Бодан» (2017).



В 1886 г. образуется Усинский пограничный округ — форпост русской колонизации Тувы (Татаринцева, Моллеров, 2016: 225). Рядом со старообрядцами появляется православная миссия. Часть первых поселенцев оказывается под влиянием белокриницкого согласия. Постепенно община принимает решение покинуть место. Последние публикации об усинских староверах выходят в печать в 1914 и 1915 годах. Но они опираются на материалы двадцати-сорокалетней давности. Вместе с уходом старообрядцев Усинский край теряет и свою «самобытность»: его больше не воспринимают как место с собственной идентичностью, да и административно он подчиняется соседним регионам.

Материалы исследования

В качестве источников я использую этнографические работы четырёх авторов: православного миссионера Н. А. Путилова (?–1902), минусинского купца, старообрядца белокриницкого согласия И. А. Пуговкина (1854–1931) и двух этнографов — А. В. Адрианова (1854–1920) и Ф. Я. Кона (1864–1941).

Первый оставил два обширных сочинения, в которых привёл физико-географические и экономические характеристики Усинского края, описание проживающего там коренного населения — тувинцев и русских поселений, большинство которых составляли староверы. О последних Н. А. Путилов рассказал достаточно подробно, выбрав центральной фигурой повествования личность их духовного лидера, Ивана Афанасьевича Липина, благодаря которому и состоялось переселение на Ус старообрядцев. Одно из сочинений под названием «Усинский край» опубликовано в нескольких номерах «Енисейских епархиальных ведомостей» за 1885 г. (Путилов, 1885abcdef). Второе — «Летопись Усинской миссии, находящейся на реке Усу, Енисейской губ., Минусинского округа, Шушенской волости, близ Китайской границы» (далее — «Летопись») — было издано посмертно¹ стараниями иркутского историка и издателя «Сибирского архива» А. И. Линькова, опубликовавшего его на страницах своего журнала (№№ 1, 2, 3–4, 5, 6, 7–8, 9, 10, 12 за 1914 г. и №№ 1, 6, 7–8–9 и 10 за 1915 г.). При этом «Летопись» по большей части состоит из миссионерских отчётов и писем² Путилова духовному начальству, в которых раз за разом приводит одну и ту же историю появления староверов на Усу и их текущей жизни. Поэтому несмотря на значительно больший объём, «Летопись» не даёт принципиально новых сведений по сравнению с «Усинским краем».

Очерк И. А. Пуговкина под названием «Усинские старообрядцы» вышел в № 210 за 1881 г. газеты «Русские ведомости», то есть, за 4 года до сочинения Путилова³. Сюжет и структура текста Путилова практически полностью совпадают с работой Пуговкина, за исключением некоторых деталей. Частично это объясняется тем, что оба автора опирались на одни и те же устные источники — рассказы местных жителей о переселении старообрядцев и первых годах их жизни на Усу. Однако вероятно и то, что Путилов был знаком с текстом Пуговкина.

Сочинение А. В. Адрианова «Раскольничьи общины в Сибири» об усинских староверах опубликовано в №№ 37 и 38 «Восточного обозрения» за 1882 г. (Адрианов, 1882ab). Небольшой по объёму текст⁴ в целом выстроен по той же схеме, что и очерки Пуговкина и Путилова. Центральным сюжетом своей работы Адрианов выбрал переселение староверов на Ус и первые годы жизни в Засаянье, а личность Ивана Афанасьевича — связующим звеном повествования. При этом рассказ Адрианова опирается на текст Пуговкина, а Путилова автор обвиняет в отрицательном влиянии на местное население (об этом см. ниже).

Работа Ф. Я. Кона «Усинский край» (Кон, 1914), в этом смысле выглядит более обстоятельной. Реконструируя историю старообрядческой общины на Усу, Кон часто цитирует своих собеседников. Кроме того, все устные сведения он подкрепляет выдержками из официальных, то есть, архивных источников. Вероятно поэтому в его изложении переселение староверов под предводительством И. А. Липина практически исчезает — местные архивы никаких данных на этот счёт, разумеется, не сохранили, а одной устной историей Кон довольствоваться не хотел.

¹ Миссионер умер в 1902 году.

² К сожалению, мне не известно, сохранились ли оригиналы путиловских отчётов и писем, поэтому я не могу утверждать, что автор приводит их без редактуры. Однако в контексте настоящего исследования это не играет принципиальной роли.

³ Пуговкин, И. А. (1881) Усинские старообрядцы (этнографический очерк) // Русские ведомости. № 210. С. 1–3.

⁴ А. В. Адрианов больше известен своими «Очерками Минусинского края» (Адрианов, 1904).



Таким образом, я рассматриваю этнографические описания разных уровней и направленности. Они основаны, прежде всего, на устных источниках — рассказах самих усинских староверов и их соседей. Однако каждый из авторов подходил к оценке достоверности сообщаемых ему сведений со своей позиции, которая была обусловлена социальным положением, идеологией (в данном случае, конфессиональной принадлежностью), представлениями об этнографическом нарративе. В одном случае автор (Путилов) намеренно показывал себя одним из активных участников событий повествования. В трёх остальных (Адрианов, Кон, Пуговкин) следует говорить о попытке с той или иной степенью успешности абстрагироваться от локального социума и «объективно» представить положение дел. Некоторые авторы (например, Кон) активно цитируют архивные документы — отчёты чиновников, донесения, статистические материалы.

Критика источников

Путилов всячески подчёркивал свою роль в деле борьбы с «расколом» и распространения официального православия в крае. Себя он описывал как защитника тувинцев, которых притесняли старообрядцы, и переселенцев-православных, которых сам же и пригласил на Ус. Себя он также выставлял жертвой постоянных нападков староверов. Однако едва ли реальное положение дел было настолько однозначным, как об этом сообщал Путилов. Даже современники миссионера обращали внимание на то, что тот занят поиском личной выгоды, играя на конфликтах между различными группами местного населения, и даже самостоятельно разжигая их (Адрианов, 1882b: 10; Кон, 1914: 38–40, 41–42).

Другой автор, Пуговкин, также не был случайным человеком на Усу. Будучи старовером, он видел себя адвокатом усинской общины, хотя большинство её составляли староверы-беспоповцы. При этом он явно был заинтересован в том, чтобы среди последних распространялась белокриницкая иерархия. Путилов пишет, что усинские белокриницкие «имеют сильную поддержку» в лице Пуговкина (Путилов, 1885f: 329), а приезжавшая на Ус делегация во главе с красноярским епископом Исаакием назвала его «дьячком»¹.

Предвзятость Путилова и Пуговкина заставляет усомниться в достоверности приводимых ими сведений. Тем не менее, нельзя сказать, что профессиональные этнографы были беспристрастны в своих оценках. Судя по тому, что Пуговкин высказывался в защиту Адрианова, их связывали доверительные отношения. Адрианов также высказывался довольно резко по отношению к Путилову, и в целом, ориентировался на созданный Пуговкиным нарратив. Факт посмертной публикации труда Путилова говорит о том, что и его материалам придавалось важное значение. Также Ф. Я. Кон приводит ряд выдержек из «Летописи» (Кон, 1914: 34, 36–37, 102–103).

На первый взгляд, работы Адрианова и Кона должны вызывать больше доверия, чем «любительские» Путилова и Пуговкина. Однако и к ним есть ряд вопросов. К примеру, Пуговкина можно считать своего рода миссионером от белокриницкой иерархии на Усу. В этом смысле он может считаться конкурентом Пуговкина. Адрианов, резко высказываясь в сторону Путилова, не только критиковал деятельность, но и выбирал сторону конфликта двух миссионеров. В этом отношении, Кон выглядит наиболее объективным из всех авторов. Однако здесь следует учитывать, что здесь и сама «объективность» является идеологически нагруженной. Выбирая в качестве объекта описания Усинский край, Кон следует политическим тенденциям, связанными с колонизацией Южной Сибири. То есть, такая культурно-географическая единица как Усинский край существует, прежде всего, в глазах смотрящего. Кроме того, до Кона тот же ход совершал Путилов, пусть и в иных целях. И хотя работа последнего цитируется, Кон использует только те сведения, которые посчитал достоверными.

Теоретические подходы исследования

В своём исследовании я прибегаю к понятию внутренней колонизации. А. М. Эткинд, благодаря которому данный термин стал популярным в современных российских исследованиях, рассматривает эту отечественной истории как страны, колонизирующей саму себя. В его определении внутренняя колонизация — это «процесс культурной экспансии, гегемонии, ассимиляции в пределах государственных границ, реальных или воображаемых» (Эткинд, 2013: 18). Данное понятие имеет и лите-

¹ Завохонец. Поездка на Ус преосвященного Исаакия // Сибирская газета. 1883, №16. С. 413–414.



ратурное измерение, когда ассимилируемые народные массы экзотизируются и изображаются определенным образом. В этом смысле внутренняя колонизация сближается с воображаемым сообществом Б. Андерсона (Anderson, 1991), с той лишь разницей, что речь идёт не об изобретении нации, а о воображении «экзотического» сообщества. Особенно это касается маргинализованных религиозных групп, к которым относятся старообрядцы.

В западной научной традиции антропология складывалась как дисциплина, прилагаемая к исследованиям народов заокеанских колоний. Население метрополий, при этом изучалось посредством социологии (Соколовский, 2012: 130–131). Однако в странах Центральной и Восточной Европы применяется иной подход. Здесь возникает этнология как вариант антропологии, в фокусе которой находится культура «своего» народа (Гупта, Фергюссон, 2013; Gerholm, 2003: 159; Jasiewicz, Slattery, 2003: 187–189). К этой же традиции принадлежит и российская школа. То есть, если антропология — это инструмент производства колониального знания, то этнология — инструмент внутренней колонизации.

Выделяет российскую школу её глубокая связь с литературным процессом. Это ярко проявляется на примере интереса интеллектуалов к старообрядцам. Этнографические описания общин хотя и появляются, но носят, скорее, эпизодический характер. Все крупные работы являются историческими или историко-этнографическими. Такие авторы как, например, Шапов, по большей части пытаются разобраться в психологических и социальных процессах, которые привели к тому, что старообрядчество оказалось столько популярно в народе (Шапов, 1862). Другие же, как я уже упомянул, вынесли весь свой опыт работы со староверами в художественный текст. Сам Эткинд отмечает целый пласт влияния на русскую литературу (Эткинд, 1998). Однако литература — это ещё и приём воображения народной массы.

Реальная дистанция, как культурная, так и географическая, между теми, кто пишет, и теми, о ком пишут, не обязательно должна быть очень большой. Экзотизация, как один из способов внутренней колонизации, оказывается настолько вписанной в оптику этнографического описания, что само действие описания оказывается экзотизацией. Не случайно в этой статье я обращаюсь к столь разным авторам. Кон и Адрианов, безусловно, принадлежат интеллектуальной элите, о которой пишет Эткинд. Купец и старовер Пуговкин, мещанин, а затем священник-миссионер Путилов к ней вряд ли относятся, а их имена сохранились, в основном, только в связи с локальной усинской историей. Однако оптики этнографического описания в их текстах во многом совпадают. Именно поэтому важно рассматривать их вместе, независимо от социального и академического статуса авторов. Важным представляется здесь изображение себя как чужого, характерное для русского романтизма (Эткинд, 2013: 90–91), а также неявная политизация раскола (там же: 308–311), когда старообрядцам приписывается либо прогосударственная (когда они выступают в роли колонистов — проводников интересов России), либо антигосударственная роли (т. к. раскол приводит к духовной распушенности).

Нужно также учитывать, что старообрядцы были вынуждены действовать в рамках религиозного поля, главным игроком которого выступала официальная православная церковь. Бурдье, когда рассуждает о формировании религиозного поля, говорит о способности религии к различению собственно религии и религиозной профанации (куда относятся все стоящие низко по социальной шкале современные верования), а также о вкладе религии в поддержание существующих властных структур (см.: Bourdieu, 1991: 12, 31–38). Это не могло не влиять на оптику этнографических исследований старообрядцев.

Для того, чтобы отделить религиозные зёрна от плевел, церковь должна разбираться в том, во что верят, и что практикуют профаны. В этом смысле описание ересей — это также этнография (см.: Berzon, 2016: 27–57). Классификация ересей занимает в такой религиозной этнографии важное место: она не только позволяла «описать» особенности сообщества, но и определить её место на шкале вреда. Таким образом классификация превращалась в инструмент осуществления власти. Не случайно среди старообрядческих групп власть особое внимание уделяла т. н. «особо вредным сектам», к которым причисляли, например, странников (Андерсон, 1908: 181–182). Все эти особенности сохраняются и в этнографических описаниях светских авторов.

«Отченька» Иван Афанасьевич: о роли личности в этнографических описаниях

До становления антропологии религии как самостоятельной дисциплины общим местом в описаниях религиозных групп, отличающихся от мейнстрима, было подчёркивание роли её основателя, «ересиарха». Такой приём должен был представить убеждения членов этой группы как ложные, а



саму веру как заблуждение, ведь будучи продуктом творчества лишь одного человека, она не могла соответствовать идее трансцендентального, вечного Бога. Этот же принцип прослеживается и в этнографических описаниях усинских старообрядцев: история их переселения и первых лет жизни за Саянами раскрывается через личность и характер их духовного лидера, Ивана Афанасьевича Липина. В том, как о нём пишут Путилов, Пуговкин и Адрианов, очень много карикатурного: с одной стороны, Липин — это бывший разбойник, преуспевший на лоне духовной деятельности, заставивший несколько сот человек беспрекословно себе подчиняться, а с другой, он ленив и жаден, что, в итоге, приводит его к краху. Очевидно, что все три автора очень предвзято излагают биографию лидера усинских староверов. Но значение деятельности Липина настолько важно для нарратива, что даже Кон, который попытался более «беспристрастно» оценить его, был вынужден как-то прокомментировать предоставленные предшественниками факты.

И. А. Липин приводит за собой первую группу поселенцев на Ус в начале 1860-х гг. (Путилов, 1885а: 8). Однако его биография начинается за 20 лет до этого события. Особенно важный момент — начало духовного лидерства Липина. Его считают беглым солдатом, который какое-то время занимался разбоем, и лишь впоследствии назвался старообрядцем¹ (Адрианов, 1882а: 12; Путилов, 1885а: 8–9). Например, такую точку зрения предлагает уже старовер Пуговкин, тем самым исключая Липина из числа «своих», «настоящих» старообрядцев:

«От одного из своих товарищей² научился он³ первым правилам старообрядчества — слагать пальцы для крестного знамения и класть “начал” и под видом монаха бежавшего якобы из иргизского старообрядческого монастыря во время его “раззорения начальством”, — так всегда выражаются старообрядцы — поселился в одном старообрядческом селении Николаевского уезда, Самарской губернии. С домохозяином своим он сразу поладил, от него усвоил все уставы старообрядчества — какое количество полагается поклонов или кафизм по псалтыри вместро церковной службы и т. п.»⁴.

Разные авторы подчёркивали, что учение Липина было довольно жестоким и включало убийство «еретиков» (т. е. православных), которое оправдывалось тем, что таким образом душа убитого очищается и попадает в рай. Воровство у православных также не считалось грехом (Путилов, 1885b: 73). По распоряжению Ивана Афанасьевича его приближённые убивали тех, кто осмеливался оспаривать его власть или авторитет (там же: 73–74). Другая его черта — это увлечение женщинами. Хотя Липин называл себя священноиноком, у него было две жены, а также он завёл для себя нечто вроде «права первой ночи»⁵. Вообще, обвинение в наставников в том, что они попали под женское влияние было частым мотивом во внутриобщинной полемике и даже могло приводить к расколам (Paert, 2003: 79, Rogers, 2009: 84). В этом контексте весьма характерно замечание Пуговкина о том, что Липин надел на себя именно женскую мантию, объявив себя священноиноком⁶.

Биография Липина в изложении разных авторов строится по одной и той же схеме, различаются лишь некоторые несущественные детали⁷. Тем не менее, очевидно, что каждая версия была написана с разными целями. Так, Пуговкин, скорее, стремился представить белокрыницкое согласие в лучшем свете, а Путилову требовалось показать, с какими трудностями и опасностями ему как миссионеру приходится сталкиваться⁸.

В отличие от остальных авторов, Ф. Я. Кон попытался каким-то образом объяснить эти черты усинского лидера. Во-первых, он постарался некоторые устные сведения подкрепить официальными документами. Например, это касается обвинений Липина в совершении убийств (Кон, 1914: 33–35). Во-вторых, Кон прибегает к эволюционистской логике, характерной для дореволюционной этнографии,

¹ Пуговкин И. А. Усинские старообрядцы (этнографический очерк) // Русские ведомости. 1881, № 210. С. 1.

² По разбойничьей «шайке».

³ Иван Афанасьевич Липин. Пуговкин и прочие авторы считают, что в это время его звали просто Фомой.

⁴ Пуговкин И. А. Усинские старообрядцы (этнографический очерк) // Русские ведомости. 1881, № 210. С. 1.

⁵ Там же. С. 2.

⁶ Там же.

⁷ Например, Путилов и Кон пишут, что Липина называли «батюшкой», поэтому и согласие его «батюшкино». Пуговкин и Адрианов отмечают, что к Липину обращались не иначе как «отченька». Скорее всего, в воспоминаниях усинцев фигурировало несколько вариантов обращения к Липину, что и зафиксировали разные авторы.

⁸ Тут ещё раз подчеркну, что статья Путилова появляется после того, как Пуговкин и Адрианов открыто написали о его отрицательной роли в жизни усинцев. Т. е. ему необходимо было восстановить свою репутацию.



объясняя поступки Ивана Афанасьевича и его последователей. В частности, Кон пишет, что убийства, которые совершались по его — то есть Липина — распоряжению следует рассматривать как «смертные приговоры патриарха и главы общины, не признанного законом, но вполне признаваемого и почтаемого членами общины» (там же: 34).

Эволюционизм Кона заключается в данном примере в отнесении поселений старообрядцев на Усу к определённому «общественному типу». Оказавшись в месте, которое слабо контролировалось государством, община начинает жить по «патриархальным законам», как называет это Кон¹. Такая характеристика представляет собой пример экзотизации сообщества. Несмотря на отсутствие качественной инфраструктуры или видимого присутствия власти, усинская община вряд ли за несколько лет стала жить только по собственным, внутренним законам. Впрочем, такое предположение не удивительно для интеллектуала. Например, по утверждению Эткинды, народники видели в социальной структуре русских сектантов «наследие первобытного социализма» (Эткинды, 2013: 322).

Конструирование культурного ландшафта

Параллельно с созданием определённого образа усинской общины, происходило и конструирование места, в котором она жила. Само понятие Усинского края появляется постепенно, когда интерес к этой территории возрастает. В очерке Пуговкина речь ещё идёт только о старообрядческой общине, тогда как территорию он называет «отдалённым уголком» Минусинского округа, около китайской границы². Миссионер Путилов называет свой очерк «Усинским краем», смещая акцент тем самым со старообрядческой общины на образ территории. Он делает это совершенно сознательно, поскольку тем самым повторяется структура сочинений профессиональных этнографов, которые всегда приводят физико-географические и экономические характеристики региона проживания описываемого сообщества³. Этот подход создаёт впечатление систематичности: так, Путилов формально говорит не только о старообрядцах, а ещё и о тувинцах, православных, рабочих приисков и т. д. Впрочем, о них он пишет в разы меньше и лишь в контексте взаимоотношений со староверами⁴. Таким путём именно старообрядческая община становится основным предметом репрезентации региона.

В этом смысле «Усинский край» Кона завершает процесс конструирования образа региона. В этом очерке подробно рассказывается о географии, инфраструктуре, истории, экономике и административном значении края. Описание старообрядческой общины представлено уже в контексте общего нарратива, хотя оно по-прежнему призвано сделать регион особенным. При этом в работах других этнографов акцент ставится на автохтонном населении — тувинцах. В качестве примера можно привести очерк В. А. Ошуркова, опубликованного в одном из томов «Сибирского сборника» (Ошурков, 1893). Своё сочинение Ошурков называет поэтично «Из странствований по земле Урянхов». Автор создал его на основе материалов разведывательной экспедиции территорий на границе с Китаем. Как и Кон, Ошурков использует термин «Усинский край», однако о русском населении пишет мало (там же: 73).

Вслед за Путиловым, Кон отмечает, что первые переселенцы-староверы отправились на Ус в поисках Беловодья (Кон, 1914: 29). Легенда о Беловодье была весьма популярна среди «образованной публики» Российской Империи, поэтому факт того, что усинцы активно занимались его поисками⁵ был призван придать «изюминки» этнографическому сочинению: читателю сразу становилось ясно, что речь идёт не про «обычных раскольников». В этом смысле Усинский край некоторое время составлял

¹ При этом он следует языку цитируемых официальных документов: «[О]бразовалось коренное Усинское население, отрезанное от православного населения Минусинского округа всею толщею Саянского хребта, зажившее своей раскольничьей патриархальной жизнью. Ив. Аф. остался главным руководителем и настоятелем всего населения, разыгрывая роль патриарха и чиня суд и расправу», — приводит Кон характеристику усинских староверов из архива Усинского пограничного управления (Кон, 1914: 33).

² Пуговкин И. А. Усинские старообрядцы (этнографический очерк) // Русские ведомости. 1881, № 210. С. 1.

³ Впрочем, эта часть сочинения Путилова вышла довольно короткой — всего 3 страницы (Путилов, 1885d).

⁴ В «Летописи» Путилов также неоднократно сообщает о попытках вести миссионерскую деятельность среди тувинцев и учить тувинский язык, однако они не были успешными, поскольку даже в собственных отчётах он не мог написать, что кто-то действительно бы принял крещение.

⁵ Путилов сообщает о трёх попытках староверов отыскать Беловодье уже после основания усинских поселений. Поисковые партии уходили в Туву, Бийский округ и Монголию, но успеха не добились (Путилов, 1885c: 164–165).



конкуренцию своему более знаменитому «собрату» на Алтае — Бухтарминскому краю, который более прочно ассоциируется с названной легендарной страной. В результате создавался романтический образ региона и старообрядцев, тщетно ищущих осколки старой, благочестивой жизни:

«Попавши в Бухтарминский край, вы невольно переноситесь в седую старину Руси Московской, когда русские славяне в основу жизни своей полагали религиозное начало, когда религия была смыслом и целью жизни. <...> В поисках потаённых мест для насаждения религиозного благочестия, русские раскольники в виде калик перехожих, горбунчиков и звероловов появились в предгорьях Алтая <...> [С]реди крепостных шахтёров уже ходила легенда о каком-то таинственном “Беловодье”, которые существует будто бы, где-то по близости тотчас за “Камнем”¹, и которое нашли русские пустынножители — староверы» (Гребенщиков, 1914: 5–7).

Помимо романтизации культурного ландшафта, легенда о Беловодье давала повод связывать усинских староверов с согласием бегунов. Такая точка зрения сохранялась долгое время среди исследователей. Например, К. В. Чистов отмечал, что «распространение легенды о Беловодье было связано со специфической конспиративной деятельностью чрезвычайно своеобразной крестьянской анархистской религиозно-общественной организации – сектой “бегунов” или “странников”» (Чистов, 2003: 280).

Ниже я оспариваю факт принадлежности усинцев данному согласию. Но для дореволюционных авторов он был очевиден, и это только усиливало романтический ореол вокруг жителей Усинского края: бегуны привлекали интеллектуалов своей таинственностью².

Конфессиональная идентичность

В этнографии старообрядческих сообществ важное место занимает определение их конфессиональной принадлежности. В Сибири, особенно среди переселенческих групп, к которым принадлежали усинцы, идентификация зачастую осложнена тем, что локальные особенности не позволяют однозначно отнести общину к тому или иному известному течению. Сами старообрядцы также могут затрудняться с самоопределением, поскольку в ходу распространены либо очень специфические термины (усинцы, скорее, относятся к этой категории), либо, напротив, слишком общие (например, «христиане» — типичное самоназвание современных часовенных старообрядцев Сибири).

Можно выделить два основных подхода к решению этой проблемы. Один из них опирается на методологию археографических исследований, когда локальную группу относят к какому-либо известному согласию старообрядцев. Как правило, это достаточно крупные течения, создававшие свою полемическую литературу, в которой разрабатывались правила жизни и исполнения обрядов, характерные именно для них. Либо это мелкие сообщества, известные по историческим документам. Основной его недостаток заключается в том, что соотнести этнографические данные с письменными правилами не всегда представляется возможным. В ранних этнографических записях зачастую отсутствуют необходимые для такого соотнесения детали, да и сами этнографы не всегда могли однозначно определить конфессиональную принадлежность группы (Рыговский, 2019с). Локальные особенности самоидентификации и религиозных практик также не всегда находят подтверждение в полемической литературе старообрядцев³.

Другой подход заключается в «вернакуляризации» согласия. В таком случае локальная группа признаётся отдельным согласием даже в отсутствие собственной литературы или лидеров, которые бы это провозглашали. Так, уймонских часовенных (Алтай) выделяют в согласие «оймонов» (Королёва, 2012: 319), а горно-алтайских определяют как «стариковских», противопоставляя их прочим часовенным (Шитова, 2012). При этом недостаток сведений о связях локальной группы со старообрядцами других регионов не позволяет соотнести её с каким-либо крупным сообществом. Кроме того, это осложняется постоянными спорами, которые происходят между различными территориальными сообществами одного согласия. Последнее довольно типично для часовенных, чьи религиозные практики и понятия могут различаться от общины к общине из-за отсутствия централизованного управления. В результате внутри согласия велась постоянная полемика по разным вопросам, но к новым разделениям она не приводила (Зольникова, 2016: 159–160; 2018: 155; Рыговский, 2019а: 64–66). Аналогичные процессы

¹ Местное название Алтайский гор.

² См.: Эткинд, 2013: 316.

³ Например, филипповцы Кемеровской области (Казанцева, 2014: 24–32).



проходили и в других сообществах, например, у поморцев Верхокамья, которые, впрочем, разделились на максимовских и дёминских (Rogers, 2009: 71–103).

Оба подхода выявляются в этнографических описаниях усинских староверов. Н. А. Путилов и Ф. Я. Кон полагали, что они принадлежат странническому согласию (Кон, 1914: 101–104; Путилов, 1885а: 9). В изложении Пуговкина и Адрианова существует лишь учение Ивана Афанасьевича Липина и его последователи. Адрианов вскользь упоминает, что проповедь усинцев привлекла в их ряды местную «стариковщину»¹, однако он не уточняет, что первые сами к ней относились. При этом Путилов и Кон сообщают, что после смерти Ивана Афанасьевича его паства распадается на два согласия — «батюшкино» и «фёдорово». Первые продолжают придерживаться учения своего лидера, вторые от него отказываются (и называются по имени нового вожака) (Кон, 1914: 35–38; Путилов, 1885f: 328). То есть, усинские староверы уже перестают быть просто странниками, происходит «вернакуляризация» их конфессиональной идентичности. Пуговкину же о подобном расколе ничего не известно. Он отмечает, что после проповеди минусинских «австрийцев»² большинство усинцев присоединяется к поповцам, и лишь малая часть следует установкам преемника Липина, по имени которого Пуговкин называет их «лазаревщиной»³. Адрианов же указывает, что после Ивана Липина появляются «чашники» и «австрийцы» (Адрианов, 1882b: 10).

Далее я разберу аргументы Путилова и Кона о причислении усинских староверов к странникам. Кон находит совпадения с основами учения странников: побег от мира, новое крещение с переменной имени, уничтожение паспортов. Тот факт, что по прибытии на Ус переселенцы взяли новые имена, Кон считает свидетельством принятия повторного крещения. Этнограф также полагает, что «странники считали себя иноками и почитали добродетелью покровительство всем бездомным» (Кон, 1914: 104). Все авторы действительно сообщают о том, что усинские староверы изменяли свои имена. Путилов пишет, что это произошло непосредственно на Усу (Путилов, 1885а: 11), а Пуговкин — что ещё в Тобольской губернии⁴. Однако почему это свидетельствует о факте крещения, а не о попытке скрыться от возможного преследования властей ни Кон, ни Путилов не поясняют.

От всех прочих согласий странников отличает специфическая структура сообщества. Оно делится на две половины — собственно странников, которые и должны совершать крещение перед уходом в мир, и странноприимцев. Последние должны содержать странников у себя в домах, однако они не являются полноценными членами согласия, поскольку над ними ещё не совершено крещение и странникам запрещено питаться с ними за одним столом. А. И. Мальцев пишет, что такое разделение было серьёзным вызовом для согласия, поскольку от странноприимцев зависело обеспечение странников, но они считались живущими «в миру» (Мальцев, 1996: 184–224). Несмотря на это противоречие, практика крещения во взрослом состоянии перед уходом из мира сохранялась в локальных сообществах. Над младенцами совершалось лишь оглашение (Боровик, 2003: 268). Поэтому по её наличию можно было бы судить о конфессиональной принадлежности усинцев.

Путилов, как и вслед за ним Кон, сообщают о существовавшем разделении на странников и странноприимцев. Тем не менее, создаётся впечатление, что под этими терминами они имели в виду нечто иное. Путилов пишет, что на Усу «два родных брата или отец с сыном носили разные фамилии, от того, что один был монастырский, а другой носил настоящую фамилию» (Путилов, 1885а: 12). Можно было бы подумать, что первый — это странник, а второй, с настоящей фамилией, странноприимец. Однако Путилов тут же продолжает, что они оба «были, так называемые, странноприимцы; настоящие же странники жили особняком в горах, в отдельных избушках. Странноприимцы доставляли им всё, что нужно для жизни» (там же). Далее Путилов замечает, что к «монастырским» относятся, прежде всего, пришедшие с Иваном Афанасьевичем Липиным староверы (47 семей)⁵. Вероятно такое прозвище

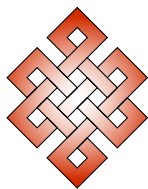
¹ Так в Сибири было принято называть часовенное согласие.

² Староверов белокриницкого согласия, которое оформляется в 1846 г. после присоединения к староверам епископа Амвросия и образования первой полноценной старообрядческой иерархии. Имя «австрийцев» согласие получило по той причине, что переход Амвросия в старообрядчество осуществился на тогдашней территории Австро-Венгерской империи в селе Белая Криница (альтернативное название согласия — «белокриницкие», «белокриницкая иерархия»). В настоящее время данное село принадлежит Украине.

³ Кон пишет лишь о 3-х семействах белокриницких на Усу, против 100 семей беспоповцев (Кон, 1914: 38). Не стоит забывать, что, будучи представителем белокриницких, Пуговкин сам был причастен к их присоединению.

⁴ Пуговкин И. А. Усинские старообрядцы (этнографический очерк) // Русские ведомости. 1881, № 210. С. 1.

⁵ Судя по предыдущему замечанию, к «монастырским» относились не все они, а те, кто переименовался.



связано с тем, что для иркутского начальства первые переселенцы представились бежавшими жителями Иргизских монастырей, о чём я уже писал выше. Позднее на Ус переселяются 64 семейства из Западной Сибири и 25 из Минусинского округа (Путилов, 1885e: 289). То есть, перемена фамилии и крещение, если оно вообще имело место, не означали уход от мира, как это принято у странников. Последними Путилов называет отшельников. Это больше напоминает привычную для енисейских часовенных картину, когда возле деревни поселяются монахи или строится монастырь, который мирские старообрядцы и обеспечивают (Татаринцева, Моллеров, 2016: 200; Татаринцева, Стороженко, 2015: 112).

Ещё одно серьёзное возражение против отнесения усинских староверов к странникам является наличие таинства причастия, сообщаемый самим же Путиловым. Беспоповские согласия не имели причастия, за исключением часовенных, которые либо используют т. н. «богоявленскую воду» (Зольникова, 2001; Рыговский, 2019b; Черных, 2007), либо «запасное причастие», судя по всему, бывшее в ходу на Усу:

«Беспоповцы «батюшкина согласия» причащаются запасными дарами, которые имеют такое происхождение. В первые времена появления раскола какой-то старец Авраамий вынес, будто бы, из Соловецкого монастыря Святые Дары. Но так как этих Даров не достаточно было бы для всех ревнителей древлего благочестия, то завели тесто, вложили в него Св. Дары и приготовили хлебы. От этих хлебов оставлялась некоторая часть для нового затвора и т. д. Часть таких даров принесена была и на Ус» (Путилов, 1885f: 329);

«Причастие усинским старообрядцам в достаточном количестве наготовлено ещё их бывшим «отченькой», Иваном Афанасьевым. Тот приготовлял его таким образом: в кислое пшеничное тесто примешивал несколько крошек сухарных, которые он называл «запасным агнцем», доставшимся ему, якобы, от благочестивых иргизских старообрядческих священников; из этого теста пек большие круглые хлебы, без всякого тиснения; искрошив их, затем, на-мелко — раздавал крошки своим наставникам для причащения верных. Причастие это называлось также «запасным агнцем»¹.

Причастие осталось у часовенных как следствие их беглопоповского прошлого. Признавая возможность принимать священников от православной церкви, часовенные считали «видимое причастие» необходимым для спасения таинством. Поэтому не случайно Пуговкин пишет, что усинцы пользовались «запасным агнцем», полученным от священников на Иргизе. В то же время Путилов отмечает о том, что у части усинцев такой практики не было, и они спасались «через «веру всеусердну и делание огнеопально»» (Путилов, 1885f: 329), что уже характерно для большинства беспоповских согласий. Такого убеждения Путилов приписывает «фёдорову» согласию, которое появилось после смерти Липина в 1876 году. Миссионер полагал, что оно образовалось в результате протеста части усинцев против безграничного деспотизма Ивана Афанасьевича (там же: 328–329). Эта ситуация напоминает существовавший во многих территориальных сообществах часовенных раскол, связанный с представлениями о природе Антихриста. Одни считали, что Антихрист должен явиться в «чувственном виде», т. е. будет конкретным человеком. Другие же, что он уже воцарился в виде духа, и поэтому таинство евхаристии более невозможно. Такое разделение известно сейчас в Горной Шории (Литвина, 2016; Рыговский, 2019a: 67–71), а в прошлом существовало в Туве (Зольникова, 2016) и в целом охватывало часовенное согласие (Покровский, Зольникова, 2002: 226–238).

При этом усинские часовенные освящали и «богоявленскую воду»:

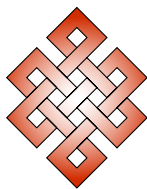
«На ногах моление совершалось им один раз в год², 5-го января³, на вечерне, во время водосвятия. Наполнялась водою кадка, увешанная цветными платками с четырёх сторон; прилеплялись к ней свечи, зажигающиеся при начале вечерни. По прочтении Евангелия, «отченька» трижды осенял воду крестом и пел стих: «Приидите на воду живу, священник кропит водою, освящает и просвещает». По исполнении этого стиха все присутствующие черпали и пили освящённую таким образом воду; воде этой приписывалось даже и целебное свойство»⁴.

¹ Пуговкин И. А. Усинские старообрядцы (этнографический очерк) // Русские ведомости. 1881, № 210. С. 3.

² Имеется в виду Липин, который по утверждению Пуговкина, лично вёл лишь одно богослужение в году, а все остальные проводил лёжа.

³ Богоявление или Крещение Господне по старому стилю отмечалось 6 января (по-новому — 19 января), а 5 января начиналась вечерняя служба, посвящённая этому празднику. В этот же вечер происходило и водосвятие.

⁴ Пуговкин И. А. Усинские старообрядцы (этнографический очерк) // Русские ведомости. 1881, № 210. С. 2.



Приводимые Пуговкиным сведения о том, как освещалась и употреблялась эта вода совпадают с современными практиками староверов часовенного согласия. Её использование в качестве причастия широко распространено среди часовенных Енисея (т. е. Тувы и Красноярского края) (Рыговский, 2019b: 24–25). Аналогичная практика характерна и для часовенных других регионов, например, Пермского Прикамья (Черных, 2007). Это лишний раз свидетельствует в пользу идентификации усинских староверов как часовенных.

К какому же согласию относились усинские староверы? Вполне вероятно, что Путилов неверно идентифицировал их как странников, поскольку те переселялись «на Беловодье». В XIX веке распространение легенды о Беловодье ошибочно приписывалась этому согласию, однако она, скорее, была связана именно с часовенными. Тем не менее, нельзя утверждать, что это были именно часовенные в силу того, что практики локальных общин могут отличаться от правил, предписанных полемиической литературой согласия. Ю. В. Боровик отмечает, что во второй половине XIX века наблюдается активный переход часовенных к странникам. Например, один из авторитетных начётчиков в Пермском уезде В. И. Рукавицин начинает сомневаться в некоторых постулатах часовенных и сближается со странниками (Боровик, 2003: 263). Вполне возможно, что духовный лидер усинцев сочетал элементы разных учений. Такие согласия «на стыке» известны в этнографической литературе. Например, на Алтае практически одновременно с появлением староверов на Усу появилось согласие «православных христиан», которые в обрядовом отношении напоминали часовенных, но придерживались некоторых убеждений поморцев. При этом «православные христиане» активно критиковали и тех и других (Чудновский, 1890: 60–74). Однако гораздо важнее то, что практики усинцев больше напоминали часовенных, что, вероятно, объясняет, куда впоследствии «исчезли» странники: они легко могли влиться в растущее сообщество часовенных, активно переселявшихся в это время в Туву и на Большой Енисей.

Тем не менее, этнографические описания не позволяют сделать однозначные выводы о конфессиональной принадлежности усинцев. Поскольку большинство авторов интересовалось «нравственной составляющей» обрядовой жизни усинских староверов, т. е. насколько она соответствует православной догматике, на противоречия в повествовании между предписываемым учением и реальными практиками они не обращали внимание.

Заключение

Анализ описаний усинской старообрядческой общины позволяет сделать некоторые выводы о том, как был устроен дореволюционный этнографический нарратив о религиозных сообществах. Прежде всего, он базируется на экзотизации конфессиональных особенностей описываемой группы. Представляя переселенцев на Ус представителями согласия странников, искавших легендарную страну Беловодье, авторы отсылают к паттернам, легко узнаваемым читателями конца XIX — начала XX века. С одной стороны, это выглядело как осколок старины, дошедшей до современников. Но по большей части, такие «верования» как бы намекали на то, что русская община без контроля и государственного управления легко поддаётся вредному влиянию.

Не случайно в такой этнографии на первый план выходят именно непривычные для большинства православных практики. Такие как, например, освящение воды без участия духовенства или перемена имён. Они лишний раз дискредитировали старообрядческое мировоззрение. При этом об их происхождении практически ничего не сообщается.

Весьма характерно, что помимо конструирования общины старообрядцев, происходит и конструирование региона, в котором они проживают. В некотором смысле, «выявление» региона, обозначение его границ и условий проживания и экономического потенциала даже важнее, чем этнографическое описание религиозной общины. В случае с Усинским краем это усиливается из-за изменение его стратегического положения на границе с Тувой. Старообрядцы в этом смысле становятся как бы первыми, вероятно, невольными проводниками государственных интересов. И в этом и заключается парадокс внутренней колонизации. Староверы — те, кого колонизируют. Для образованной публики они ещё большие чужаки, чем большинство народа, тем более что для последнего они создают постоянную угрозу распространения вредных идей. Однако они же оказываются и колонизаторами, поскольку с их помощью распространяются хозяйственные и экономические практики, характерные для остальной России. А вслед за староверами приходит и государство, с которым несмотря на сопротивление, они не могут полностью разорвать связи.



СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Адрианов, А. В. (1882a) Раскольничьи общины в Сибири // Восточное обозрение. № 37. С. 11–15.
- Адрианов, А. В. (1882b) Раскольничьи общины в Сибири // Восточное обозрение. № 38. С. 9–12.
- Адрианов, А. В. (1904) Очерки Минусинского края. Томск: Паровая типо-литография П. И. Макушина. 61 с.
- Андерсон, В. М. (1908) Старообрядчество и сектанство: исторический очерк русского религиозного разномыслия. СПб.: Типография Первой трудовой артели. 460 с.
- Боровик, Ю. В. (2003) «Камень преткновения» и «противогосударственный раскол» (о странниках Пермской губернии в начале XX в.) // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. 5. / отв. ред. И. В. Починская. Екатеринбург: Уральский университет. 344 с. С. 261–272.
- ван Дейк, Т. А. (2013) Дискурс и власть: Репрезентация доминирования в языке и коммуникации / пер. с англ. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ». 344 с.
- Гребенщиков, Г. Д. (1914) Алтайская Русь: историко-этнографический очерк // Алтайский альманах / ред. Г. Д. Гребенщиков. СПб.: Жизнь Алтая. 202 с. С. 1–37.
- Гупта, А., Фергюссон, Дж. (2013) Дисциплина и практика: «поле» как место, метод и локальность в антропологии // Этнографическое обозрение. № 6. С. 3–44.
- Гурьянова, Н. С. (1988) Крестьянский антимоноархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск: Наука. 182 с.
- Зольникова, Н. Д. (2016) Дневник археографической группы Н. Н. Покровского 1967 г. // Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии: в 3 т. / отв. ред. Н. Н. Покровский. М.: Издательский Дом ЯСК. Кн. 2 (Т. 3). 295 с. С. 153–193.
- Зольникова, Н. Д. (2018) Полевой дневник археографической группы Н. Н. Покровского (Тува, 6–7 августа 1967 г.) // Известия Иркутского государственного университета. Т. 23. С. 152–157.
- Зольникова, Н. Д. (2001) Скитские письма второй половины XX века (Нижний Енисей) // Общественное сознание и литература XVI–XX вв. / отв. ред. Н. Н. Покровский. Новосибирск: Изд-во СО РАН. 381 с. С. 292–325.
- Казанцева, Т. Г. (2014) «Монастырь Данилов, филипповский толк»: особенности догматики староверов юго-западных районов Кузбасса // Духовные стихи в рукописных сборниках старообрядцев филипповского согласия (по материалам Кемеровского территориального собрания ГПНТБ СО РАН) / ред. А. Ю. Бородин и др. Новосибирск: ГПНТБ СО РАН. 363 с. С. 9–62.
- Керов, В. В. (2010) Предпринимательство старообрядцев в России // Частное предпринимательство в дореволюционной России: этноконфессиональная структура и региональное развитие, XIX — начало XX в. / отв. ред.: Б. В. Ананьич и др. М.: РОССПЭН. 549 с. С. 31–111.
- Керов, В. В. (2016) «Се человек и дело его...»: Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства. М.: Экон-Информ. 590 с.
- Кон, Ф. Я. (1914) Усинский край / Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Императорского русского географического общества. Записки по географии. Т. 2. Вып. 1. Красноярск: Типография б. М. И. Абакова. 117 с.
- Королёва, Е. В. (2012) Этническая самоидентификация Оймонских старожилов по материалам автобиографических воспоминаний У. М. Аргоковой и С. И. Солонкиной // Актуальные проблемы исторических исследований: взгляд молодых ученых: сборник материалов II Всероссийской молодежной научной конференции / отв. ред. Р. Е. Романов. Новосибирск: Нонпарель. 336 с. С. 318–324.
- Литвина, Н. В. (2016) Религиозное соседство шорцев, челканцев и старообрядцев: стереотипы и взаимодействие // Сибирские исторические исследования. № 1. С. 59–73.
- Мальцев, А. И. (1996) Староверы-странники в XVIII — первой половине XIX в. Новосибирск: Сибирский хронограф. 266 с.
- Ошурков, В. А. (1893) Из странствований по земле Урянхов // Сибирский сборник. Вып. 2. С. 73–132.
- 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. (1885a) Усинский край // Енисейские епархиальные ведомости. № 1. С. 7–12.
- Путилов, Н. А. (1885b) Усинский край // Енисейские епархиальные ведомости. № 5. С. 72–76.
- Путилов, Н. А. (1885c) Усинский край // Енисейские епархиальные ведомости. № 9. С. 163–169.
- Путилов, Н. А. (1885d) Усинский край // Енисейские епархиальные ведомости. № 12. С. 217–219.
- Путилов, Н. А. (1885e) Усинский край // Енисейские епархиальные ведомости. № 16. С. 289–294.
- Путилов, Н. А. (1885f) Усинский край // Енисейские епархиальные ведомости. № 19–20. С. 328–332.
- Расков, Д. Е. (2012) Экономические институты старообрядчества. СПб.: СПбГУ. 343 с.



Рыговский, Д. С. (2019а) Енисейские и шорские старoverы: сложная структура «простого» сообщества // Новые исследования Тувы. № 1. С. 60–74. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.5>

Рыговский, Д. С. (2019b) Влияние религиозных практик на социальную структуру енисейских старoverов // Антропологический форум. № 41. С. 11–35. DOI: <https://doi.org/10.31250/1815-8870-2019-15-41-11-35>

Рыговский, Д. С. (2019с) Механизмы различения в среде сибирских старoverов // Язык, книга и традиционная культура позднего Русского средневековья в науке, музейной и библиотечной работе: труды IV Международной научной конференции / сост. Ю. С. Белянкин, Е. В. Воронцова, Н. В. Литвина М. : Изд-во Московского университета. 780 с. С. 728–737.

Соколовский, С. В. (2012) Социология vs. антропология: запоздалые заметки на полях к дискуссии «физики vs. лирики» // Антропологический форум. №16. С. 130–139.

Татаринцева, М. П., Моллеров, Н. М. (2016) Русские в Туве (конец XIX — начало XX в.): История. Этнография. Культура. Новосибирск : Наука. 295 с.

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

Уэст, Дж. (2010) Макс Вебер в тени Антихриста: тезис Вебера и старoverы // Частное предпринимательство в дореволюционной России: этноконфессиональная структура и региональное развитие, XIX — начало XX в. / отв. ред.: Б. В. Ананьич и др. М. : РОССПЭН. 549 с. С. 14–30.

Швецова, М. В. (1899) «Поляки» Змеиногорского округа // Записки Западно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Кн. 26. Омск : б. и. 112 с. С. 1–92.

Шитова, Н. И. (2012) Особенности культуры «стариковских» (старообрядцев) г. Горно-Алтайска // История и современность Республики Алтай: Материалы республиканской научно-исторической конференции / отв. ред. А. Н. Гавриков. Горно-Алтайск: б. и. 137 с. С. 68–71.

Щапов, А. П. (1862) Земство и раскол. СПб. : Товарищество «Общественная польза». 161 с.

Черных, А. В. (2007) «Крещенская» и «Спасовская» святая вода у часовенных старообрядцев Пермского Прикамья // Уральский исторический вестник. № 3 (17). С. 84–87.

Чистов, К. В. (2003) Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб. : Дмитрий Буланин. 545 с.

Чудновский, С. Л. (1890) Раскольники на Алтае (выдержки из дневника) // Северный Вестник. № 9. С. 39–74.

Эткинд, А. М. (1998) Хлыст: секты, литература и революция. М. : Новое литературное обозрение. 685 с.

Эткинд, А. М. (2013) Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. М. : Новое литературное обозрение. 448 с.

Anderson, B. (1991) Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London : Verso. 224 p.

Berzon, T. S. (2016) Classifying Christians: Ethnography, heresiology, and the limits of knowledge in Late Antiquity. Oakland : University of California Press. 302 p.

Bourdieu, P. (1991) Genesis and Structure of the Religious Field // Comparative Social Research. Vol. 13. P. 1–44.

Gerholm, T. (2003) Sweden: Central Ethnology, Peripheral Anthropology // Fieldwork and footnotes Studies in the history of European anthropology / ed. by H. F. Vermeulen, A. A. Roldán. Routledge : London & New York. 261 p. P. 159–170.

Jasiewicz, Z., Slattery, D. (2003) Ethnography and Anthropology: The Case of Polish Ethnology // Fieldwork and footnotes Studies in the history of European anthropology / ed. by H. F. Vermeulen, A. A. Roldán. London & New York, Routledge. 261 p. P. 184–201.

Paert, I. (2003) Old Believers, Religious Dissent and Gender in Russia, 1760–1850. Manchester, UK ; New York, NY : Manchester University Press. 257 p.

Rogers, D. (2009) The Old Faith and the Russian Land: a Historical Ethnography of Ethics in the Urals. Ithaca ; London : Cornell univ. press. 338 p.

Weber, M. (1997) The protestant ethic and the spirit of capitalism. London; New York : Routledge. 292 p.

Дата поступления: 28.05.2021 г.

REFERENCES

Adrianov, A. V. (1882a) Raskol' nich' i obshchiny v Sibiri [Old Belief Communities in Siberia]. *Eastern Review*, no. 37, pp. 11–15. (In Russ.).

Adrianov, A. V. (1882b) Raskol' nich' i obshchiny v Sibiri [Old Belief Communities in Siberia]. *Eastern Review*, no. 38, pp. 9–12. (In Russ.).

Adrianov, A. V. (1904) *Ocherki Minusinskogo kraia [Essays on Minusinsk Krai]*. Tomsk, Parovaia Tipo-litografiia P. I. Ma-kushina. 61 p. (In Russ.).



Anderson, V. M. (1908) *Staroobriadchestvo i sektanstvo: istoricheskii ocherk russkogo religioznogo raznomysliia* [Old Belief and Sectarianism: A Historical Essay on Russian Religious Dissent]. St. Petersburg, Tipografiia Pervoi Trudovoi Arteli. 460 p. (In Russ.).

Borovik, Yu. V. (2003) «Kamen' pretykaniia» i «protivogosudarstvennyi raskol» (o strannikakh Permskoi gubernii v nachale XX v.) ["A stumbling block" and "A counter-state schism": On Wanderers (Stranniki) of Perm Governorate at the turn of the 20th century]. *Ural'skii sbornik. Istoriia. Kul'tura. Religiiia* [Uralic Miscellany. History. Culture. Religion], Iss. 5. Ed. by I. V. Pochinskaya. Ekaterinburg, Ural University. 344 p. Pp. 261–272. (In Russ.).

van Dijk, T. A. (2013). *Diskurs i vlast': Reprezentatsiia dominirovaniia v iazyke i kommunikatsii* [Discourse and Power. Contributions to Critical Discourse Studies]. Transl. from Engl. Moscow, Knizhnyi dom «LIBROKOM». 344 p.

Grebenshchikov, G. D. (1914). *Altaiskaia Rus': istoriko-etnograficheskii ocherk* [Altai Rus': a historical and ethnographical Essay]. In: *Altaiskii al'manakh* [The Altai Almanac] / ed. by G. D. Grebenshchikov. St. Petersburg, Zhizn' Altaia. 202 p.

Gupta, A. and Fergusson, J. (2013) *Distsiplina i praktika: «pole» kak mesto, metod i lokal'nost' v antropologii* [Discipline and Practice: The "Field" as Site, Method, and Location in Anthropology]. *Ethnographic Review*, no 6, pp. 3–44. (In Russ.).

Gur'ianova, N. S. (1988) *Krest'ianskii antimonarkhicheskii protest v staroobriadcheskoi eskhatologicheskoi literature perioda pozdnego feodalizma* [Peasant Antimonarchic Protest in Old Believer Eschatological Literature of Late Feudalism]. Novosibirsk, Nauka. 182 p. (In Russ.).

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

Zol'nikova, N. D. (2018) *Polevoi dnevnik arkhograficheskoi gruppy N. N. Pokrovskogo (Tuva, 6–7 avgusta 1967 g.)* [A field journal of N. N. Pokrovsky's Archaeographic Group: Tuva, 6-7 August 1967]. *Bulletin of Irkutsk State University*, vol. 23, pp. 152–157. (In Russ.).

Zol'nikova, N. D. (2001) *Skitskie pis'ma vtoroi poloviny XX veka (Nizhnii Enisei)* [Letters from sketes in the latter half of the 20th Century (Lower Yenisei)]. In: *Obshchestvennoe soznanie i literatura XVI–XX vv.* [Public Consciousness and Literature of 16th – 20th Centuries] / ed. by N. N. Pokrovsky. Novosibirsk, SO RAN. 381 p. Pp. 292–325. (In Russ.).

Kazantseva, T. G. (2014) «Monastyr' Danilov, filippovskii tolk»: osobennosti dogmatiki staroverov iugo-zapadnykh raionov Kuzbassa ["Danilov Monastery, Filipp's Accord": Particularities in Dogmatics of Old Believers of South-Western Kuzbass]. In: *Dukhovnye stikhi v rukopisnykh sbornikakh staroobriadtsev filippovskogo soglasiia (po materialam Kemerovskogo territorial'nogo sobraniia GPNTB SO RAN)* [Spiritual verses in manuscript collections by Old Believers of Filippovsky Accord (from the Kemerovo Territorial Collection of SPSTL SB RAS)] / ed. by A. Yu. Borodikhin et al. Novosibirsk, GPNTB SO RAN. 363 p. Pp. 9–62. (In Russ.).

Kerov, V. V. (2010) *Predprinimatel'stvo staroobriadtsev v Rossii* [Entrepreneurship of Old Believers in Russia]. In: *Chastnoe predprinimatel'stvo v dorevoliutsionnoi Rossii: etnokonfessional'naiia struktura i regional'noe razvitiie, XIX – nachalo XX v.* [Private Entrepreneurship in Prerevolutionary Russia: Ethnoconfessional Structure and Regional Development] / ed. by B. V. Ananich et al. Moscow, ROSSPEN. 549 p. Pp. 31–111. (In Russ.).

Kerov, V. V. (2016) «Se chelovek i delo ego...»: *Konfessional'no-eticheskie faktory staroobriadcheskogo predprinimatel'stva* ["Behold a Man and His Deed...": Confessional and Ethical Factors of Old Believer Entrepreneurship]. Moscow, Ekon-Inform. 590 p. (In Russ.).

Kon, F. Ia. (1914) *Usinskii krai* [Usinsky Krai]. *Zapiski Krasnoiarskogo podotdela Vostochno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva. Zapiski po geografii* [Transactions of Krasnoyarsk Suboffice of Eastern Siberian Office of Imperial Geographical Society. Transactions on Geography], vol. 2., iss. 1. 117 p.

Koroleva, E. V. (2012) *Etnicheskaia samoidentifikatsiia Oimonskikh starozhilov po materialam avtobiograficheskikh vospominanii U. M. Argokovoi i S. I. Solonkinoi* [Ethnic Self-Identification of Oimon Old-Timers from the Autobiographical Notes of U. M. Argokova and S.I. Solonkina]. In: *Aktual'nye problemy istoricheskikh issledovaniia: vzgliad molodykh uchenykh* [Current Problems of Historical Research: A View of Young Researchers]: Proceedings and Materials of 2nd All-Russian Youth Research Conference / ed. by R.E. Romanov. Novosibirsk, Nonparel'. 336 p. Pp. 318–324. (In Russ.).

Litvina, N. V. (2016) *Religioznoe sosiedstvo shortsev, chelkantsev i staroobriadtsev: stereotipy i vzaimodeistvie* [Neighbouring faiths of the Shors, Chelkans and Old Believers: stereotypes and interactions]. *Sibirskie Istoricheskie Issledovania*, o. 1, pp. 59–73 (In Russ.).

Mal'tsev, A. I. (1996) *Starovery-stranniki v XVIII – pervoi polovine XIX v.* [Old Believers-Wanderers in 18th and first half of the 19th centuries]. Novosibirsk, Sibirskii khronograf. 266 p. (In Russ.).

Oshurkov, V. A. (1893) *Iz stranstvovaniia po zemle Uriankhov* [From Journeys across the land of the Uriankhi]. *Sibirskii sbornik* [Siberian Miscellany], vol. 2, pp. 73–132. (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* [Old believers of the Chasovennoye accord in the East of Russia in the 18th – 20th centuries: Problems of creativity and public consciousness]. Moscow, Pamiatniki istoricheskoi mysli. 471 p. (In Russ.).



- Putilov, N. A. (1885a) Usinskii krai [Usinskii krai]. *Eniseiskie eparkhial'nye vedomosti [Yeniseisk Eparchial Records]*, no. 1, pp. 7–12. (In Russ.).
- Putilov, N. A. (1885b) Usinskii krai [Usinskii krai]. *Eniseiskie eparkhial'nye vedomosti [Yeniseisk Eparchial Records]*, no. 5, pp. 72–76. (In Russ.).
- Putilov, N. A. (1885c) Usinskii krai [Usinskii krai]. *Eniseiskie eparkhial'nye vedomosti [Yeniseisk Eparchial Records]*, no. 9, pp. 163–169. (In Russ.).
- Putilov, N. A. (1885d) Usinskii krai [Usinskii krai]. *Eniseiskie eparkhial'nye vedomosti [Yeniseisk Eparchial Records]*, no. 12, pp. 217–219. (In Russ.).
- Putilov, N. A. (1885e) Usinskii krai [Usinskii krai]. *Eniseiskie eparkhial'nye vedomosti [Yeniseisk Eparchial Records]*, no. 16, pp. 289–294. (In Russ.).
- Putilov, N. A. (1885f) Usinskii krai [Usinskii krai]. *Eniseiskie eparkhial'nye vedomosti [Yeniseisk Eparchial Records]*, no. 19–20, pp. 328–332. (In Russ.).
- Raskov, D. E. (2012) *Ekonomicheskie instituty staroobriadchestva [Economic institutions of the Old Believers]*. St. Peterburg, SPbGU. 343 p. (In Russ.).
- Rygovskiy, D. S. (2019a) Eniseiskie i shorskie starovery: slozhnaia struktura «prostogo» soobshchestva [Old Believers of the Yenisei and Shoriya: A complex structure of a “simple” community]. *New Research of Tuva*, no 1, pp. 60–74. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.5>
- Rygovskiy, D. S. (2019b) Vliianie religioznykh praktik na sotsial'nuiu strukturu eniseiskikh staroverov [The Influence of Religious Practices on the Social Structure of Yenisei Old Believers]. *Antropologicheskii forum*, no. 41, pp. 11–35. (In Russ.). <https://doi.org/10.31250/1815-8870-2019-15-41-11-35>
- Rygovskiy, D. S. (2019c) Mekhanizmy razlicheniia v srede sibirskikh staroverov [Mechanisms of Differentiation among Siberian Old Believers]. In: *Iazyk, kniga i traditsionnaia kul'tura pozdnego Russkogo srednevekov'ia v nauke, muzeinoi i bibliotechnoi rabote [Language, Book and Traditional Culture of Late Russian Middle Ages in Research, Museum and Library Work]*: Proceedings of 4th International Research Conference / comp. by Yu. S. Beliankin, E. V. Vorontsova and N. V. Litvina. Moscow, MGU. 781 p. Pp. 728–737. (In Russ.).
- Sokolovskii, S. V. (2012) Sotsiologiya vs. antropologiya: zapozdalye zametki na poliakh k diskussii «fiziki vs. liriki» [Sociology vs. Anthropology: Overdue Notes in the Margins of the “Physicists” vs. “Lyricists” discussion]. *Antropologicheskii Forum*, no. 16, pp. 130–139. (In Russ.).
- Tatarintseva, M. P. and Mollerov, N. M. (2016) *Russkie v Tuve (konets XIX — pervaiia polovina XX v.) [Russians in Tuva in late 19th and the first half of 20th centuries]*. Novosibirsk, Nauka. 295 p. (In Russ.).
- Tatarintseva, M. P. and Storozhenko, A. A. (2015) *Staroobriadtsy Tuvy: retrospektiva i sovremennost' [The Old Believers of Tuva: the past and present]*. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing. 137 p. (In Russ.).
- West, J. (2010) Maks Veber v teni Antikhrista: tezis Vebera i starovery [Max Weber in the shadow of Antichrist: Weber's thesis and Old Believers]. In: *Chastnoe predprinimatel'stvo v dorevoliutsionnoi Rossii: etnokonfessional'naia struktura i regional'noe razvitiie, XIX — nachalo XX v. [Private Entrepreneurship in Prerevolutionary Russia: Ethnoconfessional Structure and Regional Development]* / ed. by B. V. Ananich et al. Moscow, ROSSPEN. 549 p. Pp. 14–30. (In Russ.).
- Shvetsova, M. V. (1899) «Poliaki» Zmeinogorskogo okruga [The “Poles” of Zmeinogorsk District]. In: *Zapiski Zapadno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva [Transactions of Western Siberian Office of Imperial Geographical Society]*. Book 26. Omsk, s. n. 112 p. Pp. 1–92. (In Russ.).
- Shitova, N. I. (2012) Osobennosti kul'tury «starikovskikh» (staroobriadtsev) g. Gorno-Altaiiska [Features of the culture of ‘Starikovskie’ (Old Believers) in Gorno-Altaiisk]. In: *Istoriia i sovremennost' Respubliki Altai: Materialy respublikanskoi nauchno-istoricheskoi konferentsii [History and Contemporaneity in the Republic of Altai: Proceedings of the Republican Research Conference in History]*. Ed. by A. N. Gavrikov. Gorno-Altaiisk, s. n. 137 p. Pp. 68–71. (In Russ.).
- Shchapov, A. P. (1862) *Zemstvo i raskol [The Zemstvo system and the Schism]*. St. Petersburg, Tovarishchestvo «Obshchestvennaia pol'za». 161 p. (In Russ.).
- Chernykh, A. V. (2007) «Kreshchenskaia» i «Spasovskaia» sviataia voda u chasovennykh staroobriadtsev Permskogo Prikam'ia [The “Epiphany” and “Savior” Holy Water among the Chasovennye Old Believers of Perm Kama region]. *Ural'skii istoricheskii vestnik [Ural Historical Journal]*, no 3 (17), pp. 84–87. (In Russ.).
- Chistov, K. V. (2003) *Russkaia narodnaia utopiia (genesis i funktsii sotsial'no-utopicheskikh legend) [Popular Utopia in Russia: The Genesis and Functions of Social Utopian Legends]*. St. Petersburg, Dmitrii Bulanin. 545 p. (In Russ.).
- Chudnovskii, S. L. (1890) Raskol'niki na Altae (vyderzhki iz dnevnika) [Old Believers in the Altai: Excerpts from a journal]. *Severnyi Vestnik*, no 9, pp. 39–74. (In Russ.).
- Etkind, A. M. (1998) *Khlyst: sekty, literatura i revoliutsiia [The Khlyst: Sects, Literature, and Revolution]*. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie. 685 p.
- Etkind, A. M. (2013) *Vnutrennaia kolonizatsiia. Imperskii opyt Rossii [Internal Colonization: Russia's Imperial Experience]*. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie. 448 p. (In Russ.).
- Anderson, B. (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso. 224 p.



Berzon, T. S. (2016). *Classifying Christians: Ethnography, heresiology, and the limits of knowledge in Late Antiquity*. Oakland, University of California Press. 302 p.

Bourdieu, P. (1991) Genesis and Structure of the Religious Field. *Comparative Social Research*, vol. 13, pp. 1–44.

Gerholm, T. (2003) Sweden: Central Ethnology, Peripheral Anthropology. *Fieldwork and footnotes Studies in the history of European anthropology* / ed. by Han F. Vermeulen and Arturo Alvarez Roldán. Routledge: London & New York, pp. 159-170.

Jasiewicz, Z. and Slattery, D. (2003) Ethnography and Anthropology: The Case of Polish Ethnology. In: *Fieldwork and footnotes Studies in the history of European anthropology* / ed. by Han F. Vermeulen and Arturo Alvarez Roldán. London & New York, Routledge. 261 p. Pp. 184–201.

Paert, I. (2003) *Old Believers, Religious Dissent and Gender in Russia, 1760-1850*. Manchester, UK; New York, NY, Manchester University Press. 257 p.

Rogers, D. (2009) *The Old Faith and the Russian Land: a Historical Ethnography of Ethics in the Urals*. Ithaca; London: Cornell univ. Press. 338 p.

Weber, M. (1997) *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. London; New York, Routledge. 292 p.

Submission date: 28.05.2021.



DOI: 10.25178/nit.2021.3.10

Article

Religious and cultural space of Chasovennye Old Believers in illustrations to their new-printed books

Aleksandr V. Kostrov, Yulia V. Elokhina

Irkutsk State University, Russian Federation



Literacy is a basic element of Old Belief culture. Alongside with early printed books being retained and reproduced, script books and manuscripts have always been an integral part of the movement. To a large extent, the tradition was maintained by the Chasovennye ("chapel goers", a non-priestly faction among Old Believers), who strictly adhered to the rule of never publishing their literature in "external" printing houses. In Yenisei Siberia, where they owned no printing houses, skete scriptoria were used as workshops for manuscripts to be hand-copied, illustrated and bound, thus producing handmade books. However, the ongoing process of creating the literature they required and the growing social demand for it provided the impetus for the developing *soglasie* (accord) to reconsider a number of doctrinal attitudes and principles and to start producing their own books, first hand-written and then printed in semi-uncial script (*poluustav*), in printing houses located in cities. These new-printed books were the phenomenon of the contemporary culture of the Chasovennye Old Believers in Krasnoyarsk region, Tuva and other regions of the country and in the world.

Along with the textual content of the books, of great interest is the tradition of illustrating them, inseparably linking the tradition of in designing Old Believers' printed books and manuscripts, to the innovative approach manifested in the apparent influence imposed by Russian and foreign (predominantly American) art with which contemporary skete indigenes are well acquainted. The evident traces of such influence are indicative of the general character of the group's contemporary culture evolving.

Of particular interest are the ways of portraying characters, objects, and loci of religious and cultural space of this relatively closed group. If considered from a comprehensive perspective, they represent visual self-reflection of their church. Their interaction with the text, on the one hand, allows implementing the doctrine, and on the other hand, manifests the logic of contemporary development of skete art. Thus it becomes possible to trace the development of both the artist's mindset and that of the addressee of the artist's works, that is members of the of Chasovennye accord



Key words: Old Belief; Chasovennye *soglasie*; Yenisei Siberia; new-printed books; illustration; visual anthropology; Tuva; Krasnoyarsk Krai; Khakassia; Irkutsk Oblast



For citation:

Kostrov A. V. and Elokhina Yu. V. Religious and cultural space of Chasovennye Old Believers in illustrations to their new-printed books. *New Research of Tuva*, 2021, no. 3, pp. 128-136. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.10>



KOSTROV, Aleksandr Valeryevich, Doctor of History, Professor, Department of World History and International Relations, Irkutsk State University. Postal address: 1 Karl Marx St., 664003 Irkutsk, Russia. Tel.: +7 (914) 929-40-50. E-mail: a_kostrov@mail.ru

ORCID ID: 0000-0001-5274-5424

ELOKHINA, Yulia Valerievna, Candidate of History, Associate Professor, Department of World History and International Relations, Irkutsk State University. Postal address: 1 Karl Marx St., 664003 Irkutsk, Russian Federation. Tel.: +7 (908) 641-36-57. E-mail: julflower@yandex.ru

ORCID ID: 0000-0001-7639-6089



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

Елохина Юлия Валерьевна — кандидат исторических наук, доцент кафедры мировой истории и международных отношений Иркутского государственного университета. Адрес: 664003, Россия, г. Иркутск, ул. К. Маркса, д. 1. Тел.: +7 (908) 641-36-57. Эл. адрес: julflower@yandex.ru



Религиозно-культурное пространство часовенных старообрядцев в иллюстрациях их новопечатных книг

Александр В. Костров, Юлия В. Елохина

Иркутский государственный университет, Российская Федерация

Грамотность — важный элемент старообрядческой культуры. Наряду с сохранением и воспроизведением старопечатных книг, рукописные тексты и сборники всегда были неотъемлемой частью жизни сообщества. В значительной степени эту традицию поддерживало Часовенное согласие старообрядцев-беспоповцев, которые строго придерживались правила никогда не публиковать свои книги во «внешних» типографиях, т. е. тех, которыми владела не их община. В Енисейской Сибири, где не было типографий, принадлежащих старообрядцам, скитские скриптории использовались как мастерские для копирования рукописных книг, их иллюстрирования и переплетания, — таким образом создавались новые экземпляры рукописных книг. Тем не менее, процесс создания необходимых текстов и растущий социальный спрос на такую литературу послужили стимулом того, чтобы согласие пересмотрело ряд доктринальных позиций и начало выпуск своих собственных книг, вначале написанных от руки, а затем напечатанных полууставом в городских типографиях. Эти новопечатные книги стали особым феноменом современной культуры Часовенного старообрядчества Красноярского края, Тувы и других регионов страны и мира.

Наряду с текстовым содержанием книг, большой интерес представляет традиция их иллюстрирования, неразрывно связанная традиционное оформлению старообрядческих печатных книг и рукописей с новаторским подходом, проявляющимся в явном влиянии русского и иностранного, прежде всего американского искусства, с которым хорошо знакомы современные жители скита. Явные следы такого влияния могут многое сказать об общем характере развития современной культуры Часовенного согласия.

Особый интерес представляют способы изображения персонажей, предметов и локусов религиозного и культурного пространства этой относительно замкнутой группы. Если рассматривать их с комплексной точки зрения, они представляют собой визуальную саморефлексию старообрядческого согласия. Взаимодействуя с текстом, эти элементы, с одной стороны, позволяют не отступить от доктринальных основ, а с другой — проявляет логику современного развития скитского искусства. Таким образом, становится возможным проследить развитие мировоззрения как художника, так и адресатов его произведений художника, которым здесь предполагается стать старообрядцев Часовенного согласия.

Ключевые слова: старообрядчество; Часовенное согласие; Енисейская Сибирь; новопечатные книги; иллюстрация; визуальная антропология; Тува; Красноярский край; Хакасия; Иркутская область



Для цитирования:

Kostrov A. V. and Elohina Yu. V. Religious and cultural space of Chasovennye Old Believers in illustrations to their new-printed books // Новые исследования Тувы. 2021, № 3. С. 128-136. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.10>

Introduction

Literacy and book culture remain the basic elements of Old Belief culture, which makes analyzing it more significant both from the point of social archaeography and that of cultural (and visual) anthropology. Traditionalism of the followers of Old Belief in this case has always had an impact on their attitude to the book — its contents, look and usage. More open denominations of Old Believers (Belokrinitskye, Novozybkovskyye, Pomorskyye) has recently demonstrated a more neutral attitude to the way a book looks, be it a service book (to a lesser extent) or an apocryphal book (to a larger extent), while the attitude to the book's contents remains most serious. As for the Chasovennye denomination, well-known for their high level of traditionalism in the doctrines and rituals, introducing innovations in their literature and book design may be described as a rather complicated process.

There is an ample amount of research conducted with regard to Chasovennye's literacy and book culture, among which of highest interest are those by the authors belonging to the Novosibirsk archaeological school — N. N. Pokrovsky and N. D. Zolnikova (Pokrovsky, Zolnikova, 2002), O. D. Zhuravel (Zhuravel, 2012), N. S. Guryanova (Guryanova, 2017) and others. These and other researchers largely focus on the content of book heritage of Old Believers from Chasovennye and other accords, while we in the current work focus on the



fact of contemporary Chasovennye publishing their books in “external” printing houses (i.e. not owned by the community of Old Believers) and on the character of their book design art development (Kostrov, 2019, 2021).

In the course of expeditions in different areas of Yenisei Siberia (2016–2021, managers A. A. Storozhenko, E. V. Bykova, A. V. Kostrov; in addition to private research trips, the 2016–2019 expeditions were under grant support¹), research was conducted of home, temple and skete libraries. The objectives of research were not to describe their content (including hundreds of liturgical and other books) in the minute detail; rather, the emphasis was laid on the character of religious and cultural space of Old Believers of Chasovennye denomination being reflected in the creative work of monastery artists illustrating new-printed books.

Phenomenology of the Chasovennye group’s new-printed books

The phenomenon of the new-printed books is that Chasovennye – by using church books published in Old Believers’ printing houses before the Schism and revolution, i. e. early-printed books and reproduced ones, – avoided producing books with application of contemporary printing technologies. Due to these and other factors, they preserved the traditional culture of hand-copying the required text (which facilitated the development of the tradition of illustrating books). However, the modernization of culture and outlook resulted in rejecting restrictions on publishing books and there appeared new apocryphal ones (kept and read beyond church) published in “external” printing houses. 10 such books², which were published by two Krasnoyarsk printing houses, are known to exist (7 of which are available in the author’s library, the rest are copied). These books contain not only textual, but also visual expression of the outlook typical for the Chasovennye Old Believers. They can be found in Yenisei Siberia (Krasnoyarsk krai, Tuva Republic, Khakassia, and Irkutsk oblast), and also in other enclaves of the Chasovennye denomination.

Design of new-printed books is of considerable interest from the perspective of contemporary design art typical for this complex hierarchy of Old Believers (the “sobornye”, “mirskie”, the groups from the Urals, western Siberia, the Far East, Yenisei, Russian and American – southern and northern, etc.) with one centre (Dubchesskye communities in the mid-Yenisei area), and also from the perspective of studying the evolving visualization of their outlook changing under the growing pressure of outside culture or cultures.

Publications vary in volume (51–700 pages), in number and quality of illustrations. Ranging from 2 to 200, the number of illustrations does not depend on the book volume alone, for example, 64-paged and 380-paged books may contain only 2 illustrations. The principal reason lies in the controversies which may be observed in contemporary Chasovennye’s new-printed books. After the illustrations galore in their first publications (issued in 2016–2017), the number of visual materials gradually declined, keeping in the latest books (issued in 2020) to a minimum.

The character of illustrations also varied, evolving from widest pluralism to strictest religious monism. Pluralism manifests itself through artists’ using a variety of image sources, such as classic illustrations from church books, amateur painting or print, illustrations from western Christian literature, modern graphics and art, photographic materials (including those obtained from the Internet). The latter fact is remarkable due to the cautious stance the Chasovennye held towards photography, and also to the prohibition against using electronic communication (“the snare of the devil”). The pluralism found its manifestation in the eclectic style in the visual component of the first new-printed books. Monism of the later issues is manifested through

¹ Grants: RHSF No.17-14-17601 e(p) “Traditional Culture of the Old Believers of Tuva: History and Modern Times”, RFBR No. 18-09-00723A “The Yenisei Meridian” of Old Believers: Preservation and Development of the Tradition in the Conditions of Taiga Sketes and Villages”, President’s Grants Foundation No.18-1-013055 “Irkutsk Region Old Believers: the Role in the Cultural Development of the Region”, the grant of the Irkutsk Region Government “Old Believers of the Baikal Region as a Keeper of Traditional Russian Culture”.

² Zhitie i stradanie sviatago velikomuchenika Evstafii Plakidy [Hagiology of Saint Eustace Placidus the Martyr]. Krasnoyarsk, RASTR, 2018. 98 p. (In Russ.); O Tsarstvii Nebesnom i o vechnykh mukakh [On the Kingdom of Heaven and the eternal punishment. Krasnoyarsk, Bukva Stateinova, 2018. 328 p. (In Russ.); O khristianskikh simvolakh [On Christian symbols]. Krasnoyarsk, Bukva Stateinova, 2018. 264 p. (In Russ.); Posledniaia sed’mitsa [The Last Week]. Krasnoyarsk, Bukva Stateinova, 2020. 96 p. (In Russ.); Rukopisi ottsa Simeona [Father Simeon’s manuscripts]. Krasnoyarsk, RASTR, 2018. 51 p. (In Russ.); Stikh o poslednikh dniakh [A Poem of the Last Days]. Krasnoyarsk, Bukva Stateinova, 2018. 64 p. (In Russ.); Stikhi Dukhovnye [Spiritual poems]. Krasnoyarsk, Bukva Stateinova, 2019. 288 p. (In Russ.); Khristianskie mucheniki [Christian martyrs]. Krasnoyarsk, Bukva Stateinova, 2020. 524 p. (In Russ.); Chudesa Presviatyia Bogoroditsy [The Miracles of the Most Holy Virgin]. Konvoliut, s. n., 2016. 747 p. (In Russ.); Chudesa Bogoroditsy [The Miracles of the Mother of God]. Krasnoyarsk, Bukva Stateinova, 2019. 380 p. (In Russ.).



the book being designed in one style throughout, and photographs of icons being included (only two for the whole book), which may be reckoned unique and innovative, because photographing religious items is traditionally forbidden.

Thus, the appearance of new-printed books, which are a new phenomenon for this group of Old Believers, served as an incentive to search for the proper style of illustrating them. The issue had to be discussed inclusively, thus resulting in reconsideration of attitudes towards previously existing admittances and prohibitions. From the point of bibliographical dimension of culture, the approaches to visually expressing the world outlook might be considered a mirror reflecting both traditionalism and innovations born out of the changes impelled by modern life.

The sacred in illustrations of new-printed books

Religious and cultural space mirrored in the illustrations of new books printed by Chasovennye Old Believers comprises images of God and Heaven, characters and plots of the Sacred history, as well as the loci and situations pertaining to the sacred.

Representations of God, the Mother of God, celestial hierarchy, saints and heaven appear, as a rule, in the style of traditional illustration of Old Believer books, with influence of other art schools being noticeable. Thus, “The Miracles of the Most Holy Virgin”¹ (printed in 2016) book design reflects the influence of American tradition of illustrating Christian literature. This can be accounted for by the fact that not only Russian monks, but also expatriates from American communities of this accord work in monastery scriptoria (special workshops where old books are restored and new books are written and illustrated). It is here, these expatriates apply the artistic skills they obtained in different countries of Southern and North America (Brazil, Argentina, Uruguay, Bolivia, USA and Canada). This is one of the reasons for illustrative pluralism, especially in the first new-printed issues, which are distinguished by the variety in style and quality of illustrating and include a large number of photographs of nature which may be described as typically southern. Whereas in contrast, in the book “On the Kingdom of Heaven and the eternal punishment”² printed in 2018, the sacred images are represented by means of pictures painted in the style of old hand-copied books made by Old Believers. Therefore, it appears that the books were made by a Russian artist whose creative work had remained intact from any noticeable influence of either western religious or secular art.

The book “The Miracles of the Mother of God”³ published in 2019 is illustrated, though scarcely, with photographs of icons painted in modern workshops in the Dubchessky monasteries. It means that the illustrator seeking to follow strict canonic rules in creating religious books was given permission by the sobor (the institution for discussing and making decisions collectively, including those pertaining to matters of canon law) to use photographs of icons. In fact, it may be considered a revolution in admitted attitudes to the sacred images on the icon. The revolution became possible when the numbers of more liberal-minded monks who came to monasteries from different places helped start relative liberalization of this group of Old Believers.

Characters and plots of the Sacred history (the one of Christian, pre-schism Old-Orthodox and Old Believer in its Chasovennye version) are painted with appeal for tradition, while the influence of Western art remains observable. Thus, the book “Hagiology of Saint Eustace Placidus the Martyr”⁴ published in 2018 contains 35 watercolour illustrations made by one relatively professional artist. There, St Eustace and his surroundings are represented as earthly people enduring life ordeals. The representations cannot be considered authentically Old Believer since they are similar to those in books issued by other Christian confessions. However, everything changes when it pertains to the cultural characters continuing the Sacred history in the framework of the Chasovennye group Church. The characters in question are monks and nuns of remote and out-of-the-way monasteries located in Siberian taiga (Bykova, Prigarin, 2019). These monks and nuns are thought to be living in the “world-renouncing”, “pure” and sacred space of the last communities of true believers. Here it is possible to see the recognizable images of black clergy monks and nuns (the name given by Chasovennye to

¹ Chudesa Presvlatyia Bogoroditsy [The Miracles of the Most Holy Virgin]. Konvoliut, s. n., 2016. 747 p. (In Russ.).

² O Tsarstvii Nebesnom i o vechnykh mukakh [On the Kingdom of Heaven and the eternal punishment]. Krasnoyarsk, Bukva Stateinova, 2018. 328 p. (In Russ.).

³ Chudesa Bogoroditsy [The Miracles of the Mother of God]. Krasnoyarsk, Bukva Stateinova, 2019. 380 p. (In Russ.).

⁴ Zhitie i stradanie sviatago velikomuchenika Evstafii Plakidy [Hagiology of Saint Eustace Placidus the Martyr]. Krasnoyarsk, RASTR, 2018. 98 p. (In Russ.).



mantle or schema monks among others) created realistically enough to be recognized and conventionalized to fit into the traditional style of Old Believer book illustration. Naturally, the characters remain within the context of personal holiness and the Sacred history. For example, in the above-mentioned book “On the Kingdom of Heaven and the eternal punishment”¹ on page 118 a monk with a halo over his head is portrayed picking fruit from a tree under the sun. The symbols clearly imply monastery holiness (halo), God (the Sun) and heavens (the fruitful tree). Page 5 of the book, preceding the chapter “On Heaven”, contains an image of the Mother of God who is holding flowers while standing near the heavenly tree under the sun and meeting the host of nuns with lestovkas (Old Believers’ prayer ropes with profoundly symbolic meaning) in their hands and walking toward her. A pigeon (the symbol of the Holy Spirit) is sitting on the heavenly tree, and halos are painted over all the nuns’ heads.

It is not common that monastery artists portray monks as saints. It becomes clear that only those who are the best, who are in the Kingdom of Heaven, may be portrayed as such. In the earthly context, black clergy are painted without a halo. It can partly be accounted for as follows: having renounced priesthood, Chasovennye found themselves in a controversial situation with respect to canonizing their prominent religious



Illustration №1 The image of the Mother of God meeting the holy nuns.

The illustration of the book “About the Kingdom of Heaven and the eternal punishment”. Photo by the author.



Illustration №2 Two nuns in the background of an old monastery. The illustration of the book “About Christian symbols”. Photo by the author.

leaders. However, an earthly monk was to be seen as an exemplar.

Thus, in the book “On Christian symbols”² published in 2017, page 224, figures of two nuns (one of which is holding a lestovka) in the background of an old monastery are supplied with a commentary “Monks are beacons for laymen, angels are beacons for monks”.

The highest number of images showing Chasovennye skete residents can be found in the book “The Miracles of the Mother of God”³ (2016). In some of the images they are represented beyond the visible connection with Heaven (giving the text a complete control over it), - for example, on page 196 where the illustration shows a monk thoughtfully contemplating the fire engulfing his cell. Still, the overwhelming majority of the visual images portraying monks contain the sign of their visible connection with Heaven. Page 349 in the book “The Miracles of the Mother of God”⁴, for instance, presents a monk praying with God’s Mother’s lestovka while standing near a tree. His prayers are turning into flowers being collected by the Mother of God standing behind his left shoulder. On pages 59, 81–82, 480 and 557 of the book the monks’ vision of the Mother of God can be seen. It is of importance that the monks’ clothes look very similar to the clothes worn by Chasovennye’s monks in monasteries.

¹ O Tsarstvii Nebesnom i o vechnykh mukakh [On the Kingdom of Heaven and the eternal punishment]. Krasnoyarsk, Bukva Stateinova, 2018. 328 p. (In Russ.).

² O khristianskikh simvolakh [On Christian symbols]. Krasnoyarsk, Bukva, 2018. Stateinova. 264 p. (In Russ.).

³ Chudesa Presvatiya Bogoroditsy [The Miracles of the Most Holy Virgin]. Konvoliut, s. n., 2016. 747 p. (In Russ.).

⁴ Ibid.



Illustration № 3 A monk praying with the Mother of God's lestovka (Old Believers' prayer ropes). The illustration of the book "The Miracles of the Most Holy Virgin".
Photo by the author.



Illustration № 4 Monks' vision of the Mother of God in the cell. The illustration of the book "The Miracles of the Most Holy Virgin".
Photo by the author.

Besides the monk being seen as a cultural example, a truly believing layman is also represented as one, with the artist (particularly in the amply illustrated book "The Miracles of the Mother of God") portraying a layman wearing antique clothing in Byzantine or old Russian style. A number of paintings include elements of classic old Russian Orthodox garments (a skewed-collared shirt with a belt, a pinafore dress, a pinned headscarf) used by Old Believers as everyday, festive and, especially, praying clothes. Thus a historical true believer's image correlates to the image of a contemporary Christian, here, a follower of the Chasovennye accord of Old Believers.

Visual representations of the church are another manifestation of the sacred space. No single illustration depicts the outer structure of a village or skete church. Instead, all of them refer to old orthodox churches and monasteries, including those built in the baroque style. In the book "The Miracles of the Mother of God", page 36, the Church in Heaven is represented as a group of monasteries located on the clouds. In the book "Hagiology of Saint Eustace Placidus the Martyr"¹, the temple dedicated to the title character is depicted as Church of the Intercession on the Nerl (page 80). In the book "On the Kingdom of Heaven and the eternal punishment"² the church image is used three times. While in the first case it is a graphic image of several temple constructions (p. 157), in the second and third there are photographs presenting old wooden churches (pp. 96, 110). In the book "On Christian symbols"³ besides the picture showing an old Russian wooden church, there are a painting of another built in the post-Schism style (p. 201) and a photograph of a pre-schism stone church (p. 125) with the photograph "The Kyiv Pechersk Lavra — the first monastery in Russia. Founded in 11th century" (p. 258-259). Thereby a reference is made to the place where the monastic tradition, which is developed contemporarily in the Dubches-river area (the tributary of the Yenisei, where Chasovennye's monasteries are located), came to Russia. Of particular interest is that the artist was not confused by either using photographs (as was mentioned above, photographing the sacred sphere is strictly forbidden in the

¹ Zhitie i stradanie sviatago velikomuchenika Evstafii Plakidy [Hagiology of Saint Eustace Placidus the Martyr]. Krasnoyarsk, RASTR, 2018. 98 p. (In Russ.).

² O Tsarstvii Nebesnom i o vechnykh mukakh [On the Kingdom of Heaven and the eternal punishment]. Krasnoyarsk, Bukva Stateinova, 2018. 328 p. (In Russ.).

³ O khristianskikh simvolakh [On Christian symbols]. Krasnoyarsk, Bukva Stateinova, 2018. 264 p. (In Russ.).



Illustration № 5. The tree with lestovka (Old Believers' prayer ropes) growing from it. The illustration of the book "The Miracles of the Most Holy Virgin". Photo by the author.



Illustration № 6. Old Believers' icon stand with a church book, a candle and a hand-censer. The illustration of the book "Hagiology of Saint Eustace Placidus the Martyr". Photo by the author.

Chasovennye accord) or by presenting the contemporary view of the monastery that was cardinaly rebuilt in the post-Schism time allowing innovations in architecture. Moreover, the processed photograph printed at the end of the brochure "A Poem of the Last Days"¹ presents the image of a pregnant woman praying before the altar-screen in a large stone church. Obviously, this photograph was taken in one of the new churches and has nothing to do with the Chasovennye tradition, as is suggested by the interior of the monastery, garments, etc. This example makes it possible to state that in order to visualize particular passages in the text, photographs of newly built temples, rather than those of Old Believers' ones, can be used.

Special emphasis should be laid on the manner of depicting such an important marker of Old Belief culture as the *lestovka* (or "lestvitsa", i. e., the ladder showing ascension by praying). Being the Old Orthodox prayer ropes with profoundly symbolic meaning, *lestovka* varies in the way it is perceived and used by various Old Believer groups and denominations. For example, Chasovennye use not only "Isusova" (Jesus's) but also "Bogorodichnaya" (the Mother of God's) *lestovkas* and other types (various forms of special *lestovkas* "for travel" and the combined Jesus's and the Mother of God's). While the *podrushnik* (a special carpet for praying and bowing to the ground) can be found merely a few times in the illustrations to new-printed books, the *lestovka* appears there quite frequently. For instance, in the book "On Christian symbols"² it is shown only 4 times, whereas in "The Miracles of Mother of God"³, as many as 31 times; it is also mentioned in many apocryphal stories published in this issue and is at the heart of the plot of a number of them (e. g. "O dreve na nem zhe lestvitsy izrastosha" (On the tree whereupon ladders grew) and others). This testifies to the *lestovka*'s significance for religious practice and the cultivated image of salvation.

Regarding the loci related to the sacred and reflected in the illustrations, besides the nature, street or chambers where a Christian can have a vision of miracles, there are *khromina* (living quarters), a cell and a

¹ Stikh o poslednikh dniakh [A Poem of the Last Days]. Krasnoyarsk, Bukva Stateinova, 2018. 64 p. (In Russ.).

² O khristianskikh simbolakh [On Christian symbols]. Krasnoyarsk, Bukva Stateinova, 2018. 264 p. (In Russ.).

³ Chudesa Presviatyiya Bogoroditsy [The Miracles of the Most Holy Virgin]. Konvoliut, s. n., 2016. 747 p. (In Russ.).



temple, with all of them portrayed symbolically and stylized in consonance with the task to visualize Christian history. Therefore, particulars of arranging the sacred space in Chasovenneye's domestic and church life are fragmented and rarely seen. The process occurs through incorporating the contemporary images known to the artist into the context of the visualized plot of Christian history of the bygone times, and other areas, and also through confirming the righteousness and salutariness of the chosen religious way of life. Illustrations show views of the icon corner, the icon stand (with a hanging icon-stand cover), one or three lighting candles on it (for praying by the book, because using electric lighting for this purpose is forbidden), a hand-censer (which is widely used among Old Believers) and others.

These elements help manifest not only the distinguishing features of Chasovenneye Old Believers' religious lifestyle, but also the system of prohibitions common among them. The former can be observed in the costumes worn by monks and laymen, the *lestovka* and *podrushnik*, the hand-censer, the structure of the icon corner and icon stand, etc. The latter becomes evident in praying without using electricity (with one or three lighting candles), in forbidding to photograph their sacred sphere and to use the photographs of the outer sphere for illustrations, and also in stylizing drawings which allows to avoid realistic representation.

However strict the community may be, its artist is allowed a certain extent of artistic liberty. For example, despite the relatively strict rules of church lifestyle, of creating and using images of it, a contemporary Chasovenneye illustrator may occasionally depart from a rule. In doing so, he uses graphic and photographic images of churches different from the Old Belief tradition, occasionally depicts the cross on their domes as a mirror image, presents women standing on men's (right) side of the church during a service, etc. This may stem from his neophyte origin and relatively low church-service awareness. Nevertheless, the fact that these paintings were allowed by the monastery council to be published suggests that liberalization of attitudes and practices is becoming possible.

Conclusion

Thus, it took illustrating new-printed books several years to evolve from the early pluralism comprising a variety of image sources to the rigorously simplified number and quality of illustrations indicative of returning to classic examples of traditional culture. Judging from informants' comment and the style used in designing later books, experimental diversity in book design was condemned by the orthodoxically thinking part of the skete community, which, in the framework of replacing visual blocs of the outer culture in the publications, sanctioned the use of photographs of their icons. Taking the existing prohibitions into consideration, this may be regarded as a phenomenon worthy of attention and allows us to speak of the evolutionary character of tradition.

REFERENCES

Bykova, E. V. and Prigarin, A. A. (2019) *Vizual'nyi obraz chernoriztsa v starovercheskikh rukopisiakh na Enisee* [Visual image of a monk in Old Believer manuscripts on the Yenisei]. In: *Materialy Mezhdunarodnykh XVIII etnograficheskikh chtenii «Etnos i konfessii»* [Proceedings of the International XVIII Ethnographic Readings "Ethnos and Confessions"]. Ed. by V. M. Grusman and E. E. Gerasimenko. St. Petersburg, IPC SPbGUND. 260 p. Pp. 33–38. (In Russ.).

Gur'ianova, N. S. (2017) *Rukopisnye sborniki i oformlenie ideologii staroobriadcheskogo dvizheniia* [Handwritten collections and design of the ideology of the Old Believer movement]. Novosibirsk, NIC Apostrof. 230 p. (In Russ.).

Zhuravel', O. D. (2012) *Literaturnoe tvorchestvo staroobriadtsev XVIII — nachala XXI v.: temy, problemy, poetika* [Literary works of the Old Believers in the 18th — early 21st centuries: themes, problems, poetics]. Novosibirsk, SO RAN Publ. 438 p. (In Russ.).

Kostrov, A. V. (2019) *Novopechatnye knigi staroobriadtsev chasovenного soglasiia: igra traditsii i novatsii* [New-printed Books of Old Believers of Chasovenneye Accord: A Game of Tradition and Innovation]. In: *Trudy IV Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii «Iazyk, kniga i traditsionnaia kul'tura pozdnego russkogo srednevekov'ia v nauke, muzeinoi i bibliotechnoi rabote»* [Proceedings of the IV International Scientific Conference "Language, Book and Traditional Culture of the Late Russian Middle Ages in Science, Museum and Library Work"]. Comp. by Yu. S. Belyznkin, E. V. Vorontsova and N. V. Litvina. Moscow, MGU Publ. 783 p. Pp. 165–175. (In Russ.).

Kostrov A. V. (2021) *Fenomeny kultury sovremennykh staroobradcev-chasovennykh Eniseiskoi Sibiri* [Cultural Phenomena of modern Old Believers belonging to Chasovennoe soglasie of Yenisei Siberia]. Krasnoyarsk, KASS. 412 p. (In Russ.).



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

Submission date: 30.04.2021.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Быкова Е. В., Пригарин А. А. (2019) Визуальный образ черноридца в староверческих рукописях на Енисее // Материалы Международных XVIII этнографических чтений «Этнос и конфессия» / отв. ред. В. М. Грусман, Е. Е. Герасименко. СПб. : ИПЦ СПбГУДТ. 260 с. С. 33–38.

Гурьянова Н. С. (2017) Рукописные сборники и оформление идеологии старообрядческого движения. Новосибирск : НИЦ «Апостроф». 230 с.

Журавель О. Д. (2012) Литературное творчество старообрядцев XVIII — начала XXI в.: темы, проблемы, поэтика. Новосибирск : Изд-во СО РАН. 438 с.

Костров А. В. (2019) Новопечатные книги старообрядцев часовенного согласия: игра традиции и новации // Труды IV Международной научной конференции «Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в науке, музейной и библиотечной работе» / сост. Ю. С. Белянкин, Е. В. Воронцова, Н. В. Литвина. М. : Изд-во МГУ. 783 с. С. 165–175.

Костров А. В. (2021) Феномены культуры современных старообрядцев-часовенных Енисейской Сибири. Красноярск : КАСС. 412 с.

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

Дата поступления: 30.04.2021 г.



DOI: 10.25178/nit.2021.3.11

ТУВА ВЧЕРА, СЕГОДНЯ, ЗАВТРА

Статья

Особенности формирования городского расселения в Туве в советский период

Марианна М.-Б. Харунова

Тувинский институт комплексного освоения природных ресурсов СО РАН, Российская Федерация,

Рамиль Ш. Харунов

Национальный музей им. Алдан-Маадыр Республики Тыва, Российская Федерация



В статье рассмотрены некоторые аспекты из истории появления городских поселений Тувы — городов и поселков городского типа во второй половине XX века. Выделены экономические факторы (развитие промышленности, производства), а также некоторые социальные условия (рост жилищного фонда, более высокая заработная плата рабочих городских профессий). Основными источниками формирования и увеличения городского населения названы: придание статуса городских поселений части населенных пунктов, механический прирост жителей городов и трудовая миграция населения из сел Тувы и других районов страны.

На статистических данных показана динамика численности горожан с 1959 по 1989 гг., их удельный вес в общей статистике населения Тувы. К 1989 г. удельный вес горожан в республике составил 47,1%. Разница в численности мужчин и женщин среди городского населения в возрасте моложе трудоспособного и в трудоспособном возрасте была незначительной. Практически выровнялось количество городских и сельских семей. Быстрыми темпами росло население столицы г. Кызыла, которое в 1989 г. составляло 27% от общего числа жителей республики.

Неравномерность городского расселения населения в Туве, которая сложилась еще в середине XX века, продолжает определять современную структуру расселения и основную проблему — продолжающийся переезд сельских жителей в г. Кызыл и на его окраины.

Ключевые слова: Тува; история Тувы; население; урбанизация; социально-экономическое развитие; городское расселение

**Для цитирования:**

Харунова М. М.-Б., Харунов Р. Ш. Особенности формирования городского расселения в Туве в советский период // Новые исследования Тувы. 2021, № 3. С. 137-147. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.11>



Харунова Марианна Монге-Байыровна — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник лаборатории математического моделирования Тувинского института комплексного освоения природных ресурсов СО РАН. Адрес: 667007, Россия, г. Кызыл, ул. Интернациональная, д. 117А. Тел.: +7 (394-22) 6-62-18. Эл. адрес: ondar18@mail.ru

Харунов Рамиль Шатмуратович — кандидат исторических наук, заведующий филиалом Алдын-Дошка Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва. Адрес: 667000, Россия, г. Кызыл, ул. Титова, д. 30. Тел.: +7 (394-22) 2-28-04. Эл. адрес: ramar33@mail.ru



KHARUNOVA, Marianna Monge-Bairovna, Candidate of History, Leading Research Fellow, Laboratory of Mathematical Modeling, Tuvinian Institute for Exploration of Natural Resources, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences. Postal address: 117A Internatsionalnaya St., 667010 Kyzyl, Russian Federation. Tel.: +7 (394-22) 2-28-04. E-mail: Ondar18@mail.ru **ORCID ID: 0000-0002-9011-2262**

KHARUNOV, Ramil Shatmuratovich, Candidate of History, Head, Aldyn-Doshka branch, Aldan-Maadyr National Museum of the Republic of Tuva. Postal address: 30 Titov St., 667000 Kyzyl, Russian Federation. Tel.: +7 (394-22) 2-28-04. E-mail: ramar33@mail.ru **ORCID ID: 0000-0001-7940-5972**



TUVA YESTERDAY, TODAY, TOMORROW

Article

Features of urban settlement in Tuva in the Soviet period**Marianna M.-B. Kharunova***Tuvan Institute for Exploration of Natural Resources, Siberian Branch,
Russian Academy of Sciences, Russian Federation,***Ramil Sh. Kharunov***Aldan Maadyr National Museum of the Republic of Tuva, Russian Federation*

The article examines various aspects of history of the rise of urban settlements in Tuva – towns and urban-type localities – in the latter half of the 20th century. The author focus primarily on contributing factors in economy (such as the development of industrial manufacturing) and in social life (e.g., improved housing and higher salaries for workers in urban settlements). Among the factors which contributed to the increase in urban population were the promotion of some existing settlements to urban status, incremental growth and labour-related migration from rural Tuva and other regions of Russia.

Statistical data included into the article shows the numerical strength of urban population from 1959 to 1989, including their share in the demographic of Tuva. By 1989, this share has reached 47.1%, with the difference between male and female populations of working age and beyond it quite negligible. The number of urban and rural households turned almost equal, and the population growth in the capital city of Kyzyl was high (27% of Tuva's total in 1989).

Since mid-20th century, urban settling in Tuva has been unbalanced, which continues to be a major factor in the structure of urban population and its biggest problem – the ongoing migration of rural population to Kyzyl and its suburbs.

Keywords: Tuva; history of Tuva; population; urbanization; socioeconomic development; urban settling

**For citation:**

Kharunova M. M.-B. and Kharunov R. Sh. Osobennosti formirovaniia gorodskogo rasseleniia v Tuve v sovetskii period [Features of urban settlement in Tuva in the Soviet period]. *New Research of Tuva*, 2021, no. 3, pp. 137-147. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.11>

Введение

В современной Туве, как и в России в целом, наблюдается неравномерность в территориальном расселении населения. Социально-экономические последствия кризиса 1990-х годов способствовали формированию новых реалий. В поисках перспектив и новых возможностей, в результате кризиса сельских территорий население стало менять свои жизненные стратегии в поисках перспектив и новых возможностей, ориентируясь на большие города. В пределах Республики Тыва это прежде всего г. Кызыл. Увеличение численности населения столицы, изменение структуры городского населения, разрастающаяся пригородная зона, развитие инфраструктуры, проблемы благоустройства города — эти и другие факторы усугубляются в целом неравномерным размещением населения на территории республики.

Необходимо отметить, что данная тенденция отмечалась еще в советское время, когда районы с высокой концентрацией природных ресурсов, прежде всего минерального сырья, намеченных для хозяйственного освоения, располагали наименьшим трудовым потенциалом (*Очерки социального ...*, 1983: 62).

Расселение — это процесс территориального распределения населения за счет развития старых и образования новых поселений. Оно формируется под влиянием объективных факторов: социально-экономических, географических, исторических. Неравномерность размещения населения в Туве обусловлена наследием прошлого и является проблемой, которая требует отдельного внимания при стратегическом планировании социально-экономического развития республики. В связи с чем, на



наш взгляд, является актуальным изучение особенностей территориального расселения, особенно городского населения, основные принципы которого формировались в советское время.

Особенности городского расселения в Туве не являлись предметом специального изучения. В данной работе мы на основе имеющихся научных разработок, отчетов Тувинского республиканского управления статистики с 1949 по 1989 гг., хранящихся в фондах Национального архива Республики Тыва, анализируем и обобщим особенности формирования городского расселения в республике — распределение жителей по городским поселениям: городам и поселкам городского типа в советский период.

Нашей источниковой базой стали труды, в рамках которых рассматривались проблемы формирования городского населения, такие как «Экономика Тувинской АССР» (Экономика Тувинской ... , 1973), «Городское население Тувинской АССР» (Городское население ... , 1981), «Очерки социального развития Тувинской АССР» (Очерки социального ... , 1983), «История Тувы» (История Тувы, 2016); авторские публикации, посвященные социально-демографическим проблемам (Гребнев, 1968; Сердобов, 1977; Бегзи, 1975, 2017; Анайбан, 2011) и др. Данные работы в обозначенном предмете поле приводят объективные статистические материалы по развитию трудовых ресурсов, демографических характеристик, социально-профессиональной мобильности, а также на основе анализа субъективных характеристик (общественное мнение, ценностные ориентации, жизненные планы) рассматривают проблемы урбанизации, социальной адаптации населения Тувы в советский период к новым видам труда и городской культуры. Расселение в основном рассматривалось в аспекте планового совмещения трудовых ресурсов и производства.

Трансформация городского расселения в национальных республиках Южной Сибири — на Алтае, Туве, Хакасии в середине XX — начале XXI в. рассмотрена в работе Е. Е. Тиниковой (Тиникова, 2018), которая пришла к выводу о том, что существующие классификации уровня урбанизационного развития регионов России не учитывают в полном объеме специфику национальных субъектов страны и не отражают реальную картину их городского развития. Она также предложила периодизацию развития урбанизационных процессов в южно-сибирских республиках на основе динамики территориального размещения городского населения.

А. Д. Бегзи, исследуя процессы урбанизации в Туве, начиная с 1914 г. до современности, отметил их взаимосвязь с развитием экономики и реализацией положений Стратегии социально-экономического развития на период до 2030 г. Дальнейшее развитие городов Тувы, по мнению автора, будет зависеть от инвестиций не сырьевого характера, включенных в Стратегию, а также от позиции и поддержки федеральных органов власти (Бегзи, 2019).

Экономические факторы городского расселения в Туве

До вхождения Тувинской Народной Республики в состав Советского Союза в Туве был один город — столица Кызыл. Во второй половине XX века к городским поселениям уже относились пять городов: Кызыл (год основания — 1914 г.), Чадан (1883 г.), Туран (1885 г.), Шагонар (1888 г.), Ак-Довурак (1964 г.) и три поселка городского типа — Хову-Аксы (1953 г.), Кызыл-Мажалык (1959 г.), Каа-Хем (1978 г.).

Чадан, Туран и Шагонар получили статус городов 8 мая 1945 г. в соответствии с решением Исполнительного комитета Областного Совета депутатов трудящихся Тувинской автономной области об административно-территориальном составе ТАО (На перекрестке времени ... , 2014: 377).

Ак-Довурак был основан на месте строительства комбината «Тувасбест». Хову-Аксы («Тувакобальт»), Кызыл-Мажалык (промкомбинат), Каа-Хем (Кызылская ТЭЦ) являлись поселками городского типа, выросшими на месте строительства промышленных объектов. Очевидно, что рост количества городских поселений в Туве, как и в целом по СССР в середине XX века, был обусловлен их экономическими функциями в результате развития промышленности, транспорта, энергетики и т. д. (Городское население ... , 1981: 20–21).

А. Д. Бегзи при рассмотрении типов городских поселений предполагал, что можно объединить в одну группу Чадан, Шагонар, Туран и рабочий поселок Кызыл-Мажалык, которые в основном функционировали как административные центры районов. Кроме Чадана промышленность в них была развита слабо (Бегзи, 1975: 64). К такому же выводу пришла Е. Е. Тиникова. По структурно-функциональной типологии городов Южной Сибири Чадан, Шагонар, Туран относятся к 3-му типу городских поселений: «Центры административных районов — монопрофильные города с административно-хозяйственными функциями» (Тиникова, 2018: 245).



Кызыл, наряду с Абаканом и Горно-Алтайском, относится к 1-му типу: «Республиканские столицы — центры с многопрофильной специализацией экономики» (там же: 245). В 1958 г. доля промышленных предприятий Кызыла в областном объеме промышленной продукции составляла около 90%. В 1950-1960-х гг. в Кызыле были введены хлебозавод и молокозавод, пивоваренный завод, мельница (Бегзи, 2019: 53).

Открытие новых промышленных предприятий в Ак-Довураке, Хову-Аксы создало значительное количество рабочих мест. В 1945 г. в промышленности было занято около 900 чел., в 1950 г. — более 2,6 тыс., за 1950-е годы численность работников промышленности возросла в 1,8 раза и достигла 4,8 тыс. чел. Создание новых, преимущественно «городских» рабочих мест способствовало ускорению процессов урбанизации (История Тувы, 2016: 72).

В 1980-е годы открылись новые предприятия легкой промышленности: филиал Кызылской швейной фабрики в пос. Хову-Аксы, Ак-Довуракская швейно-трикотажная фабрика. Начали производственную деятельность две мебельные фабрики, предприятие народно-художественных промыслов в г. Кызыле, в районных центрах работали промышленные комбинаты и комбинаты бытового обслуживания, выпускавшие одежду и обувь (Бегзи, 2017: 97).

Как пишет А. Д. Бегзи, благодаря значительным государственным инвестициям темпы промышленного роста в Туве значительно опережали средние показатели по стране. Общий объем промышленного производства в целом за советский период возрос в 87,8 раза, а в отдельных отраслях — энергетика, топливная, производство стройматериалов, — темпы были значительно выше (там же: 97).

Бурный рост производственного потенциала, коренные сдвиги в структуре экономики Тувинской АССР способствовали увеличению численности и повышению удельного веса городского населения и изменениям в системе городского расселения.

Рассмотрим, как происходил рост численности городского населения в советский период (таб. 1).

Таблица 1. Численность городского населения в Туве (1959–1989 гг.)¹

Table 1. Urban population in Tuva, 1959–1989.

№	Городское поселение	1959	1970	1979	1989
1	г. Кызыл	34462	51683	66027	84641
2	г. Ак-Довурак	-	9613	13216	15191
3	г. Туран	3951	4539	5139	5976
4	г. Чадан	4709	7589	8985	10775
5	г. Шагонар	4155	4512	5455	10084
6	пгт Каа-Хем	-	-	4047	7297
7	пгт Кызыл-Мажалык	-	4423	4983	5754
8	пгт Хову-Аксы	2900	4632	5413	5925
	<i>Итого</i>	50177	86991	113265	145643

Данные таблицы свидетельствуют о значительном росте городского населения за 30 лет — на 95 446 чел. Стоит отметить, что на 1 января 1944 г. население республики всего составляло 95 025 чел. (Харунова, 2010: 160). С 1959 по 1970 гг. жителей городов стало на 36 814 чел. больше, с 1970 по 1979 гг. — на 26 274 чел., а с 1979 по 1989 гг. — на 32 378 чел. Мы видим, что темпы прироста городского населения с 1959 по 1989 гг. были стабильно высокими, что отражалось в целом на структуре населения республики.

При этом территориальное расселение городского населения было неравномерным. Особенно высокий прирост численности горожан произошел в г. Кызыле. За рассматриваемый период население столицы увеличилось на 50 179 чел. Доля кызылчан среди городского населения республики в 1959 г. составляла 68%, в 1989 г. — 58%, то есть более половины всех городских жителей. В общем числе всех жителей Тувы в 1959 г. жители столицы составляли 20%, в 1989 г. — 27%, в 2002 г. — 30%, в 2010 г. — 36%. Таким образом, мы видим, что уже к концу советского периода доля жителей г. Кызыла составляла почти треть населения республики, сохраняя тенденцию к увеличению.

Динамика общей численности городского и сельского населения в процентах ко всему населению республики представлена в таблице 2.

¹ Таблица составлена по материалам Тувинского республиканского управления статистики (НА РТ, ф. 263. оп. 1, д. 1, лл. 1–3; ф. 263, оп. 1, д. 4742, лл. 6, 9, 10, 11, 15, 18, 21, 24).



Таблица 2. Доля городского и сельского населения в Туве (1959–1989 гг.)¹

Table 2. The share of urban v. rural population in Tuva, 1959–1989.

Годы	В процентах ко всему населению республики	
	Городское население	Сельское население
1959	29	71
1979	43	57
1989	47	53

Данные таблицы показывают неуклонный рост численности городского населения в Туве. К 1989 г. удельный вес горожан в республике составил 47%.

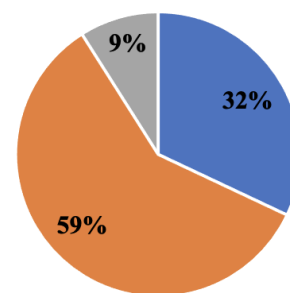
Исследователи справедливо отмечают, что происходившие изменения в соотношении сельского и городского населения вызваны преобразованием в 1945 г. районных центров — Турана, Шагонара и Чадаана в города (Гребнев, 1968: 62).

Большую роль играл и естественный прирост жителей городов, который в Туве был значительно выше, чем в других регионах: в 1965 г. общий коэффициент рождаемости городского населения составил: в РСФСР — 14,4%, в Восточной Сибири — 16,9%, Тувинской АССР — 21,3 %; в 1970 г. соответственно 14,7; 17,3 и 21,7%. Коэффициент естественного прироста в 1970 г. составил для РСФСР 6,8%, Восточной Сибири — 10,1%, Тувинской АССР — 13,5% (*Городское население ...*, 1981: 24–25). Средний возраст жителей городов в Туве в 1989 г. составлял 28,2 лет (НА РТ, ф. 263, оп. 1, д. 1, л. 59). Соответственно возрастная структура городского населения выглядела следующим образом: чуть более трети были в возрасте моложе трудоспособного, около 60% — в трудоспособном возрасте, 9% — старше трудоспособного возраста (*диаграмма 1*).

К 1989 г. разница в численности мужчин и женщин среди городского населения в возрасте моложе трудоспособного и в трудоспособном возрасте была незначительной. А в категории людей старше трудоспособного возраста женщин насчитывалось на 5990 чел. больше, чем мужчин, что свидетельствует о большей продолжительности жизни женщин (*таблица 3*).

Помимо естественного прироста еще одним существенным источником увеличения количества городского населения являлась миграция. Города привлекали население более высоким уровнем жизни, более широкими возможностями трудоустройства, получением образования, культурным досугом и т. д. «...По данным 1975 г., размер среднемесячной заработной платы рабочих и служащих в отраслях, характерных для городов, составлял в промышленности 186 руб., строительстве — 182 руб., на транспорте — 188 руб., тогда как в сельском и лесном хозяйстве — лишь 125 руб.» (*Городское население ...*, 1981: 24–25).

Высокими темпами велось жилищное строительство. Жилищный фонд городов и поселков городского типа с 1960 по 1983 гг. вырос с 422 тыс. кв. м до 1400 тыс. кв. м в год — то есть более чем в 3 раза². По республике ввод жилья с 1 тыс. кв. м в 1945 г. возрос до 150,8 тыс. кв. м в 1990 г. Всего за это время введено более 3 млн кв. м общей площади жилья. В 1970–1980-е гг. государственные капитальные вложения в жилищное строительство в расчете на 10 тыс. жителей в Туве в полтора-два раза превышали уровень РСФСР. Городской жилищный фонд к концу советского периода превысил 3,6 млн кв. м. (*Бегзи, 2017: 100*).



- в возрасте моложе трудоспособного
- в трудоспособном возрасте
- в возрасте старше трудоспособного

Диаграмма 1. Распределение городского населения Тувинской АССР по возрасту в 1989 г.

Diagram 1. The age distribution of the urban population of Tuvan ASSR, 1989.

¹ Составлено на основе данных источников: Уровень образования, национальный состав, возрастная структура и размещение населения СССР по республикам, краям и областям. По данным Всесоюзной переписи населения 1959 г. М. Госстатиздат. 1960. С. 27; Перепись населения 1979 г. [Электронный ресурс] // Демоскоп. http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus79_reg1.php (дата обращения: 12.06.2021); Болдырев В. А. Население СССР по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. М. : Изд-во Финансы и статистика, 1990. С. 13.

² Советская Тува в цифрах (1984): статистический сборник. Кызыл : Тувинское книжное издательство. С. 117.



Таблица 3. Распределение городского населения Тувинской АССР по полу и возрасту в 1989 г.¹
 Table 3. The age and gender distribution of the urban population of Tuvan ASSR, 1989.

Возраст	Оба пола	Мужчины	Женщины
Из общей численности в возрасте моложе трудоспособного	46 084 чел.	23 129 чел.	22 955 чел.
в трудоспособном возрасте	85 893 чел.	44 168 чел.	41 725 чел.
в возрасте старше трудоспособного	13 666 чел.	3 838 чел.	9 828 чел.

По мнению Е. Е. Тиниковой, в национальных республиках Южной Сибири были схожие причины перехода сельского населения в городские поселения, связанные с развитием промышленности, ростом потребности в рабочей силе в городах и рабочих поселках; механизацией сельского хозяйства; относительной устойчивостью сохранявшихся социальных различий между жителями города и села по характеру труда, по культурно- бытовым условиям (Тиникова, 2018: 244).

Откуда приезжали люди в Туву?

Как видно из данных таблицы 4, структура городского населения формировалась в основном за счет сельских жителей из регионов РСФСР. Количество мигрантов из сел превышало число мигрантов из городов более чем на 1000–3000 чел. в год. Лишь в 1969 г. количество прибывших из городов было на 1040 чел. больше, чем из сельской местности.

Л. В. Гребнев выяснил, что более половины всех приехавших рабочих были выходцами из Красноярского края, причем около 60% из них были жители сельской местности. Среди приезжих из других районов страны преобладали жители городов, формировавшие ядро наиболее квалифицированных рабочих. Также он констатирует, что в конце семилетки (1959–1965 гг.) в целом по республике в составе рабочих промышленности, транспорта и строительства Кызыла и Чадана преобладало приезжее население (Гребнев, 1967: 78). Так, в 1965 г. на промышленных предприятиях Кызыла работали 46,6% выходцев из Красноярского края, в Чадане и Ак-Довураке 41%, 20% соответственно. Из европейской части СССР больше приезжих специалистов было в промышленности Ак-Довурака — 22,3%, тогда как в Кызыле и Чадане они составляли 12,8% и 11,6%. Но в строительной отрасли г. Кызыла 31% рабочих приехали из европейской части СССР, это было значительно больше, чем в других городах. А вот выходцев из сел Тувы больше всего работало в строительстве г. Ак-Довурака — 66,5% (там же: 79).

За 1945–1975 гг. число рабочих в промышленности Тувы возросло в 15,8 раза. Особенно значительный рост имел место в электроэнергетике (20,2 раза), цветной металлургии (925,5), металлообработке (180) и в промышленности строительных материалов (950). За счет именно этих отраслей, в значительной мере определяющих темпы индустриализации Тувы, и произошли структурные сдвиги в промышленности (Сердобов, 1977: 23).

Первоначально внешняя миграция формировалась исходя из государственных интересов, специалисты направлялись на стройки и на вновь открытые предприятия, выпускники вузов по распределению в сферы образования и здравоохранения. С другой стороны, процесс расселения никогда не являлся полностью управляемой сферой жизни, люди часто самостоятельно срывались с места в поисках работы и лучших мест для жизни.

¹ По данным документа «Итоги Всероссийской переписи населения 1989 г. по Тувинской АССР. Абсолютные данные» (НА РТ, ф. 263, оп. 1, д. 1, л. 59).

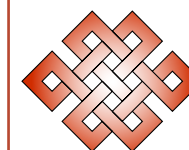


Таблица 4. Таблица по количеству прибывших в города Тувы в 1949–1969 гг. из РСФСР и СССР¹.
Table 4. The new arrivals from RSFSR and USSR to the cities and towns of Tuva, 1949–1969.

№	Год	Прибыло из РСФСР					Прибыло всего из СССР				
		Из городов	Из сельской местности	Неизвестно	Всего	Механический прирост	Из городов	Из сельской местности	Неизвестно	Всего	Механический прирост
1	1949	2155	3406	208	5769	+864	-	-	-	-	-
2	1951	2827	4717	48	7592	+2638	2989	4798	151	7938	+2670
3	1952	2512	4418	175	7105	+1995	2862	4519	436	7817	+216
4	1953	3085	6164	29	9278	+3312	-	-	-	-	-
5	1955	-	-	-	-	-	3937	5240	595	9772	+1878
6	1957	4439	5906	25	10370	+2130	4759	6029	285	11073	+2388
7	1959	3366	5968	277	9611	+1788	3624	6102	277	10003	+1710
8	1960	4408	7330	22	11760	+2813	4642	7501	302	12445	+2905
9	1963	4249	5804	139	10192	+1683	5162	5988	702	11852	+1851
10	1969	5878	4838	19	10735	+1906	6217	5018	696	11931	+1783

¹ Таблица составлена на основе статистических данных Тувинского республиканского управления статистики (НА РТ, ф. 263, оп. 1, дд. 245, л. 183; д. 391, л. 78; д. 464, л. 4; д. 541, л. 5; д. 684, л. 19; д. 837, л. 7; д. 1088, л. 5; д. 1253, л. 9; д. 1696, л. 53; д. 2665, л. 105.). В таблицу включены данные имеющихся в фондах архива отчетов Тувинского республиканского управления статистики.



Из 4-х экономических подрайонов Тувы: Центрального, Западного, Восточного и Южного, большая часть промышленных предприятий, входивших в состав Кызыльского промышленного узла, была расположена в городах Кызыле, Туране, Шагонаре, а также в поселках Хову-Аксы и Терлиг-Хая и относилась к Центральному экономическому подрайону (*Экономика Тувинской ...*, 1973: 165).

Центральный подрайон специализировался на добыче угля, производстве электроэнергии, продукции легкой, пищевой, лесной и деревообрабатывающей промышленности, а также на металлообработке. Формировалась новая специализирующая отрасль — цветная металлургия. Подрайон являлся основной базой производства строительных материалов и стройиндустрии республики (там же: 165).

Западный подрайон являлся вторым по уровню хозяйственного развития подрайоном Тувы, специализировавшимся на добыче асбеста и сельскохозяйственном производстве животноводческого направления. Его основным ядром являлся Ак-Довуракский промышленный узел, в состав которого входят предприятия городов Ак-Довурака, Чадана и поселка городского типа Кызыл-Мажалыка (там же: 168).

Конечно, процесс урбанизации в Туве, вошедшей в состав СССР в 1944 г., шел своими темпами. Для сравнения, доля городского населения в СССР в 1959 г., согласно данным Переписи населения СССР 1959 г.¹, составляла 48%, в 1979 г. — 62%², в 1989 г. — 66%³, тогда как в Туве к 1989 г. она достигла 47,1%. Тем не менее для Тувы это были кардинальные изменения в образе жизни тувинцев, прежде кочевых скотоводов, связанные с переходом на оседлость, в основном завершившегося к 1959 г.

По итогам Всесоюзной переписи населения 1989 г. в Туве проживало 309 100 тыс. чел. За 1944–1990 гг. численность жителей республики увеличилась в 3 раза. Население городов выросло в 23 раза с 6,4 тыс. до 145,6 тыс. чел., в сельской местности — соответственно с 89 тыс. до 163, 4 тыс. чел. (*История Тувы*, 2016: 392).

Еще одним признаком урбанизации в республике стал тот факт, что к 1989 г. практически выровнялось количество городских и сельских семей (*таблица 4*).

Таблица 5. Число семей в Тувинской АССР на 1989 г.⁴

Table 5. The number and size of families in Tuvan ASSR in 1989.

№	территория	Число семей	Средний размер семьи (совместно проживающих членов семьи)
1	Всего по республике	70657	4,0
2	Городские семьи	35451	3,6
3	Сельские семьи	35206	4,4
4	г. Кызыл	21076	3,4
5	г. Ак-Довурак	3536	3,9
6	г. Туран	1599	3,3
7	г. Чадан	2299	4,3
8	г. Шагонар	2326	3,8
9	пгт Каа-Хем	1844	3,7
10	пгт Кызыл-Мажалык	1206	4,4
11	пгт Хову-Аксы	1565	3,5

¹ Уровень образования, национальный состав, возрастная структура и размещение населения СССР по республикам, краям и областям. По данным Всесоюзной переписи населения 1959 г. М.: Госстатиздат, 1960. С. 3.

² Численность и состав населения СССР. По данным Всесоюзной переписи населения 1979 года. М.: Финансы и статистика, 1984. С. 6.

³ Болдырев В.А. Население СССР по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. М.: Изд-во Финансы и статистика, 1990. С. 10.

⁴ Таблица составлена по материалам Тувинского республиканского управления статистики (НА РТ, ф. 263, оп. 1, д. 1, лл. 339–341).



Причем 59% городских семей проживали в г. Кызыле. Средний размер сельской семьи составлял 4,4 чел., городской — 3,6 чел. При этом тувинская семья по количеству членов (5 чел.) была несколько больше, чем русская (3,7 чел.), за счет разницы в рождаемости (*Очерки социального ...*, 1983: 124–125).

В материалах переписи 1989 г. указано, что 679 человек, из них 445 жителей городов республики, владели тувинским языком как вторым языком общения (НА РТ, ф. 263, оп. 1, д. 1, л. 106). В их числе русские — 564 чел., хакасы — 60 чел., а также татары, буряты, украинцы, казахи, киргизы, белорусы, армяне, чувашаи, корейцы, алтайцы, грузины, молдаване, латыши, калмыки, мордва, китайцы, поляки, адыгейцы.

Заключение

Мы видим, что важным фактором появления городских поселений в Туве, как и в целом по стране, стало экономическое развитие республики, основой которого раньше было кочевое скотоводство. Государством были поставлены задачи по переводу кочевого населения на оседлость, по выравниванию социально-экономического и культурного уровня развития Тувы с другими регионами, по созданию многоотраслевого промышленного производства, освоение природных ресурсов, особенно минерального сырья, так, например, появился г. Ак-Довурак. Также рост городского расселения происходил за счет придания некоторым поселениям статусов городских поселений, таким как Туран, Чадан, Шагонар и поселков городского типа Хову-Аксы, Кызыл-Мажалыка и Каа-Хема, в которых также создавались предприятия промышленного производства, энергетики, транспорта и др.

Общий подъем социально-экономического развития республики способствовал улучшению условий жизни, повышению качества медицинского обслуживания, соответственно росту численности населения городов. Как показывает статистика, значительным был рост городского населения, что привело к изменениям в социальной структуре общества, так как государственная политика способствовала интенсификации процесса урбанизации во второй половине XX века.

Основными источниками формирования городского населения явились жители сел Тувы и РСФСР, особенно близлежащих районов Красноярского края. А также относительно высокий по сравнению с другими регионами страны естественный прирост горожан. Быстрыми темпами росло население столицы — г. Кызыла, которое в 1989 г. составляло 27% от общего числа жителей республики. Имеющаяся на сегодняшний день неравномерность городского расселения населения в Туве сложилась еще в середине XX века и определила современную структуру расселения, основной проблемой которой является продолжающийся переезд сельских жителей в г. Кызыл и на его окраины — пгт Каа-Хем, загородные дачные территории, Вавилинский затон, несмотря на то, что промышленный потенциал г. Кызыла значительно упал вследствие деиндустриализации экономики после 1990-х годов.

Непрекращающийся миграционный поток из районов республики в Кызыл не позволяет наращивать, поддерживать иной потенциал — потенциал села и сельских производителей. На фоне разрушенного промышленного производства и сельского хозяйства нерегулируемый процесс урбанизации, который власть не сумела обернуть вспять, усугубляет социально-экономический кризис в республике.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Анайбан, З. В. (2011) Характеристика этнодемографических процессов Тувы в советский период // Новые исследования Тувы. № 2–3. С. 130–150.

Бегзи, А. Д. (1975) Формирование городского населения Тувинской АССР и изменение его социальной структуры и национальный состав // Ученые записки ТНИИЯЛИ. Вып. XVII. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 278 с. С. 62–70.

Бегзи, А. Д. (2017) Экономика советской Тувы: достижения, проблемы и уроки // Новые исследования Тувы. № 4. С. 94–108. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2017.4.5>

Бегзи, А. Д. (2019) Основные факторы, этапы и особенности реализации урбанизации в Туве // Региональная экономика: технологии, экономика, экология и инфраструктура: Материалы 3-й Международной научно-практической конференции, посвященной 25-летию ТувИКОПР СО РАН и 45-летию академической науки в Туве (23–25.10.2019, Кызыл, Россия) / под общ. ред. Г. Ф. Балакиной. Кызыл : ТувИКОПР СО РАН. 520 с. С. 52–59.

Городское население Тувинской АССР. Опыт социологического исследования (1981) / отв. ред. В. И. Бойко. Новосибирск : Наука. 223 с.



Гребнев, Л. В. (1967) Формирование рабочего класса в Туве // Ученые записки. Выпуск XII. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 278 с. С. 69–86.

Гребнев, Л. В. (1968) Изменение социальной структуры в Туве // Ученые записки. Вып. XIII. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 356 с. С. 47–77.

История Тувы (2016) : в 3 т. / под общ. ред. Н. М. Моллерова. Новосибирск : Наука. Т. III. 455 с.

На перекрестке времени. Урянхайский край. Тувинская Народная Республика. Тувинская Автономная область. Тувинская автономная Советская Социалистическая Республика (2014) : сборник архивных документов и фотодокументов / отв. ред. Д. У. Чамзо. Новосибирск : Сибирское книжное издательство. 480 с.

Очерки социального развития Тувинской АССР (1983) / отв. ред. В. И Бойко., В. Н. Белошапкина, Г. Ч. Ширшин и др. Новосибирск : Наука. 262 с.

Сердобов, Н. А. (1977) Рабочий класс и социально-экономическое развитие Тувы // Великий Октябрь и проблемы новейшей истории Тувы / отв. ред. Ю. Л. Аранчын. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 147 с. С. 17–51.

Тиникова, Е. Е. (2018) Трансформация городского расселения в национальных республиках Южной Сибири в середине XX — начале XXI века // Новые исследования Тувы. № 4. С. 235–257. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2018.4.13>

Харунова, М. М.-Б. (2010) «Паспорт» Тувинской автономной области как исторический источник // Ученые записки. Выпуск XXII. Кызыл : Тываполиграф. 503 с. С. 159–167.

Экономика Тувинской АССР (1973) / ред. коллегия: С. В. Клопов (отв. ред.) [и др.]. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 377 с.

Дата поступления: 06.06.2021 г.

REFERENCES

Anaiban, Z.V. (2011) Kharakteristika etnodemograficheskikh protsessov Tuvy v sovetskii period [A characteristics of ethnodemographic processes in Tuva during the Soviet period]. *New Research of Tuva*, no. 2–3, pp. 130–150. (In Russ.)

Begzi, A.D. (1975) Formirovanie gorodskogo naseleniia Tuvinskoj ASSR i izmenenie ego sotsial'noi struktury i natsional'nyi sostav [The rise of the urban population of the Tuvan ASSR and changes in its social and ethnic structure]. *Uchenye zapiski TNIIIaLI*, vol. XVII. Kyzyl, Tuvan book publisher. 278 p. Pp. 62–70. (In Russ.)

Begzi, A. D. (2017) Ekonomika sovetskoi Tuvy: dostizheniia, problemy i uroki [The economy of the Soviet Tuva: achievements, challenges and lessons]. *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 94–108. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2017.4.5>

Begzi, A. D. (2019) Osnovnye faktory, etapy i osobennosti realizatsii urbanizatsii v Tuve. [The main factors, stages and features of urbanization in Tuva]. In: *Regional'naia ekonomika: tekhnologii, ekonomika, ekologiya i infrastruktura [Regional Economy: Technologies, Economic Factors, Ecology and Infrastructure]: Proceedings of the 3rd International Scientific and Practical Conference dedicated to the 25th anniversary of TuvIKOPR Sb RAS and the 45th anniversary of Academic Science in Tuva (23–25.10.2019, Kyzyl, Russia)* / ed. by G. F. Balakina and V. O. Oorzhak. Kyzyl, TuvIKOPR SO RAN. 520 p. Pp. 52–59. (In Russ.)

Gorodskoe naselenie Tuvinskoj ASSR [Urban population of the Tuvan ASSR] (1981) / ed. by V. I. Boiko. Novosibirsk, Nauka. 224 p. (In Russ.).

Grebnev, L.V. (1967) Formirovanie rabocheho klassa v Tuve [The rise of the working class in Tuva]. *Uchenye zapiski*, vol. XII. Kyzyl, Tuvan book publisher. 278 p. Pp. 69–86. (In Russ.)

Grebnev, L.V. (1968) Izmenenie sotsial'noi struktury v Tuve [Changing the social structure in Tuva]. *Uchenye zapiski*, vol. XIII. Kyzyl, Tuvan book publisher. 356 p. Pp. 47–77. (In Russ.)

Istoriia Tuvy [The History Of Tuva] (2016): in 3 vols. / ed. by V. A. Lamin. Novosibirsk, Nauka. Vol. 3. 455 p. (In Russ.).

Na perekrestke vremeni [At the crossroads of time] (2014): a collection of archival documents and photo documents / eds.: A. M. Dugar-Surun et al. Novosibirsk, Sibirskoe knizhnoe izdatel'stvo. 480 p. (In Russ.).

Ocherki sotsial'nogo razvitiia Tuvinskoj ASSR [Essays on social development of the Tuvan ASSR] (1983) / ed. by Yu. L. Aranchyn. Novosibirsk, Nauka. 262 p. (In Russ.).

Serdobov, N.A. (1977) Rabochii klass i sotsial'no-ekonomicheskoe razvitie Tuvy [Working class and socio-economic development of Tuva]. In: *Velikii oktiabr' i problemy noveishei istorii Tuvy [The Great October and the problems of the modern history of Tuva]*. Ed. by Yu. L. Aranchin. Kyzyl, Tuvan book publisher. 147 p. Pp. 17–51. (In Russ.)



Tinikova, E. E. (2018) Transformatsiia gorodskogo rasseleniia v natsional'nykh respublikakh Iuzhnoi Sibiri v seredine XX — nachale XXI veka [Transformation of urban settlement in the national republics of southern Siberia in the mid-20th to early 21st century]. *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 235–257. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2018.4.13>

Kharunova, M. M.-B. (2010) «Pasport» Tuvinskoi avtonomnoi oblasti kak istoricheskii istochnik [The “Passport” of the Tuva Autonomous Region as a historical source]. In: *Uchenye zapiski*, vol. XXII. Kyzyl, Tyvapoligraf. 503 p. Pp. 159–167. (In Russ.).

Ekonomika Tuvinskoi ASSR [The economy of Tuvan ASSR] (1973). Ed. by S. V. Klopov. Kyzyl, Tuvan book publishing house. 378 p. (In Russ.).

Submission date: 06.06.2021.



DOI: 10.25178/nit.2021.3.12

Статья

Изменения антропологических характеристик молодежи Тувы в связи с влиянием социально-экономических факторов

Валерий А. Бацевич, Дарья А. Машина

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Российская Федерация,

Вера А. Красильникова

Тувинский государственный университет, Российская Федерация,

Оксана В. Ясина, Екатерина Ю. Пермякова

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Российская Федерация

Работа посвящена сравнительному изучению динамики тотальных размеров тела и диаметров сегментов конечностей у студенческого населения различных регионов Тувы при нарушении адаптивного баланса между организмом и окружающей средой на фоне изменений социально-экономических факторов на рубеже XX и XXI веков.

Сбор антропологических данных студентов 17–26 лет был проведен в 2015–2019 гг. в г. Кызыле на базе Тувинского государственного университета по унифицированной методике. В качестве сравнительного материала использованы данные, собранные в 1976–1978 гг. у коренного населения в Дзун-Хемчикском, Тоджинском, Монгун-Тайгинском и Эрзинском районах. Для корректного сравнения с новыми материалами в настоящей работе из имеющихся в архиве антропометрических данных использованы сведения только для контингента в возрасте до 26 лет. В целях улучшения репрезентативности выборки все рожденное и проживающее в различных районах население было сгруппировано по макрорайонам: Западному, Южному, Восточному и Центральному.

Отсутствие статистически значимых различий по величине тотальных размеров тела (за исключением обхвата груди у девушек) у современных студентов, проживающих в различных макрорайонах, отличающихся как климатогеографическими, так и социально-экономическими факторами, позволяет сделать вывод об относительной равномерности происходящих морфологических и экологических изменений. Однако жители западной части Тувы характеризуются несколько большей величиной всех тотальных размеров тела у студентов обоего пола. Межгрупповое сравнение тувинского молодого населения, обследованного 40 лет назад, дает отличающийся результат: достоверно более высокие величины подтверждены для длины тела девушек и юношей, проживавших на период обследования в Южном макрорайоне страны. Полученные результаты косвенно отражают усиление процессов онтогенетических изменений у населения данной части республики, что подтверждают и ускоренные темпы возрастных изменений скелетных признаков на кисти, описанные ранее. Подобная тенденция зафиксирована и для ширины дистальных эпифизов конечностей. При незначительном числе достоверных различий для всех макрорайонов республики четко фиксируется картина секулярных положительных сдвигов в величине показателей. Межгрупповая вариация величины диаметров дистальных сегментов конечностей в группах современной молодежи не выявлена.

Исходя из имеющегося опыта экологического изучения подобных популяций, можно с уверенностью утверждать и об ускоренных темпах биологического созревания и старения во вновь обследованных группах.

Ключевые слова: антропоэкология; адаптация; студенты; тотальные размеры тела; диаметры эпифизов конечностей; Тува; тувинцы; социально-экономический фактор

Работа выполнена в рамках НИР № АААА-А19-119013090163-2 «Антропология евразийских популяций (биологические аспекты)».



Для цитирования:

Бацевич В. А., Машина Д. А., Красильникова В. А., Ясина О. В., Пермякова Е. Ю. Изменения антропологических характеристик молодежи Тувы в связи с влиянием социально-экономических факторов // Новые исследования Тувы. 2021, № 3. С. 148–163. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.12>

Бацевич Валерий Анатольевич — кандидат биологических наук, ведущий научный сотрудник лаборатории антропоэкологии НИИ и Музея антропологии Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова. Адрес: 125009, Россия, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1. Тел.: +7 (495) 629-41-68. Эл. адрес: batsevich53@mail.ru

Машина Дарья Андреевна — эколог I категории НИИ и Музея антропологии Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова. Адрес: 125009, Россия, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1. Тел.: +7 (495) 629-41-68. Эл. адрес: darya.mashina@gmail.com

Красильникова Вера Александровна — кандидат биологических наук, доцент кафедры анатомии, физиологии и БЖД Тувинского государственного университета. Адрес: 667000, Россия, г. Кызыл, ул. Ленина, д. 36. Тел.: +7 (923) 381-59-91. Эл. адрес: verakras@gmail.com

Ясина Оксана Валерьевна — эколог лаборатории антропоэкологии НИИ и Музея антропологии Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова. Адрес: 125009, Россия, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1. Тел.: +7 (495) 629-41-68. Эл. адрес: okuyasina@yandex.ru



Пермякова Екатерина Юрьевна — кандидат биологических наук, научный сотрудник лаборатории аукологии НИИ и Музея антропологии Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова. Адрес: 125009, Россия, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1. Тел.: +7 (495) 629-40-70. Эл. адрес: ekaterinapermyakova@gmail.com



Changes in adaptive anthropological characteristics in Tuvan youth due to socio-economic factors

Valery A. Batsevich, Darya A. Mashina

Lomonosov Moscow State University, Russian Federation,

Vera A. Krasil'nikova

Tuvan State University, Russian Federation,

Oksana V. Yasina, Ekaterina Yu. Permiakova

Lomonosov Moscow State University, Russian Federation

The article is a comparative study of the total body sizes and diameters of limb segments in the student population of different regions of Tuva, given that the adaptive balance between human body and the environment is now set against the background of serious changes in social and humanitarian factors.

In 2015–2019, we collected anthropological data of students aged 17 to 26. The work was carried out at Tuvan State University, Kyzyl, according to a unified methodology. The previous dataset collected in 1976–1978 among the indigenous population in Todzhinsky, Mungun-Taiginsky and Erzinsky rayons was used for comparison, with only data for youth under 26 included into the sample. In order to improve its representativeness, the contingent born and living in different regions of Tuva was grouped by macro-region: Western, Southern, Eastern and Central.

The absence of statistically significant differences in total body sizes (with the exception of girls' chest circumference) among modern students living in different macro-regions allows us to conclude that changes have been happening in a relatively uniform way, even though the macro-regions are different in both geographical and socioeconomic sense. It should be noted, however, that those living in the western part of Tuva have shown a slightly larger value of all total body sizes in students of both sexes. An intergroup comparison of Tuvan students surveyed 40 years ago gave a slightly different result: significantly higher values were confirmed for the body height of young males and females living in the southern macro-region. The results obtained may be an indirect proof of the intensification of ontogenetic processes in the population of this part of the republic. This is also confirmed by the accelerated rates of previously described age-related changes in the skeletal structure of the hand. A similar trend was also recorded for the width of the distal epiphyses of human limbs. With an insignificant number of notable differences between macro-regions of the republic, a picture of secular positive shifts in the value of indicators is clearly recorded. No intergroup variation in the size of the diameters of the distal epiphyses has been recorded.

Based on the ecological studies of such populations, one can confidently assert that they display features of accelerated rates of biological growth and aging.

Keywords: anthropoecology; adaptation; students; total body size; diameters of limb epiphysis; Tuva; Tuvans; socioeconomic factors

Financing

This work was supported by the research project № AAAA-A19-119013090163-2 "Anthropology of Eurasian populations (biological aspects)".



For citation:

Batsevich V. A., Mashina D. A., Krasil'nikova V. A., Yasina O. V. and Permiakova, E. Yu. *Izmeneniia antropologicheskikh kharakteristik molodezhi Tuvy v svyazi s vlianiem sotsial'no-ekonomicheskikh faktorov* [Changes in adaptive anthropological characteristics in Tuvan youth due to socio-economic factors]. *New Research of Tuva*, 2021, no. 3, pp. 148–163. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.12>

BATSEVICH, Valery Anatol'evich, Candidate of Biology, Leading Research Fellow, Laboratory of Anthropoecology, Institute and Museum of Anthropology, Lomonosov Moscow State University. Postal address: 11 Bldg. 1 Mokhovaya St., 125009 Moscow, Russian Federation. Tel.: +7 (495) 629-41-68. E-mail: batsevich53@mail.ru **ORCID ID: 0000-0003-3833-1588**

MASHINA, Darya Andreevna, Ecologist, Institute and Museum of Anthropology, Lomonosov Moscow State University. Postal address: 11 Bldg.1 Mokhovaya St., 125009 Moscow, Russian Federation. Tel.: +7 (495) 629-41-68. E-mail: darya.mashina@gmail.com **ORCID ID: 0000-0001-5130-2939**

KRASIL'NIKOVA, Vera Aleksandrovna, Candidate of Biology, Associate Professor, Department of Anatomy, Physiology and Safety of Living, Tuvan State University. health and wellness department. Postal address: 36 Lenina St., 667000, Kyzyl, Russian Federation. Tel.: +7 (923) 381-59-91. E-mail: verakras@gmail.com **ORCID ID: 0000-0002-8382-2733**

YASINA, Oksana Valer'evna, Ecologist, Laboratory of Anthropoecology, Institute and Museum of Anthropology, Lomonosov Moscow State University. Postal address: 11 Bldg. 1 Mokhovaya St., 125009 Moscow, Russian Federation. Tel.: +7 (495) 629-41-68. E-mail: okyasina@yandex.ru **ORCID ID: 0000-0001-9133-0440**



PERMIAKOVA, Ekaterina Yurievna, Candidate of Biology, Research Fellow, Laboratory of Auxology, Institute and Museum of Anthropology, Lomonosov Moscow State University. Postal address: 11 Bldg. 1 Mokhovaya St., 125009 Moscow, Russian Federation. Tel.: +7 (495) 629-40-70. E-mail: ekaterinapermyakova@gmail.com **ORCID ID: 0000-0002-6490-4004**



Введение

За последние десятилетия (1970–2019 гг.) в НИИ и Музее антропологии Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова были выполнены обширные исследования по экологии и адаптации человека, получены новые теоретические и практические результаты для 86 выборок коренного, главным образом сельского, населения, относящегося к разным расам и этносам. Материал собирался на территории бывшего СССР, Монголии и Ближнего Востока. Выборки дифференцировались в зависимости от даты обследования, климатогеографических, социально-экономических факторов среды и ряда популяционных характеристик. Главная цель выполненных исследований — по антропоэкологическим данным, полученным для популяций, проживающих в разнообразных климатогеографических и социально-экономических условиях и относящихся к разным расовым и адаптивным типам, определить и количественно оценить степень биологической адаптации (по признакам стабильности или динамики признаков) этих групп в современных экологических условиях.

Определение степени адаптации человеческих популяций к среде обитания в разные эпохи и на разных территориях, а также ведущих факторов этого процесса является одной из главных задач антропоэкологии (Алексеева, 1998). Территориальное распределение морфофизиологических характеристик коренных народов исторически сложилось в результате биологической, а позднее социальной и культурной адаптации в ходе освоения человечеством практически всех ландшафтных зон и занятия разнообразных экологических ниш (Алексеева, 1977; Ямсков, 2005). С XIX века усиливается роль социально-экономических факторов в адаптационных процессах в популяциях человека. Это приводит к тому, что при ускорении «цивилизационных» изменений исчезли или находятся на грани исчезновения старые экологические ниши и образуются новые, адаптация к которым происходит за меньшие промежутки времени и с большим напряжением, чем ранее. Вследствие этого, разработка и использование на практике адекватных методов оценки степени адаптированности популяций к изменяющимся условиям среды обитания является одной из актуальнейших проблем современной антропоэкологии и медицины. На основе полученных данных по изменчивости биологических характеристик в группах коренного населения возможно осуществление мониторинга и прогнозирования медико-биологического состояния и уровня здоровья в популяциях человека в ближайшей и среднесрочной перспективе.

В результате проведенных исследований установлено, что наиболее многочисленные и значимые статистические связи изменчивости адаптивных признаков в популяциях (таких, например, как темп онтогенеза) ассоциируются с динамичными данными по социально-экономическим условиям, экологии, антропогенному изменению среды и уровню здоровья населения. Это свидетельствует так же и о том, что в процессах адаптации у современного населения географическая среда не играет ведущей роли. Природное окружение остается практически стабильным на протяжении длительных периодов времени по сравнению со скоростями социально-экономических перестроек и модификаций культурных традиций в популяциях коренного населения (Анайбан, Тюхтенева, 2008; Бацевич, 2016). Заметные изменения биологических характеристик в современных популяциях, где нарушены антропоэкологические взаимосвязи, происходят достаточно быстро, в течение одного-двух поколений (Бацевич, 2016; Бацевич, Ясина, 2018).

Установлено, что наблюдаемых группах изменчивость уровня адаптации связана с изменением культурно-хозяйственного уклада и образа жизни населения, т. е. социальными условиями. Главными факторами, активизирующими адаптивные биологические процессы, являются социально-экономические новации, серьезные изменения в структуре и традициях этносов и популяций, конфликтные ситуации, миграции, урбанизация (Бацевич, Павловский, 2007; Бацевич и др., 2009; Vatsевич, Yasina, Sukhova, 2018). Приуроченности темпов онтогенеза к определенным климатогеографическим и ландшафтным условиям выявлено не было, равно как и ассоциаций с каким-либо определенным этносом или расой. Комплекс адаптивных признаков (антропометрические характеристики без признаков акселерации и секулярного тренда, замедленный онтогенез на этапах созревания и старения, стабильность во времени морфофизиологических параметров) одинаков во всех популяциях, независимо от их расовой и этнической принадлежности. К адаптированным популяциям из изученных ранее групп отнесены группы с повышенным долголетием (абхазы Очамчирского р-на, грузины–имеретины) и отдельные популяции таджиков, казахов, халха-монголов, бурят, чукчей разных лет обследования и др., сохранившие на момент обследования традиционный образ жизни. К ним относятся и группы тувинцев Монгун-Тайгинского и Тоджинского районов, изученные в 1978–1979 годах (Бацевич и др., 2009).



Оценка антропологического статуса тувинского населения по отдельным программам неоднократно проводилась отечественными антропологами на протяжении всего XX века (Антропо-экологические исследования ... , 1984: 75–114; Богданова, 1986; Антропозология Центральной ... , 2005: 35–67; Аксянова, 2009; Bunak, 1928). Наиболее обширными по выполненной программе сбора антропологических показателей и охвату обследованных популяций являлись экспедиции 1976–1979 гг., осуществленные под руководством Т. И. Алексеевой. В этот период было изучено население Дзун-Хемчикского, Тоджинского, Монгун-Тайгинского и Эрзинского районов. Важной новой частью программы антропозологических исследований явился сбор рентгенографических данных для проведения исследований возрастной изменчивости скелета кисти в тувинских популяциях (Бацевич, Ясина, 2000; Антропозология Центральной ... , 2005). По этим материалам проведена оценка темпов индивидуального развития и инволютивных изменений в двух временных точках (1976–1979 и 2018–2019 гг.), между которыми произошли заметные изменения физического облика исследуемого населения (данные частично опубликованы: Антропозология ..., 2005; Бацевич и др., 2009; Маурер и др., 2020). По темпам старения скелета была обнаружена только намечавшаяся в 1976–1979 гг. по антропологическим данным экологическая дифференциация между населением двух пар районов: Дзун-Хемчикского, Эрзинского и Тоджинского и Монгун-Тайгинского (Бацевич, Ясина, 2000).

В настоящее время на фоне изменяющегося образа жизни происходит изменение адаптивных связей со средой обитания, что проявляется в изменении морфофизиологического статуса в тувинских популяциях (Бацевич, Бутовская, Кобылянский, 2018; Маурер и др., 2020 и др.). Показано, что относительная гомогенность коренного населения и сходство социально-экономических изменений на большей части территории Тувы снижают ожидаемую экологическую дифференциацию показателей у сельского населения разных районов, демонстрирующих сходную динамику изменений антропометрических показателей (Бацевич, Машина, Пермякова, 2020).

Как и в большинстве популяций в мире (Eveleth, Tanner, 1990; Roche, Sun, 2003; Katzmarzyk, Leonard, 1998), в данном регионе происходят процессы акселерации и секулярного¹ тренда, заключающиеся в изменении длины и массы тела, связанного с ними индекса массы тела (ИМТ), величины подкожного жираотложения и ряда других показателей (Бацевич, 2016; Malina, 2004; Hermanussen, 2013; Barker, Thornburg, 2013; Brüne, Hochberg, 2013; Eriksson et al., 2013). Тувинское население, по причине географической и транспортной отдаленности от центров более интенсивных социальных и экономических изменений (Хакасия, Алтайский край) проявило ускорение онтогенетических процессов только начиная с последней четверти XX века.

Настоящая работа посвящена сравнительному изучению динамики тотальных размеров тела и диаметров сегментов конечностей у студенческого населения различных регионов Тувы при нарушении адаптивного баланса на фоне изменений социально-экономических факторов среды на рубеже XX и XXI веков.

Основная гипотеза исследований: направленное (главным образом, это увеличение тотальных размеров тела и ускорение процессов морфофизиологического созревания) временное изменение морфологических и физиологических параметров в изучаемых группах является индикатором изменения адаптивности в современных популяциях.

Главная задача работы: оценить межгрупповую и временную изменчивость тотальных размеров тела и частных морфологических характеристик (эпифизарных диаметров длинных костей) в тувинских популяциях в течение примерно 45 лет, начиная с середины 70-х годов XX века.

Материал и методы

Антропозологические исследования студенческого населения 17–26 лет были проведены в 2015–2019 гг. в г. Кызыле на базе Тувинского государственного университета. По результатам предварительного анализа анкетных данных и в соответствии с целями настоящего исследования среди обучающихся студентов были отобраны родившиеся и до поступления в университет постоянно проживавшие в сельской местности индивиды (первичное мигрантное население г. Кызыла). Этнический состав учащихся был однороден и включал в себя только тувинцев (оба родителя имели ту

¹ Секулярный тренд (*secular trend*), или «вековая тенденция» — ускорение процессов соматического, полового и психического развития за последнее столетие, отмечаемое во многих странах (Хрисанфова, Перевозчиков, 2002: 159–163).



же национальность). Общее число обследованных составило 405 человек (253 девушки и 152 юноши). Средний возраст обследованных составил 20,0 лет и 20,9 лет для девушек и юношей соответственно. Диспропорция в гендерном распределении объясняется организационными моментами (девушки численно преобладают среди студенческого контингента на естественно-научных и гуманитарных факультетах, где проводилось обследование).

В целях улучшения репрезентативности выборки обследованный в различных районах контингент был сгруппирован по макрорайонам, согласно принятому в Республике Тыва принципу¹. Так, жители Эрзинского, Тес-Хемского и Тандинского районов были отнесены к Южному макрорайону (сухостепному); жители Пий-Хемского, Кызылского, Улуг-Хемского и Чеди-Хольского районов вошли в Центральный макрорайон (подтаежно-степной). Молодежь Монгун-Тайгинского, Бай-Тайгинского, Барун-Хемчикского, Сут-Хольского, Дзун-Хемчикского, Чаа-Хольского и Овюрского районов была сгруппирована в Западный макрорайон (степной); население Тоджинского, Тере-Хольского и Каа-Хемского кожуунов — в Восточный (лесостепной) макрорайон.

Оценка секулярных изменений тотальных размеров тела и диаметров эпифизов проводилась при сравнении с данными, полученными для молодежи, обследованной на территории республики в 1976-1978 гг. в Дзун-Хемчикском, Тоджинском, Монгун-Тайгинском и Эрзинском районах сотрудниками НИИ и Музея антропологии МГУ (*Антропозоологические исследования ...*, 1984: 75–114; *Антропозология Центральной ...*, 2005: 35–67). Средний возраст обследованных в 1970-х гг. составил 21,9 и 22,8 лет для девушек и юношей соответственно. Поскольку в данном случае отсутствуют данные по жителям Центрального макрорайона, анализ межпоколенных различий был проведен для трех макрорайонов.

Общая характеристика выборки представлена в таблице 1.

Таблица 1. Общая характеристика выборки.

Table 1. General characteristics of the sample.

Южный макрорайон		Центральный макрорайон		Западный макрорайон		Восточный макрорайон	
♂	♀	♂	♀	♂	♀	♂	♀
2015–2019 гг.							
23	56	33	54	54	78	42	65
1978 г.							
12	16	-	-	53	69	16	20

Как было указано в наших предыдущих работах (Маурер и др., 2020), программа обследования повторяла использованную в 1976–1978 гг. Для реализации данной работы авторским коллективом были отобраны тотальные размеры тела (длина и масса тела, ИМТ (Quetelet, 1870), обхват груди), а также ширины локтя, запястья, колена и лодыжки. Выбор последних не случаен. При акселерации развития увеличиваются, главным образом, длиннотные размеры тела. Поперечные скелетные размеры (плечевой и тазовый диаметры, обхват грудной клетки), как было показано на других группах, демонстрируют другие вектора изменчивости по направлению и величине (Бацевич, Ясина, 2018). В акселерированных группах возможно даже уменьшение диаметров дистальных эпифизов конечностей в связи с общим сокращением периода роста в онтогенезе, а широтные размеры для полного развития требуют пролонгированного периода созревания до достижения дефинитивной стадии. Эти признаки могут быть так же чувствительны к изменению образа жизни и уровню физической активности (Mumm et al., 2018; Musalek et al., 2018). С целью проверки этих предположений указанные признаки рассматриваются в этой работе.

Все исследования были проведены на добровольной основе с подписанием протоколов согласия и последующей деперсонализацией при статистической обработке данных.

¹Правительство Республики Тыва. Постановление от 21 февраля 2008 г. № 91. О проекте Стратегии социально-экономического развития Республики Тыва до 2020 года: [Электронный ресурс] // Текст Архив. URL: <https://textarchive.ru/c-1343937-pall.html> (дата обращения 10.01.2021).



Также был проведен анализ материалов официальной статистики¹.

Анализ первичных данных включал получение оценок основных статистических параметров (M, S) с помощью пакета программ «Statistica 10.0». Для оценки достоверности межгрупповых различий тотальных размеров тела тувинской молодежи были использованы методы дисперсионного анализа (ANOVA).

Результаты

В таблице 2 и 3 представлены основные статистические параметры тотальных размеров тела и диаметров костных эпифизов у тувинских студентов по результатам обследования 1978 и 2015–2019 гг.

На основании данных, представленных в таблицах, можно заключить следующее:

1. Межгрупповая вариация тотальных размеров тела в группах современных тувинских студентов различных макрорайонов незначительна. Достоверность различий подтверждена только в случае средних величин обхвата груди у студенток: так, максимальной величиной показателя характеризуются жительницы Западного макрорайона ($p < 0,005$);

2. У тувинской молодежи, обследованной 40 лет назад, достоверные статистические различия ($p < 0,005$) зафиксированы для длины тела (в случае юношей значимость большей величины показателя подтверждена у жителей Южного макрорайона на фоне Восточного; в случае девушек — аналогично достоверно более высокими являются жительницы Южного макрорайона, но уже в сравнении с Западным и Восточным);

3. Анализ секулярной изменчивости тотальных размеров тела позволил выявить следующие различия: в группах студентов достоверно большие значения длины тела имеют современные юноши, проживающие во всех трех вошедших в анализ районах (табл. 2, диаграмма 1). Кроме того, проживающие в Западном макрорайоне студенты 2015–2019 гг. обследования имеют также больший вес тела, ИМТ и обхват груди (диаграмма 2, 4). Последний показатель также достоверно выше у современных юношей, проживающих на востоке республики. Что касается девушек, то для них, аналогично полученному для индивидов мужского пола, зафиксирована достоверно большая длина тела во всех обследованных современных группах независимо от района проживания. Более того, подтвердилась также и тенденция к наличию достоверно более высоких величин веса тела и обхвата груди у проживающих в Западном макрорайоне студенток (диаграмма 4). Современные жительницы восточной части республики характеризуются также достоверно более высокой величиной ИМТ (табл. 2, диаграмма 3). В любом случае, независимо от половой принадлежности и района проживания большими величинами тотальных размеров тела характеризуются современные студенты республики;

4. Межгрупповая вариация величины диаметров дистальных эпифизов конечностей в группах современной молодежи не выявлена. Как было зафиксировано выше, обнаружена тенденция к небольшому повышению средних значений показателей у жителей Восточного и Западного макрорайонов (табл. 3);

5. Для молодежи, обследованной 45 лет назад, достоверные статистические различия ($p < 0,005$) зафиксированы только для юношей по всем показателям, кроме ширины запястья. В данном случае большими величинами диаметров характеризуются жители Южного макрорайона (особенно в сравнении с Восточным);

6. Анализ секулярной изменчивости диаметров дистальных эпифизов конечностей не выявил достоверных различий в величине ширины локтя и запястья. Для ширины колена межпоколенные различия были зафиксированы для всех трех районов (кроме девушек Западного): большей величиной показателя характеризуется современная молодежь независимо от половой принадлежности ($p < 0,005$). Для ширины лодыжки статистически значимый характер при сохранении общей тенденции имеет большая величина показателя у юношей Восточного макрорайона (диаграмма 5, 6).

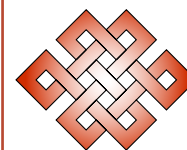
¹ Советская Тува в цифрах: статистический сборник. Кызыл, 1991. 116 с.; Республика Тыва — сколько населения в 1991–2020 году? [Электронный ресурс] // Численность населения РФ. URL: <https://численность-населения.рф/республика-тыва> (дата обращения 12.03.2021).

Таблица 2. Статистические параметры тотальных размеров тела тувинской молодежи 1978 и 2015–2019 гг.

Table 2. The main statistical parameters of total body sizes of Tuvan youth, 1978, 2015–2019.

Признак	1978 г.						2015–2019 гг.							
	Южный Макрорайон (1)		Западный Макрорайон (3)		Восточный Макрорайон (4)		Южный Макрорайон (1)		Центральный Макрорайон (2)		Западный Макрорайон (3)		Восточный Макрорайон (4)	
	M	S	M	S	M	S	M	S	M	S	M	S	M	S
	♂													
Длина тела, мм	1676,7 ₄	39,78	1643,7	55,71	1637,0 ₁	41,70	1722,7	57,06	1724,9	66,87	1701,4	57,46	1713,1	61,66
Вес тела, кг	63,7	8,34	58,4	6,65	57,5	4,63	65,9	10,22	65,3	11,83	67,6	10,11	61,8	8,33
ИМТ, кг/м ²	22,6	2,80	21,6	2,12	21,5	1,79	22,1	2,72	21,8	2,82	23,4	3,58	21,2	2,71
Обхват груди, мм	870,0	58,19	848,5	50,29	842,2	35,91	900,1	71,60	903,5	76,55	925,4	78,4	884,7	58,76
	♀													
Длина тела, мм	1555,5 _{3,4}	43,87	1529,5 ₁	62,24	1492,8 ¹	50,52	1592,5	62,88	1562,8	222,74	1582,9	55,20	1595,4	48,29
Вес тела, кг	53,0	8,52	50,9	6,77	52,7	8,59	52,5	6,71	53,5	6,68	55,9	8,77	53,3	8,71
ИМТ, кг/м ²	21,8	2,78	21,7	2,13	23,7	3,81	20,7	2,37	21,1	2,28	22,3	3,14	20,9	3,48
Обхват груди, мм	779,7	53,14	793,5	48,95	808,5	73,68	812,0 ₄	58,67	830,7 ₄	62,6	861,4 _{1,2,4}	64,7	825,8	78,9

Прим.: М — среднее арифметическое значение; S — среднеквадратическое отклонение. Жирным шрифтом выделены различия для групп одного года обследования (цифра снизу — номер района, с которым зафиксированы различия).



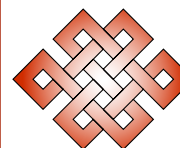


Таблица 3. Статистические параметры диаметров дистальных сегментов конечностей тувинской молодежи 1978 и 2015–2019 гг.
Table 3. Main statistical parameters of the diameters of the distal segments of the body limbs of Tuva youth, 1978 and 2015–2019.

Признак	1978 г.						2015–2019 гг.							
	Южный Макрорайон (1)		Западный Макрорайон (3)		Восточный Макрорайон (4)		Южный Макрорайон (1)		Центральный Макрорайон (2)		Западный Макрорайон (3)		Восточный Макрорайон (4)	
	M	S	M	S	M	S	M	S	M	S	M	S	M	S
	♂													
Ширина локтя, мм	59,9 _{3,4}	3,14	57,4 ₁	2,55	57,1 ₁	2,66	57,7	2,81	57,3	2,68	57,5	2,63	60,2	2,98
Ширина запястья, мм	70,3	3,42	67,7	2,80	67,5	4,21	71,8	4,82	72,7	4,51	71,5	4,10	73,5	3,3
Ширина колена, мм	100,3 ₃	4,45	96,3 ₁	4,81	94,4	3,34	98,8	6,31	99,4	4,15	99,5	4,35	100,2	3,09
Ширина лодыжки, мм	72,6 _{3,4}	2,42	70,3 ₁	3,49	70,1 ₁	3,44	73,8	4,34	75,3	3,22	74,9	3,15	77,7	5,18
	♀													
Ширина локтя, мм	51,2	3,31	50,8	2,31	49,7	2,89	50,1	2,55	49,9	2,17	50,2	2,62	50,6	3,17
Ширина запястья, мм	60,1	3,52	59,8	2,62	57,7	4,63	61,2	3,07	60,3	2,93	61,5	3,81	59,9	5,34
Ширина колена, мм	93,2	5,98	90,8	5,13	90,8	5,98	89,9	3,70	88,1	3,54	90,1	4,46	88,3	3,84
Ширина лодыжки, мм	63,4	3,34	63,0	2,98	62,8	3,10	66,1	2,82	66,0	3,15	66,1	3,28	65,3	1,71

Прим.: М – среднее арифметическое значение; S – среднеквадратическое отклонение. Жирным шрифтом выделены различия для групп одного года обследования (цифра снизу – номер района, с которым зафиксированы различия).

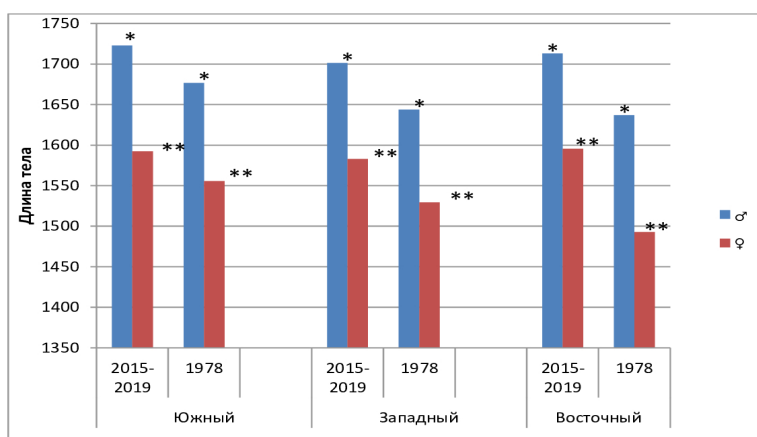


Диаграмма 1. Межпоколенные различия длины тела в обследованных группах тувинских студентов (* различия достоверны для юношей и ** — девушек одного макрорайона разных годов обследования).
 Diagram 1. Intergenerational differences in body height in surveyed groups of Tuvan students (* differences significant for boys and **for girls of the same macrodistrict examined in different years).

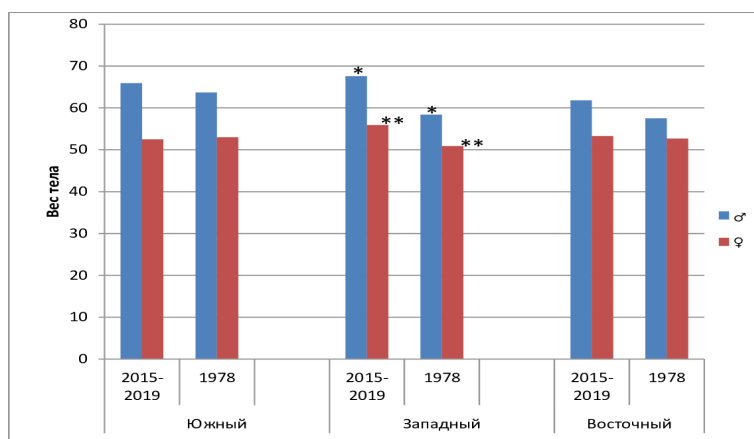


Диаграмма 2. Межпоколенные различия веса тела в обследованных группах тувинских студентов (* различия достоверны для юношей и ** — девушек одного макрорайона разных годов обследования).
 Diagram 2. Intergenerational differences in body weight in surveyed groups of Tuvan students (* differences significant for boys and **for girls of the same macrodistrict examined in different years).

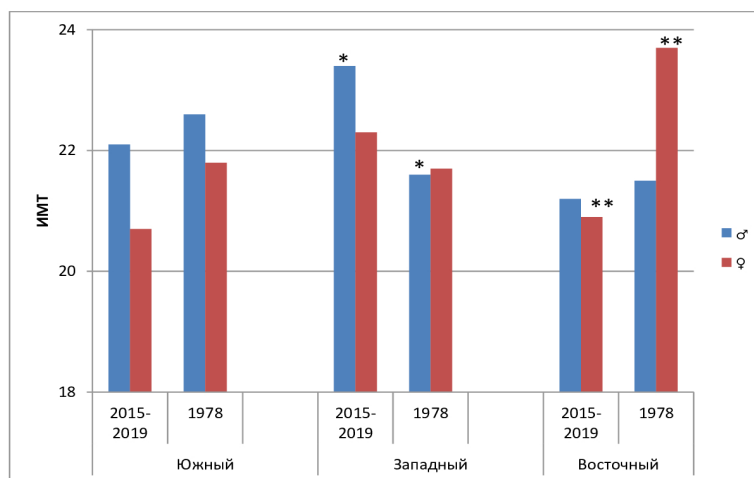


Диаграмма 3. Межпоколенные различия ИМТ в обследованных группах тувинских студентов (* различия достоверны для юношей и ** — девушек одного макрорайона разных годов обследования).
 Diagram 3. Intergenerational differences in BMI in surveyed groups of Tuvan students (* differences significant for boys and **for girls of the same macrodistrict examined in different years).

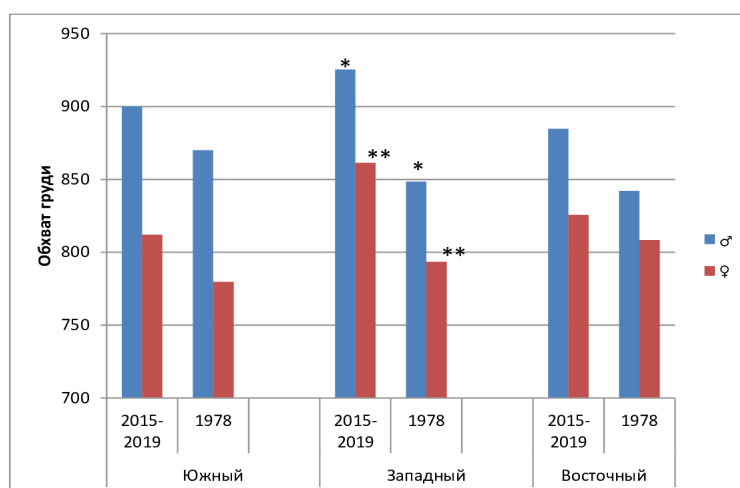


Диаграмма 4. Межпоколенные различия обхвата груди в обследованных группах тувинских студентов (* различия достоверны для юношей и ** — девушек одного макрорайона разных годов обследования).
 Diagram 4. Intergenerational differences in chest circumference in surveyed groups of Tuvan students (* differences significant for boys and **for girls of the same macrodistrict examined in different years).

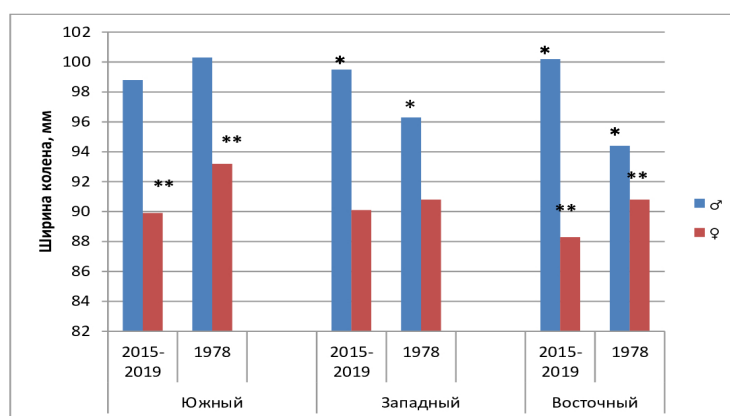


Диаграмма 5. Межпоколенные различия ширины колена в обследованных группах тувинских студентов (*различия достоверны для юношей и ** — девушек одного макрорайона разных годов обследования).
 Diagram 5. Intergenerational differences in knee width in surveyed groups of Tuvan students (* differences significant for boys and **for girls of the same macrodistrict examined in different years).

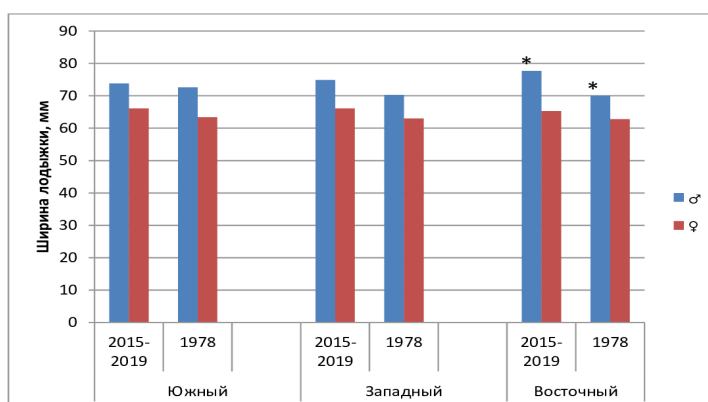


Диаграмма 6. Межпоколенные различия ширины лодыжки в обследованных группах тувинских студентов (* различия достоверны для юношей и ** — девушек одного макрорайона разных годов обследования).
 Diagram 6. Intergenerational differences in ankle width in surveyed groups of Tuvan students (* differences significant for boys and **for girls of the same macrodistrict examined in different years).



Влияние социально-экономических факторов

Проведенные в НИИ и музее антропологии МГУ антропоэкологические исследования показали, что современные группы тувинского коренного населения в возрасте до 26 лет по своим биологическим параметрам отличаются от популяций, обследованных 45 лет назад. Достоверно изменилась длина тела у взрослых (разница, в среднем, с предыдущим поколением 6,3 см у мужчин и 5,8 см у женщин). Сократилось время достижения дефинитивной длины тела в детских группах, на 1,5 года, снизился средний возраст менархе у девочек (15,4–15,9 г. в 1978 г. и 13,3 в 2018 г.). Не обнаружено достоверных изменений в размерах эпифизов конечностей, которые наблюдались в ряде групп с выраженной акселерацией развития (Mumm et al., 2018; Musalek et al., 2018). Таким образом, по признакам, включённым в программу исследований, мы фиксируем изменения, связанные с акселерацией развития и секулярным трендом. Процессы секулярного тренда в тувинских популяциях выражены в величинах, близких к средним значениям или немного ниже.

При сравнении данных для 1472 популяций, обследованных по всему Земному Шару (*A century of trends ...*, 2016), выяснилось, что наибольшие изменения по длине тела за последние 100 лет найдены у женщин Южной Кореи (20,2 см) и иранских мужчин (16,5 см). Как было описано выше, адаптивные изменения в популяциях могут быть инициированы социально-экономическими новациями или оставаться в пределах популяционной нормы при отсутствии заметных экологических изменений. Длина тела за отмеченный период времени осталась практически прежней у некоторых народов южной Африки и в группах у южноазиатских женщин.

Оставаясь в рамках антропологических исследований, мы можем только привлекать имеющиеся литературные данные по динамике социально-экономических и этно-демографических процессов, проходящих на территории рассматриваемого региона, и оценивать их вероятное влияние на биологические характеристики в популяциях.

Основываясь на результатах изучения адаптивных процессов у человека в разнообразных экологических условиях, мы предложили следующее общее определение адаптированной популяции человека (Бацевич, Бутовская, Кобылянский, 2018). Адаптированная популяция на протяжении длительного времени находится в гомеостатических отношениях с окружающей средой в конкретной антропоэкосистеме и не демонстрирует направленных изменений своих основных биологических характеристик — онтогенетических, генетических, морфологических, физиологических и демографических. Для всех адаптированных групп характерны замедленные темпы онтогенеза, как на этапах роста и развития, так и в постдефинитивный период.

Основные условия формирования и существования адаптированных групп, на которые антропологи обращают внимание при изучении коренных этносов:

1. длительное существование популяции (десятки или даже сотни поколений) на занимаемой географической территории;
2. выработка и закрепление устойчивой системы жизнеобеспечения и традиционных форм общественной организации;
3. сохранение устойчивой популяционной структуры в течение длительного времени;
4. достаточная численность популяции, позволяющая избегать ряда генетико-демографических проблем. Исходя из практического опыта — чаще всего это локальная часть крупного этноса.

Характеристики изучены и подтверждены в ряде разнообразных в географическом и экологическом плане и с учетом времени обследования популяций — халха-монголы разных аймаков, абхазы Очамчирского р-на, датога Северной Танзании и др.

Скорости темпов онтогенеза были близки во всех группах, которых мы определяем, как адаптированные (Бацевич и др., 2009; Бацевич, Бутовская, Кобылянский, 2018).

Часть интересующих нас данных по социально-экономическим характеристикам среды обитания мы получили из анкет, заполняемых на каждого испытуемого (место рождения и род занятий родителей, место рождения и место современного проживания, обучения и т. д.). По отношению к современным тувинцам из собранных данных можно было сделать выводы о новых тенденциях на территории Тувы. Это изменения условий жизни, миграции внутри региона в связи с отсутствием работы или изменении её характера, урбанизация и др.

В наших предыдущих работах мы опирались на литературные данные, подтверждающие популяционно-демографические, этногеографические, этнокультурные сдвиги в республике за последние



десятилетия, а также наличие миграционных процессов, как в границах республики, так и за их пределы (Анайбан, Тюттенева, 2008; Анайбан, 2009, 2010, 2020ab; Будилова, Лагутин, Мигранова, 2015; История Тувы, 2016: 391–401; Кан, 2016). Кроме указанных процессов, обращает на себя внимание высокая временная вариабельность показателей смертности и рождаемости, что не характерно для стабильных адаптированных групп.

Выше приведены условия для формирования и сохранения экологически адаптированных популяций. Большинство социально-экономических ситуаций в современной Туве не соответствуют этим требованиям.

Собственные антропологические исследования показали закономерную динамику изменений антропометрических характеристик у детского и подросткового населения (Бацевич, Красильникова, Пермьякова, 2020; Бацевич, Машина, Пермьякова, 2020; Маурер и др., 2020). Полученные в этом исследовании результаты полностью соответствуют ожидаемым итогам исследований.

Заключение

Таким образом, тувинское население в современных экологических условиях демонстрирует ускорение онтогенетических процессов практически на всей территории республики. Оно проявляется, прежде всего, в сдвинутом на более ранние сроки начале пубертатных процессов, сокращении общего времени роста и развития детей, ускорении полового созревания, увеличении продольных размеров тела при стабильных поперечных диаметрах. Исходя из имеющегося опыта экологического изучения подобных популяций, можно с уверенностью утверждать и об ускоренных темпах биологического созревания и старения на всем протяжении онтогенеза. Наличие процесса акселерации у тувинского населения в наших работах описано впервые, хотя работы по изучению морфофизиологических характеристик проводились ранее (Будук-оол, 2008; Будук-оол, Айзман, 2009; Красильникова, Будук-оол, Айзман, 2008).

В итоге, мы можем описать современные популяции Тувы, как население с умеренной и повышенной адаптивной напряженностью, характеризующееся нарушением баланса между организмом и изменяющейся окружающей средой. Нарушения адаптивных характеристик в тувинских популяциях, сложившихся до середины XX в., начались в 1970-х годах (Антропоэкология Центральной..., 2005). В зависимости от целого ряда факторов, связанных с динамикой социально-экономических условий окружающей среды и становления новой адаптивной нормы, эти процессы могут продолжаться до нескольких десятков лет и требуют дополнительных мониторинговых исследований на территории Тувы с участием соответствующих медицинских и научных работников.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аксянова, Г. А. (2009) Основные результаты расогенетических исследований в Туве в XX столетии (обзор литературных источников) // Археология, этнография и антропология Евразии. № 4 (40). С. 137–145.
- Алексеева, Т. И. (1977) Географическая среда и биология человека. М. : Мысль. 307 с.
- Алексеева, Т. И. (1998) Адаптация человека в различных экологических нишах Земли. М. : Изд-во МНЭПУ. 280 с.
- Анайбан, З. В. (2009) Социально-экономические процессы в регионах Южной Сибири и условия адаптации населения к новым условиям жизни // Новые исследования Тувы. № 1–2. С. 65–90.
- Анайбан, З. В. (2010) Социальная адаптация населения Тувы к современным экономическим преобразованиям // Управление ресурсным потенциалом регионов на базе геоинформационных технологий / отв. ред. В. И. Лебедев, Е. А. Мамаш. Кызыл : ТувИКОПР. 138 с. С. 45–52. С. 45–52.
- Анайбан, З. В. (2020a) Динамика развития этногеографических процессов в постсоветской Туве // Вестник Института Востоковедения РАН. № 2. С. 284–293. DOI: <https://www.doi.org/10.31696/2618-7302-2020-2-284-293>
- Анайбан, З. В. (2020b) Современная миграционная ситуация в Республике Тыва // Science of Europe. № 4. С. 62–66.
- Анайбан, З. В., Тюттенева, С. П. (2008) Этнокультурная адаптация населения Южной Сибири (современный период). М. : Институт Востоковедения РАН. 217 с.
- Антропоэкологические исследования в Туве (1984) / отв. ред. Т. И. Алексеева, М. И. Урысон. М. : Наука. 224 с.
- Антропоэкология Центральной Азии (2005) / под ред. Т. И. Алексеевой, В. А. Бацевича, Р. М. Мунчаева, О. П. Павловского, В. В. Прохорова, В. А. Спицына. М. : Научный мир. 326 с.



Бацевич, В. А. (2016) Секулярная и возрастная динамика биологических характеристик в двух группах современного населения в разных экологических условиях // Вестник Московского университета. Серия 23. Антропология. № 4. С. 110–117.

Бацевич, В. А., Бутовская, М. Л., Кобылянский, Е. Д. (2018) Адаптивный статус, темпы онтогенеза и динамика морфологических признаков в трех скотоводческих популяциях, сохранивших традиционный образ жизни // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. № 3. С. 5–20. DOI: <https://www.doi.org/10.32521/2074-8132.2018.3.005-020>

Бацевич, В. А., Красильникова, В. А., Пермьякова, Е. Ю. (2020) Адаптационные возможности студентов из разных районов Республики Тыва // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. № 3. С. 19–31. DOI: <https://www.doi.org/10.32521/2074-8132.2020.3.019-031>

Бацевич, В. А., Машина, Д. А., Пермьякова, Е. Ю. (2020) Социально-экономические преобразования на территории Тувы и изменения адаптивных биологических характеристик у коренного населения // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. № 4. С. 29–31. DOI: <https://www.doi.org/10.32521/2074-8132.2020.4.020-031>

Бацевич, В. А., Павловский, О. М. (2007) Изменения социальных условий и ритм онтогенеза в популяциях человека // Вопросы антропологии. Т. 93. С. 3–17.

Бацевич, В. А., Павловский, О. М., Мансуров, Ф. Г., Ясина, О. В. (2009) Региональные аспекты антропоэкологии и динамика онтогенеза в популяциях человека // Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы: ежегодник Ин-та этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. Вып. 34. М.: Наука. 420 с. С. 78–115.

Бацевич, В. А., Ясина, О. В. (2000) Темпы онтогенеза у населения Монголии // Вопросы антропологии. Вып. 90. С. 104–114.

Бацевич, В. А., Ясина, О. В. (2018) Динамика темпов онтогенеза и размеров тела у детского сельского чувашского населения в период со второй половины XIX века и до конца XX века // Вестник Московского университета. Серия 23: Антропология. № 4. С. 5–22. DOI: <https://www.doi.org/10.32521/2074-8132.2018.4.005-022>

Богданова, В. И. (1986) Антропологический состав и вопросы происхождения тувинцев // Проблемы антропологии древнего и современного населения Советской Азии / отв. ред. В. П. Алексеев. Новосибирск: Наука. 191 с. С. 108–162.

Будилова, Е. В., Лагутин, М. Б., Мигранова Л. А. (2015) Динамика популяционного здоровья населения России (2005–2013 гг.) // Народонаселение. № 3. С. 99–110.

Будук-оол, Л. К. (2008) Региональные особенности функционального статуса студентов, проживающих в Республике Тыва // Экология человека. № 1. С. 26–30.

Будук-оол, Л. К., Айзман, Р. И. (2009) Физическое развитие и здоровье студентов в дискомфортных климатогеографических условиях проживания // Казанский медицинский журнал. Т. 90. № 4. С. 567–569.

История Тувы (2016) : в 3 т. / под ред. Н. М. Моллерова. Новосибирск: Наука. Т. 3. 451 с.

Кан, В. С. (2016) Этносоциальный профиль тувинцев // Новые исследования Тувы. № 2. С. 52–72.

Красильникова, В. А., Будук-оол, Л. К., Айзман, Р. И. (2008) Морфофункциональное развитие школьников тувинской и русской национальностей // Физиология человека. Т. 34. № 1. С. 74–81.

Маурер, А. М., Бацевич, В. А., Пермьякова, Е. Ю., Ясина, О. В. (2020) Сравнительные исследования возрастной и временной динамики кефалометрических признаков и антропологическая фотография у современных тувинских школьников при экологических изменениях в популяциях // Новые исследования Тувы. № 4. С. 104–119. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2020.4.8>

Хрисанфова, Е. Н., Перевозчиков, И. В. (2002) Антропология. М.: Изд-во МГУ. 400 с.

Ямсков, А. Н. (2005) Концепция экологической ниши в этноэкологии // Вестник МПГУ. № 2 (9). С. 48–60.

A century of trends in adult human height. NCD Risk Factor Collaboration (NCD-RisC) (2016) [Электронный ресурс] // *eLife*, 5: e13410. DOI: <https://www.doi.org/10.7554/eLife.13410>

Barker, D. J., Thornburg, K. L. (2013) Placental programming of chronic diseases, cancer and lifespan: a review // *Placenta*. Vol. 34 (10). P. 841–845. DOI: <https://www.doi.org/10.1016/j.placenta.2013.07.063>

Batsevich V. A., Yasina O. V., Sukhova A. V. (2018) Secular and age-related dynamics of biological characteristics in the rural population of Mongolia: a study of environmental adaptation // *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*. Vol. 46 (1). P. 144–153. DOI: <https://doi.org/10.17746/1563-0110.2018.46.1.144-153>

Brüne, M., Hochberg, Z. (2013) Secular trends in new childhood epidemics: insights from evolutionary medicine // *BMC Medicine*. Vol. 11. P. 226. DOI: <https://www.doi.org/10.1186/1741-7015-11-226>

Bunak, V. V. (1928) *Le Tannou-Touva* // *Internationales Archiv für Ethnographie*. Leiden: P. W. M. Trap. Bd. 29. P. 1–16.

Eriksson, S., Graf, E. H., Dahl, V., Strain, M. C., Yukl, S. A., Lysenko, E. S., Bosch, R. J., Lai, J., Chioma, S., Emad, F., Abdel-Mohsen, M., Hoh, R., Hecht, F., Hunt, P., Somsouk, M., Wong, J., Johnston, R., Siliciano, R. F., Richman, D. D., O'Doherty,



U., Palmer, S., Deeks, S. G., Siliciano, J. D. (2013) Comparative analysis of measures of viral reservoirs in HIV-1 eradication studies // *PLoS Pathog.* Vol. 9 (2). e1003174. DOI: <https://www.doi.org/10.1371/journal.ppat.1003174>

Eveleth, P. B., Tanner J. M. (1990) *Worldwide variation and human growth*. 2nd ed. Cambridge University Press. 268 p.

Hermanussen, M. (2013) *Auxology. Studying human growth and development*. Schweizerbart, Stuttgart. 324 p.

Katzmarzyk, P. T., Leonard, W. R. (1998) Climatic influences on human body size and proportions: Ecological adaptations and secular trends // *American Journal of Physical Anthropology*. Vol. 106. № 4. P. 483–503.

Malina, R. M. (2004) Secular trends in growth, maturation and physical performance: A review // *Przegląd Antropologiczny — Anthropological Review*. Vol. 67. P. 3–31.

Mumm, R., Godina, E., Kozie, S., Musalek, M. (2018) External skeletal robusticity of children and adolescents — European references from birth to adulthood and international comparisons // *Anthropologischer Anzeiger*. Vol. 74. № 5. P. 383–391. DOI: <https://www.doi.org/10.1127/anthranz/2018/0826>

Musalek, M., Pařízková, J., Godina, E., Bondareva, E., Kokštejn, J., Jírovec, J., Vokounová, Š. (2018) Poor skeletal robustness on lower extremities and weak lean mass development on upper arm and calf: Normal weight obesity // *Frontiers in Pediatrics*. Vol. 6. Article 371. DOI: <https://www.doi.org/10.3389/fped.2018.00371>

Quetelet, A. (1870) *Anthropometrie ou mesure des différentes facultés de l'homme*. Bruxelles. 496 p.

Roche, A. F., Sun, S. S. (2003) *Human Growth: Assessment and Interpretation*. Cambridge University Press. 311 p.

Дата поступления: 04.03.2021 г.

REFERENCES

Aksianova, G. A. (2009) Osnovnye rezul'taty rasogeneticheskikh issledovaniy v Tuve v XX stoletii (obzor literaturnykh istochnikov) [20th century population studies in Tuva: principal findings]. *Arkheologia, etnografia i antropologia Evrazii*, no. 4 (40), pp. 137–145. (In Russ.).

Alekseeva, T. I. (1977) *Geograficheskaya sreda i biologiya cheloveka [Geographic environment and human biology]*. Moscow, Mysl'. 307 p. (In Russ.).

Alekseeva, T. I. (1998) *Adaptatsiya cheloveka v razlichnykh ekologicheskikh nishakh Zemli [Human adaptation in various ecological niches of the Earth]*. Moscow, MNEPU Publ. 280 p. (In Russ.).

Anaiban, Z. V. (2009) Sotsial'no-ekonomicheskie protsessy v regionakh Iuzhnoi Sibiri i usloviya adaptatsii naseleniya k novym usloviyam zhizni [Social and economic processes in South Siberian regions and conditions of the population's adaptation to the new living environments]. *New Research of Tuva*, no. 1–2, pp. 65–90. (In Russ.).

Anaiban, Z. V. (2010) Sotsial'naya adaptatsiya naseleniya Tuvy k sovremennym ekonomicheskim preobrazovaniyam [Social adaptation of the population of Tuva to modern economic transformations]. In: *Upravlenie resursnym potentsialom regionov na baze geoinformatsionnykh tekhnologii [Managing the resource potential of region by means of geoinformation technologies]*. Ed. by V. I. Lebedev and E. A. Mamash. Kyzyl, TuvIKOPR. 138 p. Pp. 45–52. (In Russ.).

Anaiban, Z. V. (2020a) Dinamika razvitiya etnogeograficheskikh protsessov v postsovetskoj Tuve [The dynamics of ethno-demographic development in post-soviet Tuva]. *Vestnik Instituta Vostokovedeniia RAN*, no. 2, pp. 284–293. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.31696/2618-7302-2020-2-284-293>

Anaiban, Z. V. (2020b) Sovremennaya migratsionnaya situatsiya v Respublike Tyva [Contemporary state of affairs of migration in the republic of Tuva]. *Science of Europe*, No.4, pp. 62–66. (In Russ.).

Anaiban, Z. V. and Tiukhteneva, S. P. (2008) *Etnokul'turnaya adaptatsiya naseleniya Iuzhnoi Sibiri, (sovrem. period) [Ethnocultural adaptation of the population of Southern Siberia in the contemporary period]*. Moscow, Institut Vostokovedeniia RAN. 217 p. (In Russ.).

Antropoekologicheskie issledovaniya v Tuve [Anthropoecological research in Tuva] (1984). Ed. by T. I. Alekseeva and M. I. Uryson. Moscow, Nauka. 224 p. (In Russ.).

Antropoekologiya Tsentral'noi Azii [Anthropoecology of Central Asia] (2005). Ed. by T. I. Alekseeva et al. Moscow, Nauchnyi mir. 326 p. (In Russ.).

Batsevich, V. A. (2016) Sekuliarnaya i vozrastnaya dinamika biologicheskikh kharakteristik v dvukh gruppakh sovremennogo naseleniya v raznykh ekologicheskikh usloviyakh [Secular and age-related changes in biological characteristics in two groups of modern population in different ecological environment]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 23. Antropologiya*, no. 4, pp. 110–117. (In Russ.).

Batsevich, V. A., Butovskaya, M. L. and Kobylanskiy, E. D. (2018) Adaptivnyi status, tempy ontogeneza i dinamika morfologicheskikh priznakov v trekh skotovodcheskikh populiatsiyakh, sokhranivshikh traditsionnyi obraz zhizni [Rates of ontogenesis, dynamics of morphological changes and adaptive status in three present-day cattle-breeding communities which have preserved their traditional way of living]. *Moscow University Anthropology Bulletin*, no. 3, pp. 5–20. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.32521/2074-8132.2018.3.005-020>



Batsevich, V. A., Krasil'nikova, V. A. and Permiakova, E. Yu. (2020) Adaptatsionnye vozmozhnosti studentov iz raznykh raionov Respubliki Tyva [Adaptation capabilities of students from different regions of the Republic of Tuva]. *Moscow University Anthropology Bulletin*, no. 3, pp. 19–31. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.32521/2074-8132.2020.3.019-031>

Batsevich, V. A., Mashina, D. A. and Permiakova, E. Yu. (2020) Sotsial'no-ekonomicheskie preobrazovaniia na territorii Tyvy i izmeneniia adaptivnykh biologicheskikh kharakteristik u korennoogo naseleniia [Socio-economic transformations on the territory of Tuva and changes in adaptive biological characteristics of the indigenous population]. *Moscow University Anthropology Bulletin*, no. 4, pp. 29–31. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.32521/2074-8132.2020.4.020-031>

Batsevich, V. A. and Pavlovskii, O. M. (2007) Izmeneniia sotsial'nykh uslovii i ritm ontogeneza v populiatsiiakh cheloveka [Changes in social conditions and the rhythm of ontogenesis in human populations]. *Voprosy antropologii*, vol. 93, pp. 3–17. (In Russ.).

Batsevich, V. A., Pavlovskii, O. M., Mansurov, F. G. and Yasina, O. V. (2009) Regional'nye aspekty antropoekologii i dinamika ontogeneza v populiatsiiakh cheloveka [Regional aspects of anthropoecology and dynamics of ontogenesis in human populations]. In: *Rasy i narody: sovremennye etnicheskie i rasovyie problemy: ezhegodnik In-ta etnologii i antropologii im. N.N. Miklukho-Maklaia RAN [Races and Peoples: Contemporary Ethnic and Racial Problems: Yearbook of the N.N. Miklouho-Maclay Institute of Ethnology and Anthropology]*, vol. 34, pp. 78–115. (In Russ.).

Batsevich, V. A. and Yasina, O. V. (2000) Tempy ontogeneza u naseleniia Mongolii [Rates of ontogenesis in the population of Mongolia]. *Voprosy antropologii*, vol. 90, pp. 104–114. (In Russ.).

Batsevich, V. A. and Yasina, O. V. (2018) Dinamika tempov ontogeneza i razmerov tela u detskogo sel'skogo chuvashskogo naseleniia v period so vtoroi poloviny XIX veka i do kontsa XX veka [Ontogenesis rates and body size dynamics in children of rural Chuvashia from the second half of 19th to the end of 20th century]. *Moscow University Anthropology Bulletin*, no. 4, pp. 5–22. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.32521/2074-8132.2018.4.005-022>

Bogdanova, V. I. (1986) Antropologicheskii sostav i voprosy proiskhozhdeniia tuvintsev [Anthropological composition and questions of the origin of Tuvans]. In: *Problemy antropologii drevnego i sovremennogo naseleniia Sovetskoi Azii [Problems of anthropology of the ancient and modern population of Soviet Asia]*. Ed. by V. P. Alexeev. Novosibirsk, Nauka. 191 p. Pp. 108–162. (In Russ.).

Budilova, E. V., Lagutin, M. B. and Migranova L. A. (2015) Dinamika populiatsionnogo zdorov'ia naseleniia Rossii (2005–2013 gg.) [Dynamics of population health in Russia in 2005–2013]. *Narodonaselenie*, no. 3, pp. 99–110. (In Russ.).

Buduk-ool, L. K. (2008) Regional'nye osobennosti funktsional'nogo statusa studentov, prozhivaiushchikh v Respublike Tyva [Regional features of the functional status of the students living in the Republic of Tuva]. *Ekologiya cheloveka*, no. 1, pp. 26–30. (In Russ.).

Buduk-ool, L. K. and Aizman, R. I. (2009) Fizicheskoe razvitie i zdorov'e studentov v diskomfortnykh klimatogeograficheskikh usloviiakh prozhivaniia [Physical build and health of students under uncomfortable climatic and geographic living conditions]. *Kazanskii meditsinskii zhurnal*, vol. 90, no. 4, pp. 567–569. (In Russ.).

Istoriia Tuvy [The History Of Tuva] (2016): in 3 vols. / ed. by V. A. Lamin. Novosibirsk, Nauka. Vol. 3. 455 p. (In Russ.).

Kan, V. S. (2016) Etnosotsial'nyi profil' tuvintsev [Ethnosocial profile of Tuvans]. *New Research of Tuva*, no. 2, pp. 52–72. (In Russ.).

Krasil'nikova, V. A., Buduk-ool, L. K. and Aizman, R. I. (2008) Morfofunktsional'noe razvitie shkol'nikov tuvinskoi i russkoi natsional'nosti [Morphofunctional development of Tuvan and Russian schoolchildren]. *Fiziologiya cheloveka*, vol. 34, no. 1, pp. 74–81. (In Russ.).

Maurer, A. M., Batsevich, V. A., Permiakova, E. Yu. and Yasina, O. V. (2020) Sravnitel'nye issledovaniia vozrastnoi i vremennoi dinamiki kefalometricheskikh priznakov i antropologicheskaiia fotografiia u sovremennykh tuvinskikh shkol'nikov pri ekologicheskikh izmeneniakh v populiatsiiakh [A comparative study of age and temporal dynamics of cephalometric characteristics and anthropological photography in modern Tuvan schoolchildren under environmental changes in populations]. *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 104–119. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2020.4.8>

Khristanova, E. N. and Perevozchikov, I. V. (2002) *Antropologiya [Anthropology]*. Moscow, MGU Publ. 400 p. (In Russ.).

Yamskov, A. N. (2005) Kontseptsia ekologicheskoi nishi v etnoekologii [The concept of an ecological niche in ethnoecology]. *Vestnik MGPU*, no 2 (9), pp. 48–60. (In Russ.).

A century of trends in adult human height. NCD Risk Factor Collaboration (NCD-RisC) (2019) *eLife*; 5: e13410. DOI: <https://www.doi.org/10.7554/eLife.13410>

Barker, D. J. and Thornburg, K. L. (2013) Placental programming of chronic diseases, cancer and lifespan: a review. *Placenta*, Vol. 34 (10), pp. 841–845. DOI: <https://www.doi.org/10.1016/j.placenta.2013.07.063>

Batsevich, V. A., Yasina, O. V. and Sukhova, A. V. (2018) Secular and age-related dynamics of biological characteristics in the rural population of Mongolia: a study of environmental adaptation. *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*, vol. 46 (1), pp. 144–153. DOI: <https://doi.org/10.17746/1563-0110.2018.46.1.144-153>



Brüne, M. and Hochberg, Z. (2013) Secular trends in new childhood epidemics: insights from evolutionary medicine. *BMC Med.*, vol. 11, p. 226. DOI: <https://www.doi.org/10.1186/1741-7015-11-226>

Bunak, V. V. (1928) Le Tannou-Touva. In: *Internationales Archiv fur Ethnographie*. Leiden. Bd. 29. R. 1–16. (In Deuch).

Eriksson, S., Graf, E. H., Dahl, V., Strain, M. C., Yukl, S. A., Lysenko, E. S., Bosch, R. J., Lai, J., Chioma, S., Emad, F., Abdel-Mohsen, M., Hoh, R., Hecht, F., Hunt, P., Somsouk, M., Wong, J., Johnston, R., Siliciano, R. F., Richman, D. D., O'Doherty, U., Palmer, S., Deeks, S. G. and Siliciano, J. D. (2013) Comparative analysis of measures of viral reservoirs in HIV-1 eradication studies. *PLoS Pathog.*, vol. 9 (2), e1003174. DOI: <https://www.doi.org/10.1371/journal.ppat.1003174>.

Eveleth, P. B. and Tanner J. M. (1990) *Worldwide variation and human growth*. 2nd ed. Cambridge University Press. 268 p.

Hermanussen, M. (2013) *Auxology. Studying human growth and development*. Schweizerbart, Stuttgart. 324 p.

Katzmarzyk, P. T. and Leonard, W. R. (1998) Climatic influences on human body size and proportions: Ecological adaptations and secular trends. *American Journal of Physical Anthropology*, vol. 106, no. 4, pp. 483–503.

Malina, R. M. (2004) Secular trends in growth, maturation and physical performance: A review. *PrzełqdAntropologiczny – Anthropological Review*, vol. 67, pp. 3–31.

Mumm, R., Godina, E., Kozie, S. and Musalek, M. (2018) External skeletal robusticity of children and adolescents – European references from birth to adulthood and international comparisons. *Anthropologischer Anzeiger*, vol. 74, no. 5, pp. 383–391. DOI: <https://www.doi.org/10.1127/anthranz/2018/0826>

Musalek, M., Pařízková, J., Godina, E., Bondareva, E., Kokštejn, J., Jírovec, J. and Vokounová, Š. (2018) Poor skeletal robustness on lower extremities and weak lean mass development on upper arm and calf: Normal weight obesity. *Frontiers in Pediatrics*, vol. 6, p. 371. DOI: <https://www.doi.org/10.3389/fped.2018.00371>.

Quetelet, A. (1870) *Anthropometrie ou mesure des différentes facultés de l'homme*. Bruxelles. 496 p. (In French).

Roche, A. F. and Sun, S. S. (2003) *Human Growth: Assessment and Interpretation*. Cambridge University Press. 311 p.

Submission date: 04.03.2021.



DOI: 10.25178/nit.2021.3.13

Статья

Тувинская рукопись «Сутры о восьми светоносных» как книжный талисман

Саглара В. Мирзаева

Калмыцкий научный центр Российской академии наук, Российская Федерация



В статье вводится в научный оборот текст монгольязычной рукописи «Naiman gegen peretiü juu tarni» («Талисман-тарни «Восьми светоносных»») из рукописного фонда Национального музея Республики Тыва (М-828). Он содержит ценные материалы по традиции бытования талисманов буу / бу в тибето-монгольском буддизме.

В данном сочинении, другая версия которого представлена в рукописной коллекции Харбухын Балгас (Булганский аймак, Монголия), содержатся изображения различных талисманов, сопровождаемые сакральными формулами и описанием выполняемых ими функций. Всего в рукописи выявлены тридцать три изображения талисманов, предназначенных для различных целей: от семейного благополучия до высшей цели буддийского пути.

Тувинская рукопись носит компилятивный характер. За описанием талисманов, имеющим ритуальное предназначение, следует небольшой нарратив, повествующий об истории создания Буддой Шакьямуни книжного талисмана «Восьми светоносных». В статье приводится описание некоторых талисманов-тарни (виш тарни) согласно тексту рукописи, в приложение в целях введения памятника в научный оборот включена

транслитерация текста.

Ключевые слова: «Сутра о восьми светоносных неба и земли»; «Талисман-тарни „Восьми светоносных“»; книжный талисман; талисман буу; тибето-монгольский буддизм; Национальный музей Республики Тыва; Тува

Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (номер госрегистрации: АААА-А19-119011490036-1).



Для цитирования:

Мирзаева С. В. Тувинская рукопись «Сутры о восьми светоносных» как книжный талисман // Новые исследования Тувы. 2021, № 3. С. 164-177. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.13>

Мирзаева Саглара Викторовна — научный сотрудник отдела письменных памятников и языкознания Калмыцкого научного центра РАН. Адрес: 358000, Российская Федерация, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (84722) 3-55-06. Эл. адрес: saglamirzaeva@kigiran.com

MIRZAEVA, Saglara Viktorovna, Research Associate, Department of Mongolian Languages and Written Sources, Kalmyk Scientific Center, Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation. Tel.: +7 (84722) 3-55-06. E-mail: saglamirzaeva@kigiran.com **ORCID ID: 0000-0002-8542-0260**



A Tuvan manuscript of the *Sutra of Eight Luminous* as a Booklore Talisman

Saglara V. Mirzaeva

Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation

The article introduces the text of the Mongolian manuscript «Naiman gegen neretü juu tarni» (Talisman-tarni Called Eight Luminous) kept in the National Museum of the Republic of Tuva (M-828). It contains valuable data on the tradition of buu / bu talismans in Buddhism of Tibet and Mongolia.

This manuscript, another version of which is found in the collection of Harbukhyn Balgas (Bulgan aimag of Mongolia), includes images of various talismans, followed by sacred spells and brief description of their functions. In total, thirty-three images of talismans were identified in the manuscript. All pursue various goals — from family welfare and prosperity to the highest goal of the Buddhist path.

The source manuscript is of a compilative character: the list of the talismans, which, obviously, is ritually intended, is followed by a short narrative telling how this booklore talisman named “The Eight Luminous” was given by Buddha Sakyamuni. Description of some tarni talismans (buu tarni) is given according to the text. The article provides also transliteration of the manuscript.

Keywords: *The Sutra of the Eight Luminous; tarni talisman of the Eight Luminous; booklore talisman; buu talisman; Buddhism in Tibet and Mongolia; National Museum of the Republic of Tuva; Tuva*

Financing

The study was carried out within the framework of state subsidies — the project “Oral and Written Heritage of the Mongolian Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions” (registration number AAAA-A19-119011490036-1).



For citation:

Mirzaeva S. V. Tuvinskaia rukopis' «Sutry o vos'mi svetonosnykh» kak knizhnyi talisman [A Tuvan manuscript of the *Sutra of Eight Luminous* as a Booklore Talisman]. *New Research of Tuva*, 2021, no. 3, pp. 164-177. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.13>

Введение

Буддийские талисманы, или обереги, как часть популярного буддизма народов Центральной Азии, все еще не изучены в полной мере. Одним из таких талисманов является монг. буу / калм. бу (от кит. *fu*), который описывается исследователями как листок бумаги с написанной на нем сакральной формулой, обернутый тканью или кожей (Житецкий, 1893: 29; Шараева, 2009: 260). Очевидно, что происхождение талисмана буу восходит к даосизму: аналогичные амулеты *fu / fu lu* (符籙) ‘письменный талисман’ в даосизме, возникновение которого датируют I–II вв. н. э., представляют собой комбинацию текста и некоего символического изображения, выполняющего магическую функцию (Benebell, 2016). Как справедливо отмечает А. Д. Цендина, традиция бытования подобных книжных талисманов, как и многие другие сферы письменной культуры народов Центральной Азии, представляет собой многослойный комплекс, в котором перемешаны индийские, китайские, тибетские и собственно монгольские компоненты (Tsendina, 2020: 1637).

Предметом данной статьи выступает рукопись «*Naiman gegen neretü juu tarni*» (‘Талисман-тарни «Восьми светоносных»’) (предположительно, не ранее XVII в.), которая содержит ценный материал



по талисманам *буу* / *буу тарни*. Данный текст относится к кругу версий апокрифической дхарани-сутры «Сутра о восьми светоносных неба и земли» китайского происхождения. Некоторые сведения о литературной истории текста этой сутры и ее основных версиях содержатся в публикациях (Срба, 2017; Мирзаева, 2019a; Мирзаева, Тувшинтугс, 2019, 2020; Мирзаева, 2020a). Несмотря на сравнительно небольшой объем, она сыграла роль в формировании тибето-монгольской литературы, поскольку, помимо нескольких редакций текста, на ее основе создавались как ритуальные тексты (подношения воскурений-*санг*), так и повествовательные нарративы, рассказывающие о пользе чтения этой сутры.

Актуальность работы обусловлена в первую очередь тем, что эта версия «Сутры о восьми светоносных неба и земли» прежде не упоминалась в научно-исследовательской литературе. Обнаружение ее в коллекции Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва (далее — НМ РТ), обусловленное тем, что в прошлом эта территория входила в сферу влияния монгольской письменной традиции, свидетельствует о ценности этой коллекции в корпусе буддийской литературы и необходимости ее дальнейшего изучения. Содержащиеся в рукописи сведения по оформлению талисманов *буу* и выполняемым ими функциям представляют собой уникальный материал по народному буддизму, в котором буддийский канон, переплетаясь с местными реалиями, формирует локальную тувинскую традицию. Изучение аналогичных ритуальных буддийских текстов из фондохранилищ Тувы в сравнении с тибетскими и монгольскими оригиналами позволит в дальнейшем дать подробное описание специфики тувинского буддизма внутри общей тибето-монгольской традиции.

Целью публикации является введение рукописи «*Naiman gegen neretü juu tarni*» в научный оборот, а также описание традиции бытования талисманов *буу* в тибето-монгольском буддизме, некоторых их разновидностей и выполняемых ими функций на материале этой рукописи.

Общая характеристика рукописи

Рукопись «*Naiman gegen neretü juu tarni*» (М-828) хранится в фонде Национального музея Республики Тыва под инв. № М-828, состоит из 8 листов; титул отсутствует (название на л. 7v: *Naiman gegen neretü juu juu tarni*); размеры листа 20.5*7.5 см, 18–19 строк на листе (Sazykin, 1994: М-828, 381). Пагинация полистная (*nigen, qoyar, yurban* и т. д.), проставлена в левой части листа по центру. Текст написан черными чернилами, изображения талисманов выделены красным (на последнем листе 8v — выкрашены в цвет, указанный в описании отдельного талисмана: например, зеленый (монг. *noyoyan önggetei*) (НМ РТ, М-828, л. 8v: 3–4) и красный (монг. *ulayan*) (НМ РТ, М-828, л. 8v: 10)).

Как было указано выше, рассматриваемая рукопись представляет собой версию буддийской дхарани-сутры «Сутра о восьми светоносных неба и земли», которая не была прежде описана в исследовательской литературе. В качестве исключения можно назвать рукопись ХВМ 153 из каталога монгольской коллекции Харбухын Балгас Э. Кьодо, название которой, ввиду плохой сохранности текста, восстановлено составителем как «*Joo-tu [na]ran gegen neretü nom nigen jüil-tü sudur*» (One Chapter of the book called Sunlight (?) with the joo (?), 'Раздел книги, называемый "Солнечный свет", с [талисманом]-зоо') (Chiodo, 2009: 191). Сравнение этого текста с нашим источником показывает, что в их основе лежит один и тот же текст, однако, что касается изображений талисманов, фрагментарность текста ХВМ 153 и отсутствие рисунков в уцелевших фрагментах рукописи¹ лишают нас возможности сравнить их с рукописью М-828.

Термин *жоо*² Э. Кьодо объясняет как заимствованное кит. *zhao* и, таким образом, интерпретирует его как «талисман, дарованный небесным³ правителем» (там же: 191). Исследовательница указывает, что этот талисман использовался монгольскими скотоводами в защитных ритуалах (там же: 192), а также, как упоминается в некоторых текстах, — для устранения последствий плохих предзнаменований, связанных с животными (там же: 196). В частности, автор упоминает ойратский текст под названием «*Temegēni jasal kekü sudur ene bui*» ('Сутра, исправляющая [приметы, связанные с] верблюдами') (там же: 196), в котором повторяется лейтмотив *batu jou bičiq ene bui* ('это сильный талисман-зоо'),

¹ Единственное изображение, обнаруженное в рукописи ХВМ 153 (Chiodo, 2009: прил. ХВМ 153, 4v), не соответствует ни одному изображению в М-828.

² А. Г. Сазыкин транслитерирует как *жуу* (Sazykin, 1994: 381). Автор придерживается этого варианта транслитерации.

³ Как противоположность земному.



присутствующий и в рассматриваемом источнике. В тексте ХВМ 155 из коллекции Харбухын Балгас лексема *juo* имеет значение ‘изображение, создаваемое для того, чтобы больной выздоровел’ (там же: 192).

Рукопись начинается с трехчастной молитвы Прибежища и шестислоговой мантры Авалокитешвары, после чего следуют изображения талисманов, сопровождаемые санскритскими формулами дхарани (не во всех случаях) и описанием функций каждого талисмана. Интересно отметить, что, несмотря на название текста, с самой «Сутрой о восьми светоносных неба и земли» связана лишь одна формула дхарани к рис. 28 *om akani nikani abila mandal-a maq-amali manda-ray-a so ha* (НМ РТ, М-828, л. 5v: 13-16), которую в сутре дарует Будда в ответ на просьбу бодхисаттвы Асанги. Всего в тексте мы находим тридцать три изображения талисманов *буу*, последний из которых относится к группе *sa yig / bza' yig* ‘надпись; надпись, которую нужно съесть’ (Tsendina, 2020: 1636). А. Д. Цендина указывает, что эти талисманы представляют собой комбинации знаков или букв, которые нужно съесть в случае болезни или опасности (там же: 1636). В рукописи «*Naiman gegen neretü juu tarni*» этот талисман, состоящий из слогов *ha / la / ma / la / la / rla*, назван талисманом хозяев местности (монг. *γajar-un ejed-ün buu*) (НМ РТ, М-828, л. 8v: 11).

Транслитерация рукописи

№ строки	
1	[1v] <i>Namo buddi-a:: namo</i>
2	<i>dharmay-a:: namo sangghay-a::</i>
3	<i>om mani bad mi hum:: om siri</i>
4	<i>siri mani</i>
5	<i>mani hum</i>
6	<i>hum so ha hum bad</i>
7	<i>so ha: orongnadu daisun-du</i>
8	<i>olja oroyuluγči oron-a segürge/</i>
9	<i>sün-dü surulqadu boltaγulugči</i>
10	<i>qutuγ-tu batu ju bičig ene bui:</i>
11	<i>buγutan-i bolbasu</i>
12	<i>oldaquluγči oljalayuluγči</i>
13	<i>qutuγ-tu ru bičig ene bui:</i>
14	<i>qan ejen-dür/</i>
15	<i>-iyen öljeitü sari daisun/</i>
16	<i>-du tariγ-a-tu boγda ejen-dür-iyen</i>
17	<i>öljei-tü buruγu joriγ-tu</i>
18	<i>daisun-dur tariγ-a-tu: öber-ün</i>
1	[2r] <i>ejen-dür-iyen öljei-tü</i>
2	<i>öber-e dayisun-dur tariγ-a-tu</i>
3	<i>el ulus-dur-iyen öljei-tü:</i>
4	<i>ergeleledekü dayisun-du tariγ-a-tu</i>
5	<i>qutuγ-tu ju batu bičig ene bui:</i>
6	<i>om sari agavaran-a</i>
7	<i>sagari čaru qačabo</i>
8	<i>so ha::</i>
9	<i>erketü tngri-yin</i>
10	<i>jayayan-bar erten/</i>
11	<i>-eče orošiyсан qutuγ-tu blam-a-yin</i>
12	<i>bekede bariγuluγсан erketü naiman</i>
13	<i>gegen batu ru bičig ene bui: emi</i>
14	<i>dom ülü</i>
15	<i>endegü/</i>
16	<i>lüγči</i>
17	<i>qutuγ-tu batu ju bičig ene</i>
18	<i>bui: oroi-daki</i>
19	<i>dayulyan-i otoy-a boluγсан:</i>
20	<i>omoytu-iyen [...] boluγсан</i>
1	[2v] <i>qangginaqu quyaγ-un otoy-a boluγсан:</i>
2	<i>qataraku moran-du čimeg boluγсан:</i>
3	<i>qayiratu qutuγtu batu juu bičig</i>
4	<i>ene bui:: motai om sovasti bavan/</i>
5	<i>tu sarva sadunanča</i>



6	<i>suun bad so hä: ene tarni juu-yi</i>
7	<i>ulayan-iyar gerleju dolojan tariy-a/</i>
8	<i>-u köröngge keju arban jüg-tü</i>
9	<i>dalalbasu bayan sayin boluyu:.</i>
10	<i>sayurgeri beri suuntu</i>
11	<i>so hä: köbegün ese</i>
12	<i>toytbasu çayan keji-yin üri keju</i>
13	<i>jegülgebesü jayayan ügei ber bol/</i>
14	<i>... busu toytayu:</i>
15	<i>om sarva saduruni</i>
16	<i>bakari so hä:.</i>
17	<i>gergetü-tü-yin kümün-i sedkil ese</i>
18	<i>nayirabasu ber tegün-i oroi-yin</i>
19	<i>geser-i keju jegübesü öber-ün</i>
1	<i>[3r] sedkil-iyer nomoyadqu</i>
2	<i>bolai: sariñ maq-a</i>
3	<i>so hä:.</i>
4	<i>genüte ebečin kürtebesü ene tarni</i>
5	<i>buu-yi jegüju kükü-ber beyeben</i>
6	<i>utubasu ebečin arilqu bolai:</i>
7	<i>om aqs-a daru</i>
8	<i>hum bad so hä: busud-luy-a</i>
9	<i>yaraqı temeçen uunabasu ene tarni</i>
10	<i>buu-yi jigürtü uuli-yi</i>
11	<i>arisun-dur keju ebüdüg-dür</i>
12	<i>qandu-çu sögüdün sayubasu</i>
13	<i>öber-iyen boluyu: om sari</i>
14	<i>sari ana kari so</i>
15	<i>hä: egüni dotur-a inu jayar</i>
16	<i>sarimsuy keju jegübesü albin</i>
17	<i>nidün-dür üjegdebesü dotur-a</i>
18	<i>ülü oroyu: sarva dar-a</i>
19	<i>taç-a sarva</i>
1	<i>[3v] dokadana so hä: egüni</i>
2	<i>geregei köbegün ügei bolbasu</i>
3	<i>šara-ber gerleju arban jüg-tü</i>
4	<i>dalalju: jegübesü maši elbeg</i>
5	<i>ür-e nere-tü boluyu: om</i>
6	<i>mandal-a maq-a mandal-a</i>
7	<i>so hä:.</i>
8	<i>kemen nige mingyan tabu jayu</i>
9	<i>umšiju adislaçu altan ba</i>
10	<i>jes-tür dulduyidçu jegübesü</i>
11	<i>ünen mör-i olqu boluyu:.</i>
12	<i>om sarva dokadan-a</i>
13	<i>sarva çodana çibada so hä:.</i>
14	<i>ene juu tarni-yi jegübesü</i>
15	<i>tümen jüil mayu yaru-a arilqu</i>
16	<i>öljei qutuç maši nemekü</i>
17	<i>boluyu:.</i>
18	<i>om baçir sam-a</i>
19	<i>maq-a bandi</i>
1	<i>[4r] so hä: egüni qabudar</i>
2	<i>küjügün{-dür} qabudar çarabasu egüni</i>
3	<i>jegübesü uquyata arilqu boluyu:.</i>
4	<i>om mani suundi:</i>
5	<i>dha bhasuunda-di so hä: mal-un</i>
6	<i>qan-dur jegübesü tere mal-dur</i>
7	<i>bulayan qulqai ba gajig çamšig</i>
8	<i>arayatan ügei bolqu boluyu:</i>
9	<i>om sori sori-a maq-a vasuu-tun</i>
10	<i>so so hä:.</i>
11	<i>er-e em-e qoyar/</i>
12	<i>-un sedkil ese nairabasu egüni dotur-a</i>
13	<i>qoyaçulan-u çiçiq keju jegübesü</i>
14	<i>maši amurliqu bolai: om sarva</i>
15	<i>sadurung bançiy maq-a</i>
16	<i>bajar-a so hä: nasuda</i>
17	<i>uxun ülü törün öken törü/</i>
1	<i>[4v] -besü egüni jegübesü uxun</i>
2	<i>köbegün-i olqu bolai: om</i>
3	<i>çuru çuru</i>
4	<i>so hä: er-e</i>



5	<i>inu geregei-degen serigün bolbasu</i>
6	<i>egüni çeçeg keju jegübesü:</i>
7	<i>geregei-yin sedkil-iyer bolqu::</i>
8	<i>om baça sarva</i>
9	<i>mati suun so hä::</i>
10	<i>egüni gergei-ber öken</i>
11	<i>ügei bolbasu ber egüni</i>
12	<i>jegübesü öken oluyu::</i>
13	<i>tarni{-yin} tedkedel busud-dur</i>
14	<i>taçiyabasu ülü boluyu::</i>
15	<i>om baça baradi</i>
16	<i>arati kan-ra</i>
17	<i>mati: ran-a</i>
18	<i>so hä:: egüni er-e em-e</i>
1	<i>[5r] {qoyar} jegübesü jayayan turqaru</i>
2	<i>ülü üküyü: om boro boro</i>
3	<i>maq-a santi</i>
4	<i>so hä::</i>
5	<i>egüni dayisun-u yar-tu orobasu</i>
6	<i>egüni jegüju amabar ungšibasü</i>
7	<i>bariyan küliyen-eçe toniluyu: om</i>
8	<i>sarva babay-a</i>
9	<i>tarni so hä:: egüni</i>
10	<i>kümün-i dotur-a ulayan jandan</i>
11	<i>keju jegübesü köbegün törübesü</i>
12	<i>ber qoyitu inu ülü udayu::</i>
13	<i>om sarva bavati</i>
14	<i>qaraqai dum</i>
15	<i>bad so hä:: yeke ebeçin kürtebe/</i>
16	<i>sü {egüni} jegübesü banayaqu bui::</i>
17	<i>om</i>
18	<i>sarva tatagata maq-a urti so hä::</i>
19	<i>egüni jegübesü qamuy jedker/</i>
1	<i>[5v] -eçe güyinggegülün sakiq bolai::</i>
2	<i>om çandari maq-a</i>
3	<i>çandari buran-a çandari kumai so</i>
4	<i>hä:: egüni gerte nayaçu talba/</i>
5	<i>su nöğçigsen kümün-ü sünesün</i>
6	<i>ülü oroqu: šigemüni burqan-u</i>
7	<i>jokiaysan çandan bad-man-a-yin</i>
8	<i>vaçar-tu erdeni-yin nabçitu</i>
9	<i>ary-a-yin qoyar ildü-tü bilig-ün</i>
10	<i>nigen beki küliyesütü altan delekei</i>
11	<i>γurban toyatu erketü nai-man</i>
12	<i>gegen-ü batu buu biçig ene bui::</i>
13	<i>om akani</i>
14	<i>nikani</i>
15	<i>abila mandal-a maq-a</i>
16	<i>mali manda-ray-a so hä::</i>
1	<i>[6r] egüni dotur-a jiryuyan</i>
2	<i>sayin em-dür adislaçu atala {ber biçijü}</i>
3	<i>qabtasun-dur qabtasulaçu</i>
4	<i>jegübesü ada todxor uqu/</i>
5	<i>gata usuduxun amin nasun</i>
6	<i>urtu bolqu bolai:: erte nigen</i>
7	<i>üçir-tür rgaldan rγayba</i>
8	<i>neretü çorji blam-a aysan</i>
9	<i>ajiyu tegün-dür nigen yeke</i>
10	<i>sartavaki buyan-u bilig baran</i>
11	<i>mörgübesü tere blam-a jarliy</i>
12	<i>bolbai: ay-a köbegün çimadur</i>
13	<i>doloy-a qonoyad ükül bol/</i>
14	<i>bai kemen jarliy boluyšan-dur</i>
15	<i>tedüi deger-e sartavaki</i>
16	<i>basa tegüni ary-a-yi nomlan</i>
17	<i>soyorq-a kemen öçibesü tere</i>
18	<i>blam-a jarliy bolurun: ilaçu</i>
19	<i>tegüs nöğçigsen tegüncülen</i>
20	<i>iregsen dayini daruyšan</i>
1	<i>[6v] ünün tegüs toyoluyšan</i>
2	<i>šigemüni burxan medemüi: bi/</i>
3	<i>-ber ülü çidayu: tegündür</i>



4	<i>oda kemen nomlabai:: tendече</i>
5	<i>tere sartavaki ilaju tegüs</i>
6	<i>nögcigsen burxan ali jüg büge/</i>
7	<i>sü tere jug yayaran kürcü</i>
8	<i>ilaju tegüs nögcigsen burxan-a</i>
9	<i>mörgüjü sögüdün jalbarin</i>
10	<i>öçibesü yaiqamšiy degedü</i>
11	<i>boyda inu nadur doloγ-a</i>
12	<i>qonoγad ükül bolbai: tegün/</i>
13	<i>-eče γarqui ubadis-i nomlan</i>
14	<i>soyorq-a kemen öçibesü</i>
15	<i>ilaju tegüs nögcigsen burqan</i>
16	<i>ene buu tarni-yi biçijü</i>
17	<i>öngge-tü γar-ıyan sungayıju</i>
18	<i>soyorq-a-bai:: tere sartavaki</i>
19	<i>amitan tegüni nomlan jегүgsen-ü</i>
1	<i>[7r] küjün-ıyer doloγan sara</i>
2	<i>kürtele ese ükübei: tegüni</i>
3	<i>qoyin-a ene nom-i büri-ıyer</i>
4	<i>jalaγu abču unğšijü bišil/</i>
5	<i>qayısan-u küçün-ıyer doloγan γayun</i>
6	<i>nasulaju tegünü qoyin-a</i>
7	<i>üküged degedü qutuγ-tur kürbei:</i>
8	<i>kerbe süsügten unğšıbasu</i>
9	<i>urıbasu tere metü öçügüken</i>
10	<i>nasun {ülü} abuyu: urtu nasutu</i>
11	<i>bolıγad ükügsen-ü qoyin-a</i>
12	<i>burqan-u qutuγ-i olqu bolıyu:</i>
13	<i>{tabun uqayan-i tegüskü bolıyu}</i>
14	<i>erıgsen sedkıgsen üles öber/</i>
15	<i>-ıyen bütüyü: qamıγ elıy-e</i>
16	<i>çidküir qoor-a kürgen ülü</i>
17	<i>çidayu: burıγu üjelten maγu</i>
18	<i>sedkin ülü çidayu: buyan kišig</i>
19	<i>ürgülji maši nemeyü qamıγ</i>
20	<i>qoor-a ada todqor bügüde</i>
1	<i>[7v] amurlıqu bə bolıyu: maγu</i>
2	<i>sedkil-ten-i qooros-ber rašıyan</i>
3	<i>bolıyu: ükül bolıysan çay-tur</i>
4	<i>amitan ünən degedü burqan</i>
5	<i>baγši öber-ün γar-ıyar</i>
6	<i>tamyalaγu tangariγlaysan naiman</i>
7	<i>gegen neretü ju juu tarni</i>
8	<i>tegüsbei:: om ma ni bad</i>
9	<i>mi huγ: qamıγ amitan</i>
10	<i>ünən nom-un jıryal-aça ülü</i>
11	<i>qayaçayad ülemji tusa</i>
12	<i>sedkıgsen-ü yosuγar bütüküi/</i>
13	<i>-yin öljei qutuγ orošıqu</i>
14	<i>bolıγai:: tngri-yin jıryalang/</i>
15	<i>i tegši olqu bolıγai::</i>
16	<i>sayın buyan arbidıy-a: sarva</i>
17	<i>mām ghā lām::</i>
18	<i>om ā rā bā jā nā di</i>
19	<i>baγar bani huγ bad so hā::</i>
1	<i>[8r] tadyata om analai</i>
2	<i>analai bisame bisame</i>
3	<i>bhayire bhayire:</i>
4	<i>suyime suyime</i>
5	<i>sa da nadi sa da ha nadi</i>
6	<i>da na nadi da nadi</i>
7	<i>bišade bišade beyire</i>
8	<i>beyirede beyire beyirde</i>
9	<i>dı bajar dhā re</i>
10	<i>bandha bandha ni baγar</i>
11	<i>ba ni yi bad: om</i>
12	<i>huγ huγ duruγ</i>
13	<i>gruγ gruγ bad</i>
14	<i>so hā: huγ duruγ</i>
15	<i>bandha bad namayi sakıtuγai</i>
16	<i>so hā:</i>
17	<i>om bajar ba ni bandha</i>



18	<i>bandha bajār ba ša na ma ma</i>
19	<i>sarva dokadan-am ba na ya</i>
20	<i>gaṃ huṃ huṃ bad bad</i>
21	<i>so hā:: : ::</i>
1	<i>[8v] qariyal ülü</i>
2	<i>kürükü buu ene bui</i>
3	<i>egüni jегüü noyoγan</i>
4	<i>önggetei</i>
5	<i>noyon qayan</i>
6	<i>inaq qayiratai</i>
7	<i>bolxu buu ene bui</i>
8	<i>šara</i>
9	<i>qali[=a]γun qaniyadun</i>
10	<i>ulaγan</i>
11	<i>ha la ma la la rla¹</i>
12	<i>γajār-un</i>
13	<i>ejed-ün buu</i>
14	<i>om asida analn-a rga</i>
15	<i>brabha ni sbod de bga satn-a</i>
16	<i>da badra om juyula</i>
17	<i>juyula bā da bā da ha ni nā</i>
18	<i>ha ni da hi da hi da ra da ra</i>
19	<i>badara badara jajinta jajinta</i>
20	<i>bhintā bhinta huṃ</i>
21	<i>bad so hā:: huṃ</i>

Описания некоторых талисманов

Приведем описание некоторых талисманов буу согласно тексту рукописи:

(7²) *om sovasti bavantu sarva sadunanča suun bad so hā: ene tarni juu-yi ulaγan-iyar gerlejü doloγan tariy-a/-u köröngge keju arban jüg-tü dalalbasu bayan sayin boluyu* ‘Ом свасту бхаванту сарва саду нанца суун пад сууха. Если этот талисман-тарни обернуть (букв. обрамить) красным, поместив внутрь (букв. сделав) семена семи злаков, и помахать им в десяти направлениях, то станешь богатым и благополучным’ (НМ РТ, М-828, л. 2v: 5–9) (см. рис. 1);

(10) *sariṃ maq-a so hā:: genüte ebečin kürtebesü ene tarni buu-yi jегüjü kükü-ber beyeben utubasu ebečin arilqu bolai* ‘Сарим маха сууха. Если настигнет внезапная болезнь, носи на шее этот талисман-тарни, окури тело на уровне груди(?), тогда болезнь уйдет’ (НМ РТ, М-828, л. 3r: 2–6);

(11) *om ags-a daru huṃ bad so hā:: busud-luγ-a yaraqū temečen uunabasu ene tarni buu-yi jегürtü uuli-yi arisun-dur keju ebüdüg-dür qandu-ču sögüdüin sayubasu öber-iyen boluyu* ‘Ом агша дарухум пад сууха. Если состязаяешься с другими, покрой этот талисман-тарни кожей крылатой совы, сядь, обратив [его] к колену, тогда все исполнится само собой’ (НМ РТ, М-828, л. 3r: 7–13);

(12) *om sari sari ana kari so hā:: egüni dotur-a inu jayar sarimsuγ keju jегübesü albin nidiün-dür üjegdebesü dotur-a ülü oroγu* ‘Ом сару сару ана кару сууха. Если внутрь положить индийский чеснок и повесить на шею, даже если увидишь албина, внутрь он не войдет’ (НМ РТ, М-828, л. 3r: 13–18);

(13) *sarva dar-a tay-a sarva dokadana so hā:: egüni geregei köbegün ügei bolbasu šara-ber gerlejü arban jüg-tü dalalju: jегübesü maši elbeg ür-e nere-tü boluyu* ‘Сарва дара тага сарва докадана сууха. Если у жены нет сыновей, оберни (букв. обрами) [талисман] желтым, помаши им в



Рис. 1. Талисман № 7 для обретения богатства.
Fig. 1. Talisman 7, to get rich.

¹ На тибетском языке.

² Нумерация в скобках относится к нумерации изображений согласно очередности упоминания в тексте.



Рис. 2. Талисман № 13 для рождения сыновей.
Fig. 2. Talisman 13, for sons to be born.



Рис. 3. Талисман № 14 для обретения истинного пути.
Fig. 3. Talisman 14, to step on the true path.



Рис. 4. Талисман № 15 для устранения препятствий.
Fig. 4. Talisman 15, to avert obstacles.

десяти направлениях и носи на шее, тогда будет много сыновей' (НМ РТ, М-828, л. 3r: 19–3v: 1–5) (см. рис. 2);

(14) *om mandal-a maq-a mandal-a so hā:: kemen nige mingγan tabu jaγu umšiju adislaγu altan ba jes-tür dulduyidči jegübesü ünēn mör-i olqu boluyu* 'Ом мандала маха мандала сууха. Если начитать ее 1 500 раз и благословить, затем поместить в оправу (букв. иметь опорой) из золота или меди и носить [такой талисман] на шее, можно найти истинный путь' (НМ РТ, М-828, л. 3v: 5–11) (см. рис. 3);

(15) *om sarva dokadan-a sarva čodana čibada so hā:: ene juu tarni-yi jegübesü tümen jüil maγu yaru-a arilqu öljei qutuγ maši netekü boluyu* 'Ом сарва докадана сарва чодана чибата сууха. Если носить на шее этот талисман-тарни, могут очиститься многочисленные плохие предзнаменования и преумножится благоденствие' (НМ РТ, М-828, л. 3v: 12–16) (см. рис. 4);

(16) *om bačir sam-a maq-a bandi so hā:: egüni qabudar küjügün{-dür}¹ qabudar γarabasu egüni jegübesü uquγata arilqu boluyu* 'Ом бачир сама маха банди сууха. Если на шее появится нарыв, носи [этот талисман], тогда он полностью исчезнет' (НМ РТ, М-828, л. 3v: 18–л. 4r: 3);

(17) *om mani suundi: dha bhasuunda-di so hā:: mal-un qan-dur jegübesü tere mal-dur bulayan qulqai ba gajig γatšig arayatan ügei bolqu boluyu* 'Ом мани суунди дха бхасуундади сууха. Если повесить [этот талисман] на хана домашнего скота, то не будет скотокрадства, бедствий у скотины и [нападений] хищников' (НМ РТ, М-828, л. 4r: 4–8);

(18) *om sori sori-a maq-a vasuu-tun so so hā:: er-e em-e qoyar-un sedkil ese nairabasu egüni dotur-a qoγaγulan-u čičiq keγü jegübesü maši amurlıqu bolai* 'Ом сори сори маха васуунтун со сууха. Если мужчина и женщина не могут жить в согласии, внутрь этого [талисмана] помести [два] цветка, [символизирующих] пару, и носи на шее, тогда [жизнь] станет очень спокойной' (НМ РТ, М-828, л. 4r: 9–14);

(19) *om sarva sadurung bančiy maq-a bajar-a so hā:: nasuda uxun ülü törün öken törübesü egüni jegübesü uxun köbegün-i olqu bolai* 'Ом сарва садурунг банчи маха ваджра сууха. Если рождаются не сыновья, а только дочери, носи на шее этот [талисман], тогда обретешь сына' (НМ РТ, М-828, л. 4r: 14–л. 4v: 2) (см. рис. 5);

(20) *om čuru čuru so hā:: er-e inu geregei-degen serigün bolbasu egüni čečeg keγü jegübesü: geregei-yin sedkil-*

¹ В фигурные скобки помещены слова или графемы, вписанные между строк.



iyer bolqu ‘Ом чуру чуру сууха. Если мужчина охладел к жене, помести внутрь него цветок и носи на шее, тогда чувства к жене вернуться’ (НМ РТ, М-828, л. 4v: 2–7);

(21) *om bača sarva mati suun so hā:: egüni gergei-ber öken ügei bolbasu ber egüni jegübesü öken oluуu* ‘Ом бача сарва мати суун сууха. Если жена не рождает девочек, носи на шее этот [талисман], тогда получишь дочь’ (НМ РТ, М-828, л. 4v: 8–12);

(22) *om bačā baradi aradi kan-ra mati: ran-a so hā:: egüni er-e em-e{qoyar} jegübesü jaуayan turqaru ülü üküyü* ‘Ом бача баради аради канра мати рана сууха. Если супруги будут носить на шее этот [талисман], то их не настигнет безвременная смерть’ (НМ РТ, М-828, л. 4v: 15–Л. 5r: 2);

(23) *om boro boro maq-a santi so hā:: egüni dayisun-u ʎar-tu orubasu egüni jegüjü atabar unḡšibasу bariyan küliyen-eče toniluуu* ‘Ом боро боро маха шанти сууха. Если попадешь в руки врагов, носи этот [талисман] и читай [дхарани] вслух, тогда избавишься от угрозы быть схваченным’ (НМ РТ, М-828, л. 5r: 2–7);

(24) *sarva babay-a tarni so hā:: egüni kümün-i (?) dotur-a ulaуan ʎandan keјü jegübesü köbegün törübesü ber qoyitu inu ülü udayu* ‘Сарва бабайя тарни сууха. Если поместить внутрь красный сандал и носить на шее, то в скором времени родится сын’ (НМ РТ, М-828, л. 5r: 8–12);

(25) *om sarva bavati qaraqai dum bad so hā:: yeke ebečün kürtebesü {egüni} jegübesü bapaуaqu bui* ‘Ом сарва бавати харахай дум пад сууха. Если настигнет серьезная болезнь, носи его на шее и тогда излечишься’ (НМ РТ, М-828, л. 5r: 13–16);

(26) *om sarva tatagata maq-a urti so hā:: egüni jegübesü qamuј jedker-eče güyinggegülün sakiqu bolai* ‘Ом сарва татхагата маха урти сууха. Если будешь носить его на шее, он защитит от всех препятствий’ (НМ РТ, М-828, л. 5r: 17– л. 5v: 1);

(27) *om čandari maq-a čandari buran-a čandari kumai so hā:: egüni gerte naуaju talbasu nöḡčigsen kümün-ü sünesiün ülü oroqu* ‘Ом чандари маха чандари пурана чандари кумай сууха. Если прикрепить его [на стене] дома, душа покойника не попадет внутрь’ (НМ РТ, М-828, л. 5v: 2–6).

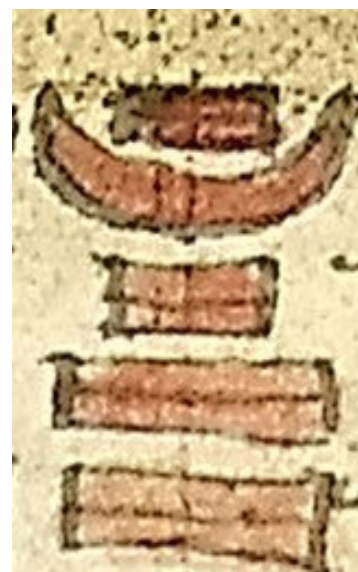


Рис. 5. Талисман № 19 для рождения сына, если рождаются только дочери.
Fig. 5. Talisman 19, for sons to be born in case when only girls are born to the family.

Нарратив, повествующий о создании талисмана-тарни

После перечисления талисманов с л. 6r рукописи начинается небольшой нарратив, в котором повествуется об истории создания Буддой Шакьямуни талисмана-тарни «Восьми светоносных». По тематике он напоминает рассказы о пользе «Алмазной сутры», популярные в монгольской письменной традиции. Приведем этот фрагмент текста полностью в транслитерации и переводе на русский язык:

<i>erte nigen</i>	Давным-давно жил один
<i>üčir-tür rgaldan rḡaуba</i>	цорджи ¹ -лама по имени
<i>neretü čorјi blam-a aуsan</i>	Галдан Гагба ² .
<i>aјiу tegün-dür nigen yeke</i>	Когда один великий купец
<i>sartavaki buyan-u belig baran</i>	поднес ему в качестве подношения
<i>mörgübesü tere blam-a ʎarliу</i>	свое имущество, лама изрек:
<i>bolbai: ay-a köbegün čimadur</i>	«О юноша, спустя семь дней
<i>doloу-a qonoyad ükül bol/</i>	ты умрешь».
<i>bai kemen ʎarliу bolуsan-dur</i>	Когда он сказал так, тотчас же

¹ Цорджи ‘наместник буддийского монастыря’, от тиб. *chos rje* букв. ‘владыка Дхармы’.

² Имя, очевидно, является искаженным заимствованием из тибетского языка.



<i>tedüi deger-e sartavaki</i>	купец обратился к нему с просьбой:
<i>basa tegüni arɣ-a-yi nomlan</i>	«Соизволь объяснить способ,
<i>soyorq-a kemen öčibesü tere</i>	[как защититься от этого]».
<i>blam-a jarliɣ bohurun: ilaɣu</i>	Тогда тот лама сказал:
<i>tegüs nögčigsen tegünčilen</i>	«Его знает [лишь] Бхагаван,
<i>iregsen dayini darıɣsan</i>	Татхагата, архат,
<i>[6v] ünen tegüs toɣoluɣsan</i>	истинно Пробужденный,
<i>šigemüni burxan medemüi: bi/</i>	Будда Шакьямуни.
<i>-ber ülü čidayu: tegündür</i>	Я не смогу это сделать. Отправляйся
<i>oda kemen nomlabai:: tendeče</i>	к нему». Тогда
<i>tere sartavaki ilaɣu tegüs</i>	тот купец в спешке отправился
<i>nögčigsen burxan ali jüg büge/</i>	туда, где находился Будда-Бхагаван,
<i>sü tere jüg yaɣaran kürčü</i>	и достиг того места,
<i>ilaɣu tegüs nögčigsen burxan-a</i>	поклонился Будде-Бхагавану и,
<i>mörgüjü sögüdün jalbarin</i>	преклонив колени, взмолился
<i>öčibesü ɣaiqamšiy degedü</i>	с такими словами: «Удивительный
<i>boɣda inu nadur doloɣ-a</i>	высший владыка, спустя семь дней
<i>qonoɣad ükül bolbai: tegün/</i>	я умру. Прошу, даруй наставление,
<i>-eče ɣarqui ubadis-i nomlan</i>	которое защитит от этого».
<i>soyorq-a kemen öčibesü</i>	Когда он обратился так,
<i>ilaɣu tegüs nögčigsen burqan</i>	Будда-Бхагаван
<i>ene buu tarni-yi bičijü</i>	записал этот талисман- <i>тарни</i> ,
<i>öngge-tü (?) ɣar-ıyan sungayıɣu</i>	протянул руку и отдал его.
<i>soyorq-a-bai:: tere sartavaki</i>	В силу того, что купцу было
<i>amitan tegüni nomlan jөгүgsen-ü</i>	даровано учение и он носил
<i>[7r] küjün-ıyer doloɣan sara</i>	на шее такой талисман, в течение
<i>kürtele ese ükübei: tegüni</i>	семи месяцев он не умер. После этого
<i>qoyin-a ene nom-i büri-ıyer</i>	он принял ¹ это учение полностью,
<i>jalajı abču unğšijı bišil/</i>	читал, размышлял о нем,
<i>qaɣsan-u küčün-ıyer doloɣan jaɣun</i>	в силу чего он прожил семьсот лет,
<i>nasulaɣu tegünü qoyin-a</i>	а после смерти
<i>üküged degedü qutuɣ-tur kürbei:</i> (M-828, л. 6r: 6–л. 7r: 7)	достиг высшей святости.

В первую очередь, стоит пояснить, что в рассматриваемой рукописи термины *juu² bičig*, упоминаемый в названии и начале текста, и *buu tarni* являются синонимичными. Талисманы *buu* упоминаются Ч. Боудэном в числе магических средств, направленных как на лечение болезней, так и на устранение других неблагоприятных ситуаций (Bawden, 1962: 161). Этнограф XIX в. И. А. Житецкий

¹ Букв. ‘пригласил’.

² Встречаются также варианты написания *ju / ru*.



указывал следующие виды бу, бытовавшие у калмыков: от болезни, от испуга, от грозы и пр. (Житский, 1893: 29).

Талисманы, которые мы встречаем в рукописи, могут предназначаться для:

- лечения болезней (НМ РТ, М-828, л. 3r: 10; л. 3v: 16; л. 5r: 25; л. 8v: 32);
- благополучия скота (НМ РТ, М-828, л. 4r: 4–8);
- защиты от покойников (НМ РТ, М-828, л. 5v: 2–6);
- исправления различных семейных ситуаций, связанных с деторождением (НМ РТ, М-828, л. 2v: 10–14; л. 3r: 18–3v: 5; л. 4r: 14–4v: 2; л. 4v: 8–12; л. 5r: 7–12) и взаимоотношениями между супругами (НМ РТ, М-828, л. 2v: 15–3r: 2; л. 4r: 9–14; л. 4v: 2–7);
- достижения общих целей — благоденствия (НМ РТ, М-828, л. 2v: 5–9; л. 3v: 12–16), исполнения задуманного (НМ РТ, М-828, л. 3r: 7–13);
- достижения высшей цели буддийского пути (НМ РТ, М-828, л. 3v: 5–11).

Дхарани из «Сутры о восьми светоносных неба и земли» *om akani nikani abila mandal-a maq-a mali manda-ray-a so hā* используется для талисмана, который нужно носить на шее, поместив внутрь шесть снадобий и завернув в бумагу, благодаря чему будет полностью устранено воздействие вредоносных духов и обретено долголетие (монг. *egüni dotur-a jirγuγan sayin em-dür adislaju atala {ber bičijü} qabtasundur qabtasulaju jegübesü ada todxor uqugata usuduxun amin nasun urtu bolqu bolai*) (НМ РТ, М-828, л. 6r: 1–6).

Из предметов, которые помещаются внутрь, упоминаются семена семи злаков (НМ РТ, М-828, л. 2v: 7), цветков (НМ РТ, М-828, л. 4r: 13; л. 4v: 6), чеснок (НМ РТ, М-828, л. 3r: 16), снадобья (НМ РТ, М-828, л. 6r: 2). В качестве основы (обрамления) талисмана могут быть использованы красная (НМ РТ, М-828, л. 2v: 7) или желтая ткань (НМ РТ, М-828, л. 3v: 3), кожа совы (НМ РТ, М-828, л. 3r: 10–11), золото или медь (НМ РТ, М-828, л. 3v: 9–10).

Интересна данная рукопись и тем, что в конце содержится нарратив о пользе этого сочинения как талисмана, дарованного самим Буддой некоему купцу. Стоит упомянуть, что существует аналогичный подобным сборникам о пользе «Алмазной сутры» нарратив о пользе «Сутры о восьми светоносных неба и земли», состоящий из восьми рассказов (Мирзаева, 2020a). Использование в этом фрагменте тибетских заимствований (*rgaldan rgaγba, čorji blam-a*) позволяет предположить, что текст был переведен с тибетского языка.

Заключение

Рассматриваемая рукопись «*Naiman gegen neretü juu tarni*» содержит уникальные материалы по традиции бытования талисманов бу в традиции тибето-монгольского буддизма. Обнаружение другой версии этого сочинения в рукописной коллекции Харбухын Балгас, датируемой началом XVII в., позволяет предположить, что оно (возможно, как переводной памятник) получило распространение в период доклассического монгольского языка, предшествовавший оформлению монголоязычного буддийского канона.

Для описания своеобразия тувинской традиции требуется дальнейшая работа по изучению аналогичных книжных талисманов и самих изображений в фондохранилищах монгольских рукописей. Отдельную ценность, по нашему мнению, представляют содержащиеся в рукописи сведения об изображениях и сакральных формулах, которые вкладываются в тот или иной талисман, материалу, из которого он должен быть изготовлен, и помещаемым внутрь предметам, что также требует дальнейшего, более подробного изучения.

Одним из главных вопросов, обусловленных названием рукописи, является ее связь с кругом версий «Сутры о восьми светоносных неба и земли». Как указывалось в предыдущих публикациях автора, в тибето-монгольской традиции эта дхарани-сутра представлена двумя различными по содержанию версиями, вошедшими в Ганджур и сборник ритуальных текстов «Сундуй» (Мирзаева, Тувшинтугс, 2019; Мирзаева, 2019b). В. Хайссиг пишет о третьей версии сутры из коллекции Олон-сюмэ «*Qutuy-tu qas erdeni. naiman gegen neretü sudur*» («Святая сутра восьми светоносных, нефритовая драгоценность») (Heissig, 1976: 319). Компонент *qas erdeni* «нефритовая драгоценность» в названии рукописи, на наш взгляд, может коррелировать с названием одного из наиболее известных в монгольской письменной традиции гадательных сочинений «Нефритовая шкатулка» (монг. *qas qaγurčau*). Содержащееся в книге А. М. Позднеева «Очерки быта буддийских монастырей» описание буддийских ритуалов *zasal* (букв.



‘исправление’), в процессе которых зачитывается «Сутра о восьми светоносных неба и земли» («Найман гэгээн») (Позднеев, 1993: 414–433), позволяет сделать вывод, что она была связана с астрологическими и гадательными практиками. Это, в свою очередь, может служить объяснением, почему рассмотренная в данной статье рукопись получила такое название.

Благодарности

Автор выражает глубокую благодарность профессору, доктору филологических наук, директору Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва К. А. Бичелдею за ценные замечания, высказанные при ознакомлении с рукописью статьи.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Житецкий, И. А. (1893) Очерки быта Астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884–1886 гг. М. : Тип. М. Г. Волчанинова. 70 с.
- Мирзаева, С. В. (2019a) Монгольская рукопись «Сутры о восьми светоносных» (монг. Найман гэгээн) из тувинского архива // Новые исследования Тувы. № 3. С. 198–207. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2019.3.16>
- Мирзаева, С. В. (2019b) Монгольский перевод «Сутры о восьми светоносных» как образец дхарани-сутр // Новый филологический вестник. № 4 (51). С. 409–425. DOI: <https://www.doi.org/10.24411.2072-9316-2019-00117>
- Мирзаева, С. В. (2020a) Монгольский комментарий к «Сутре о восьми светоносных»: об особенностях жанра // Новый филологический вестник. № 2 (53). С. 280–296. DOI: <https://www.doi.org/10.24411/2072-9316-2020-00049>
- Мирзаева, С. В. (2020b) О двух монгольских переводах «Сутры о восьми светоносных неба и земли» // Новый филологический вестник. № 4 (55). С. 371–387. DOI: <https://www.doi.org/10.24411/2072-9316-2020-00117>
- Мирзаева, С. В., Тувшинтугс, Б. (2019) Монголоязычные версии «Сутры о восьми светоносных» (монг. Найман гэгээн, калм. Нээмн гегэн): об истории изучения и списках в фондохранилищах России // Oriental Studies. № 4. С. 716–727. DOI: <https://www.doi.org/10.22162/2619-0990-2019-44-4-716-727>
- Мирзаева, С. В., Тувшинтугс, Б. (2020) Модель буддийской космологии в «Сутре о восьми светоносных» // Монголоведение. № 2. С. 271–287. DOI: <https://www.doi.org/10.22162/2500-1523-2020-2-271-287>
- Позднеев, А. М. (1993) Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. Репринтное изд. Элиста : Калм. кн. изд-во. 512 с.
- Срба, О. (2017) «Огторгуй газрын найман гэгээн» судрын асуудалд: «Харш засах найман гэгээн» судрын нэгэн шинэ хувилбар [К вопросу о сутре «Восемь светоносных неба и земли»: новый список сутры «Восемь светоносных, устраняющих неблагоприятствование»] // The Mongolian Kanjur. International Studies / ed.-in-chief S. Chuluun. Ulaanbaatar : Institute of History and Archaeology. 354 х. Х. 224–246. (На монг. яз.).
- Шараева, Т. И. (2009) Обереги в детском цикле у калмыков // Известия Алтайского государственного университета. № 4/3 (64/3). С. 259–262.
- Bawden, Ch. (1962) The supernatural element in sickness and death according to Mongol tradition. Part II // Asia Major. Vol. 9. Pp. 153–178.
- Benebell, W. (2016) Tao of Craft: Fu Talismans and Casting Sigils in the Eastern Esoteric Tradition. Berkley : North Atlantic Books. 616 p.
- Chiodo, E. (2009) The Mongolian Manuscripts on Birch Bark from Xarboxyn Balgas in the Collection of the Mongolian Academy of Sciences. Part 2. Wiesbaden : Harrassowitz Verlag. 338 p.
- Heissig, W. (1976) Die Mongolischen Handschriften-Reste aus Olon-süme Innere Mongolei (16.–17. Jahrhundert). Wiesbaden : Harrassowitz Verlag. 633 s.
- Sazykin, A. G. (1994) Catalogue of the Mongol manuscripts and xylographs preserved in the Library of the Tuvan Ethnological Museum “Sixty Heroes” (Kyzyl) // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung. Tomus XLVII (3). P. 327–407.
- Tsendina, A. D. (2020) ‘Booklore’ Talismans in Daily Life of the Mongols: A Case Study of Two Collections of Mongolian Manuscripts // Oriental Studies. Vol. 13(6). P. 1632–1640. DOI: <https://www.doi.org/10.22162/2619-0990-2020-52-6-1632-1640>

Дата поступления: 12.07.2021 г.

REFERENCES

- Zhitetsky, I. A. (1893) Ocherki byta Astrahanskikh kalmykov. Etnograficheskie nablyudeniya 1884–1886 gg. [Astrakhan Kalmyks: Sketches of Everyday Life. Ethnographic Observations, 1884–1886]. Moscow, M. G. Volchaninov. 70 p. (In Russ.).



Mirzaeva, S. V. (2019a) Mongol'skaya rukopis' «Sutry o vos'mi svetonosnyh» (mong. Najman geegen) iz tuvinskogo arhiva [A Mongolian manuscript of 'The Sutra on the Eight luminous of heaven and earth' (mong. *Naiman gegen*) from the Tuvan archive]. *New Research of Tuva*, no. 3, pp. 198–207. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/DOI: 10.25178/nit.2019.3.16>

Mirzaeva, S. V. (2019b) Mongol'skij perevod «Sutry o vos'mi svetonosnyh» kak obrazec dharani-sutr [A Mongolian Translation of the "Sutra of Eight Luminous" as Dhāraṇi-sūtra]. *New Philological Bulletin*, no. 4 (51), pp. 409–425. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.24411.2072-9316-2019-00117>

Mirzaeva, S. V. (2020a) Mongol'skij kommentarij k «Sutre o vos'mi svetonosnyh»: ob osobennostyah zhanra [A Mongolian Commentary on the "Sutra of Eight Luminous": Features of the Genre]. *The New Philological Bulletin*, no. 2 (53), pp. 280–296. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.24411/2072-9316-2020-00049>

Mirzaeva, S. V. (2020b) O dvuh mongol'skih perevodah «Sutry o vos'mi svetonosnyh neba i zemli» [Two Mongolian Translations of the "Sūtra of Eight Luminous of Heaven and Earth" Revisited]. *The New Philological Bulletin*, no. 4 (55), pp. 371–387. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.24411/2072-9316-2020-00117>

Mirzaeva, S. V. and Tuvshintugs B. (2019) Mongoloyazychnye versii «Sutry o vos'mi svetonosnyh» (mong. Najman geegen, kalm. Nəəmn gegən): ob istorii izucheniya i spiskakh v fondohranilishchakh Rossii [Mongolian-Language Versions of The Sutra of the Eight Luminous (Mong. Найман гэрээн, Kalm. Нəəmn гeрeн): a History of studies and copies in Russian repositories]. *Oriental Studies*, no. 12(4), pp. 716–727. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.22162/2619-0990-2019-44-4-716-727>

Mirzaeva, S. V. and Tuvshintugs B. (2020) Model' buddiiskoi kosmologii v «Sutre o vos'mi svetonosnykh neba i zemli» [The Sūtra of Eight Luminous of Heaven and Earth: a Buddhist cosmological model revisited]. *Mongolian Studies*, no. 12 (2), pp. 271–287. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.22162/2500-1523-2020-2-271-287>

Pozdneev, A. M. (1993). *Ocherki byta buddiiskikh monastyrei i buddiiskogo duhovenstva v Mongolii v svyazi s otnosheniem sego poslednego k narodu* [Sketches of the life of Buddhist monasteries and clergy in Mongolia, in connection with the latter's relation to the people]. Reprint ed. Elista, Kalm. Book Publ. 512 p. (In Russ.).

Srba, O. (2017) «Ogtorguj gazryn najman geegen» sudryn asuudald: «Harsh zasah najman geegen» sudryn nehgehn shineh huvilbar [On the Problem of the Sutra «Eight Lights of Heaven and Earth»: A new variant of Sutra of «Eight Lights Averting Unfavourable»]. In: *The Mongolian Kanjur. International Studies* / ed.-in-chief S. Chuluun. Ulaanbaatar, Institute of History and Archaeology. 354 p. Pp. 224–246. (In Mong.).

Sharaeva, T. I. (2009) Oberegi v detskom tsikle u kalmykov [Amulets in the child's rituals among Kalmyks]. *Izvestiya Altaiskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 4/3 (64/3), pp. 259–262. (In Russ.).

Bawden, Ch. (1962) The Supernatural Element in Sickness and Death According to Mongol Tradition. Part II. *Asia Major*, vol. 9, pp. 153–178.

Benebell, W. (2016) *Tao of Craft: Fu Talismans and Casting Sigils in the Eastern Esoteric Tradition*. Berkley, North Atlantic Books. 616 p.

Chiodo, E. (2009) *The Mongolian Manuscripts on Birch Bark from Xarboxyn Balgas in the Collection of the Mongolian Academy of Sciences. Part 2*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag. 338 p.

Heissig, W. (1976) *Die Mongolischen Handschriften-Reste aus Olon-süme Innere Mongolei (16.–17. Jahrhundert)*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag. 633 s.

Sazykin, A. G. (1994) Catalogue of the Mongol manuscripts and xylographs preserved in the Library of the Tuvan Ethnological Museum "Sixty Heroes" (Kyzyl). *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.*, vol. XLVII (3), pp. 327–407.

Tsendina, A. D. (2020) 'Booklore' Talismans in Daily Life of the Mongols: A Case Study of Two Collections of Mongolian Manuscripts. *Oriental Studies*, vol. 13(6), pp. 1632–1640. DOI: <https://www.doi.org/10.22162/2619-0990-2020-52-6-1632-1640>

Submission date: 12.07.2021.



DOI: 10.25178/nit.2021.3.14

ДИАЛОГ КУЛЬТУР

Статья

Тува как лимитрофная зона: язык, религия и идентификация тувинцев

Чимиза К. Ламажаа

Институт социологии ФНИСЦ РАН, Российская Федерация



В статье Тува рассматривается как лимитрофная зона — территория, которая находится между цивилизациями, испытывает их влияние, не входит полностью ни в одно цивилизационное поле, а остается в пограничном положении. Это становится очевидным, если анализировать разные сферы социокультурной жизни региона. С одной стороны, Тува много веков развивалась как часть территории Внутренней Азии кочевников, шаманистов, буддистов. С другой стороны, она уже два века также является и частью российской цивилизации. В жизни населения в разных сферах доминируют разные цивилизационные влияния, что приводит к тяготению Тувы к разным цивилизационным общностям.

В данной статье на обширном библиографическом материале, а также данных авторских эмпирических исследований рассмотрены профессии цивилизационного влияния в сфере языков, распространенных у тувинцев — большинства населения республики, а также их религиозная приверженность и самоидентификация. В каждой из тем анализ включает историческую ретроспекцию, что позволяет увидеть исторический выбор тувинцев в том или ином вопросе, появление того или иного

фактора, его особенности.

Отмечается, что в сфере языка у тувинцев некоторое время существовал ограниченный тувинско-монгольский билингвизм, который затем сменился тувинско-русским, а сегодня имеет тенденцию к постепенной смене на русско-тувинский. Российское цивилизационное влияние в сфере языка увеличивается. Тем не менее также увеличивается влияние тибето-буддийской цивилизационной общности, частью которой считают себя тувинцы-буддисты. Влияние китайской цивилизации минимально, можно говорить только о политических последствиях, к которым привела политика китайской империи. Родство с монгольской культурой у тувинцев есть, но оно ограничивается различиями языковых семей народов. Религиозные предпочтения тувинцев в свою очередь отчуждают их от других тюрков мира, большинство из которых приверженцы ислама. Эти и другие факторы также поддерживают чувство особой тувинской этнической идентичности населения.

Ключевые слова: тувинцы; Тува; лимитрофная зона; цивилизация; российская цивилизация; Внутренняя Азия; межкультурное взаимодействие; билингвизм; буддизм Тувы; цивилизационная идентификация

**Для цитирования:**

Ламажаа Ч. К. Тува как лимитрофная зона: язык, религия и идентификация тувинцев // Новые исследования Тувы. 2021, № 3. С. 178-194. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.14>

Ламажаа Чимиза Кудер-ооловна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Центра политологии и политической социологии Института социологии Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН. Адрес: 117218, Россия, г. Москва, ул. Кржижановского, д. 24/35, к. 5. Тел.: +7 (916) 413-33-85. Эл. адрес: lamazhaa@tuva.asia

LAMAZHAA, Chimiza Kuder-oolovna, Doctor of Philosophy, Leading Researcher, Center for Political Science and Political Sociology, Institute of Sociology of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences. Postal address: b. 5, 24/35 Krzhizhanovskii St., Moscow, 117218, Russia. Tel.: +7 (916) 413-33-85. E-mail: lamazhaa@tuva.asia

ORCID ID: 0000-0003-1813-3605



DIALOGUE OF CULTURES

Article

Tuva as a limitrophe zone: language, religion and people's identity

Chimiza K. Lamazhaa*Institute of Sociology, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology RAS, Russian Federation*

The article sees Tuva as a limitrophe zone – that is, a territory located between civilizations, under their influence in various aspects of its sociocultural life. A limitrophe always remains a borderland and never fully becomes part of any civilizational field. This position is evident after an analysis of various aspects of the region's sociocultural life. On the one hand, for many centuries Tuva has been a part of the Buddhist, Shamanist and nomadic Inner (or Central) Asia. On the other, for the last two centuries it has also been part of the Russian civilization. In various aspects of its life, the population is dominated by different civilizational influences, which means that over a range of issues, Tuva gravitates towards different civilizational bodies.

Building on a wide range of bibliographic material, as well as data from the empirical studies made by the author, the article examines the civilizational influences in the Tuvan linguistic sphere, as well as Tuvans' religious adherence and self-identification. In each of these spheres, the analysis covers a historical retrospection shedding light on Tuvans' historical choice over a specific issue, and on the rise and development of a certain factor.

Linguistically, Tuvans have been found to have possessed a limited Tuvan-Mongolian bilingualism, later to be replaced by a Tuvan-Russian one. Given the generational changes, the current trend is towards the gradual rise of a Russian-Tuvan bilingualism. The linguistic influence of the Russian civilization is increasing, but also growing is the impact of the Tibetan Buddhist civilizational community which Tuvan Buddhist associate themselves with. The impact of the Chinese civilization remains minimal – unlike the political consequence the politics of the Chinese empire has led to. Tuvans also feel affinity with the Mongolian culture, but it is limited by the difference between the two languages and the language families they belong to. Tuvan religious preferences, in their turn, antagonize them from many other Turkic nations, where most people follow Islam. These and other factors contribute to the feeling of a special Tuvan ethnic identity.

Keyword: Tuvans; Tuva; limitrophe zone; civilization; Russian civilization; Inner Asia; intercivilizational exchange; bilingualism; Buddhism in Tuva; civilizational identification

**For citation:**

Lamazhaa Ch. K. Tuva kak limitrofnaia zona: iazyk, religii i identifikatsiia naseleniia [Tuva as a limitrophe zone: language, religion and people's identity]. *New Research of Tuva*, 2021, no. 3, pp. 178-194 (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.14>

Введение

Взаимодействие между цивилизационными системами можно анализировать на материале повседневной социальной и культурной жизни, которая разворачивается на пограничных территориях с населением, имеющим родственные культуры, длительную историю сосуществования и продолжающим контактировать друг с другом. Тува — одна из таких территорий. Цивилизационный подход, позволяющий анализировать не государственную принадлежность территорий, а их соотносительность к общностям более широкого социокультурного плана — цивилизациям, дает возможность рассуждать о ней как о части территории Внутренней (или Центральной) Азии¹, на которой развивалась много веков

¹ Географическая трактовка Центральной Азии в российской и зарубежной науке различна. В традиции советской-российской литературы Центральной Азии относятся следующие территории: Монголия; китайские регионы — Внутренняя Монголия, Синьцзян-Уйгурский автономный район, провинция Ганьсу, северная часть провинции Цинхай, значительная часть провинции Шэнси; из российских территорий — Тува, значительные территории прибайкальских регионов и Южного Алтая, то есть Саяно-Алтайский регион. Однако, в последние годы отечественные исследователи стали вслед за англоязычными коллегами использовать название «Внутренняя Азия» — *Inner Asia* (см. также: Гарри, 2020: 10–11).



социокультурная общность кочевников, шаманистов, буддистов. Тем не менее, она также является и частью российской цивилизации, будучи вовлеченной в нее уже почти два века назад. Тем самым Тува выступает как одна из особых пограничных территорий, которые в современных исследованиях цивилизаций, в политической и философской науках называются разными терминами: «пограничье», «трансграничье», «лимитроф» («лимитрофная зона», «лимитрофная территория»), «буферная зона» и пр.

Например, в рамках исследования трансграничья России и Китая М. С. Михалев трактует место Тувы и других подобных районов как буферных зон, которые играют роль особых проводников культурных и социальных влияний между государствами (Михалев, 2018). Несмотря на то, что автор строит анализ в рамках геополитического исследования, тем не менее, можно поддержать эту мысль, анализируя и вопросы цивилизационных систем, их взаимодействия.

Сама проблематика цивилизационного взаимодействия с конца XX в. обсуждалась прежде всего с точки зрения конфликтности. Тон, как мы помним, здесь задал С. Хантингтон с концепцией «столкновения цивилизаций» (Хантингтон, 1996). Однако позднее дискуссии перестали быть столь категоричными и включали уже обсуждения разных аспектов взаимодействия, не обязательно сводящихся к конфликтам. Так, Й. Арнасон предложил обратить внимание на более фундаментальный вопрос в проблематике межцивилизационного взаимодействия, в которой важны контакты разных уровней и трансмиссия важнейших культурных ресурсов (Арнасон, 2015). В. Л. Цымбурский также писал о том, что цивилизационная геополитика, которая стремится быть продуктивной, не должна замыкаться на догме «столкновения цивилизаций» (Цымбурский, 2000: 58).

Поддерживая расширенный подход к межцивилизационному взаимодействию, я обращаюсь к анализу социокультурной жизни территории, продолжая также дискуссию, начатую М. С. Михалевым относительно возможности применения социокультурного подхода (когда акцент делается на изучении особенностей культуры, социальной организации, характера и идентичности жителей, см.: Михалев, 2018: 124), а также Ю. В. Попковым и Е. А. Тюгашевым — об особенностях пространственного развития Тувы как лимитрофа (Попков, Тюгашев, 2019).

Для анализа особенностей межцивилизационного взаимодействия я сначала обосную положение Тувы как лимитрофной зоны, затем проанализирую те социокультурные сферы общественной жизни, в которых наиболее ярко разворачиваются процессы культурной трансмиссии — сферы языка и религии, пытаясь анализировать проблематику цивилизационной идентификации тувинцев.

В качестве источниковой базы исследования выступают материалы научных публикаций, социологических исследований последних лет (2000–2021 гг.), опубликованных разными авторами, а также тех, в проведении которых я принимала непосредственное участие; материалы моих наблюдений в Туве.

Тува как лимитрофная зона

В литературе, посвященной проблемам межцивилизационного взаимодействия разных регионов мира, объекты исследования делятся на «макрообъекты» (метацивилизации, цивилизации), «мезообъекты» (лимитрофы, пограничные территории, небольшие государства) и «микрообъекты» (части государств и цивилизаций, отдельные регионы, лимитрофные зоны). Последние в силу своей незначительности в цивилизационных теориях учитываются мало, лишь порой приводятся в качестве примеров отдельных пограничных территорий. Но внимание к подобным объектам, на мой взгляд, не менее важно, поскольку позволяет увидеть сложность и пестроту цивилизационной картины мира, а также конкретизировать вопросы взаимодействия больших цивилизационных систем.

Территория Тувы за многовековую историю существования в древности и средневековье входила в состав разных кочевых империй, находясь практически всегда в их периферии¹. В XIII в. вошла в состав Монгольского государства Чингисхана, его потомков, затем была частью монгольских государств. В XVII в. Россия начала распространять свое влияние на территорию южной Сибири, в том числе Тувы (Дацышен, 2005: 46–55), однако затем Китай утвердился в притязаниях на Саяны «под предлогом

¹ Это, однако, не означало, что тувинцы не принимали ничего для сохранения своих интересов, например, в XVII в., используя для этого также борьбу между крупными государствами в регионе (см.: Дацышен, 2005: 30). Та же стратегия помогла им и в начале XX в. на короткий исторический срок провозгласить и собственную государственность — Тувинскую Народную Республику (1921–1944 гг.).



того, что народы Южной Сибири платили дань монгольским феодалам, позднее признавшим власть маньчжурской империи» (там же: 55). Как писал В. Г. Дацышен, Пекин претендовал на власть над всеми урянхайцами, которых он относил (автор подчеркивает — безосновательно) к мятежным монголам (там же: 64), «внешним варварам» или «внешним вассалам» (там же: 65). В середине XVIII в. была установлена власть Цинской династии над Тувой.

При этом, по мнению В. Г. Дацышена, у Китая было особое отношение к Туве, которое состояло в признанной необходимости иметь стабильный регион с лояльным Китаю населением на границах с Россией и в тылу Монголии (Дацышен, 2005: 69). Территория Тувы была закрыта не только для россиян, но даже и для въезда из самого Китая (там же: 87), посещение было разрешено только цинским чиновникам (там же: 69). О том же пишет М. С. Михалев, полагая данный факт причиной того, что Тува фактически не осваивалась жителями Китая (Михалев, 2018: 126).

После заключения в 1860 г. двустороннего межгосударственного договора между Российской империей и империей Цин (Буксгевден, 1902; За три века ..., 1995: 53–60) по всей пограничной линии между ними была установлена свободная и беспошлинная торговля. «Русским было предоставлено право ездить в Китай, Монголию и Туву и свободно продавать и покупать там разного рода товары...» (История Тувы, 2001: 284). В последующем это привело к переселению русских в край, постепенному увеличению русского населения и растущему влиянию русских на тувинскую социально-политическую жизнь, что привело край к вхождению в поле российской цивилизации. Как подчеркивает С. Л. Кузьмин, в начале XX в. Урянхайский край своим считали и Россия, и Монголия, и Китай¹ (Кузьмин, 2018: 4–6; см. также: Хертек, 2016). Однако, в целом Россия отстояла свое влияние на край и продолжила его укреплять.

Тем не менее, в среде тувинской политической элиты присутствовала и идея самоопределения. Нойоны продолжали лавировать в поисках варианта самосохранения тувинцев в тисках между цивилизациями. Россия им представлялась меньшим из зол, поэтому после освобождения от китайского управления в поисках внешнего покровителя они обратились на север. Революционные события в самой России позволили им на короткий срок провозгласить свою государственность, но вхождение в цивилизационное поле продолжало наращивать обороты, что привело Туву к вступлению в союзное государство.

Будучи уже в составе России Тува, несмотря на нахождение в общем поле с единой культурной политикой, тем не менее сохранила этнокультурные особенности социальной жизни. Сохранилось у нее и сложное транспортное сообщение с остальными частями страны, определяющее географическую изолированность, которая, в свою очередь, накладывает отпечаток на понимание пространства за пределами региона населением. Транспортная проблема даже выносится в важнейший пункт географической самопрезентации Тувы, как определила Н. Ю. Замятина в исследовании когнитивно-географических контекстов образов по материалам официальных региональных сайтов (Замятина, 2006: 126–127).

Географическая обособленность подкрепляется культурной обособленностью, которая очевидна как жителям самой Тувы, так и жителям остальной России. В российских масс-медиа распространено даже представление о Туве не как о части российского государства, а как об отдельном «государстве в государстве»². Ю. В. Попков и Е. А. Тюгашев, подчеркивая, что на протяжении своей истории тувинцы вступали во взаимодействие с несколькими магистральными культурами (монгольской, китайской-маньчжурской и российской), а с российской — взаимодействие только усиливалось, тем не менее, также не видят и не предвидят здесь формирования синтетической российско-тувинской культуры (Попков, Тюгашев, 2019: 10).

¹ И надо сказать, что отголоски подобных представлений до сих пор присутствуют в дискурсе, например, монгольских и китайских авторов. Если от монгольских коллег я данные утверждения слышала сама в дискуссиях, то по поводу китайской точки зрения см.: Бутаков Я. «Тыва принадлежит Китаю»: почему так считают в Тайване [Электронный ресурс] // Русская семерка. URL: <https://russian7.ru/post/tyva-prinadlezhit-kitayu-rochemu-tak-s/> (дата обращения: 06.06.2021).

² Напр.: Тыва «нероссийская» — это Сибирский Кавказ [Электронный ресурс] // ARD. 2014, 20 сентября. URL: <https://asiarussia.ru/blogs/4330/> (дата обращения: 21.06.2021); Малахов М. Республика Тыва: наш маленький Тибет [Электронный ресурс] // Brodude. 2021, 23 мая. URL: <https://brodude.ru/respublika-tyva-nash-malenkij-tibet/> (дата обращения: 21.06.2021); Масюк Е. Что мы знаем о Тыве [Электронный ресурс] // Новая газета, 2018, 25 сентября. URL: <https://novayagazeta.ru/articles/2018/09/25/77949-что-мы-знаем-о-тыве> (дата обращения: 21.06.2021) и др.



Соответственно, Тува представляется пограничной территорией, которую можно рассматривать как лимитрофную зону, входящую в Великий Лимитроф, по В. Л. Цымбурскому (Цымбурский, 2000). Причем, пример Тувы ярко демонстрирует феномен культурно-религиозной и идеологической «самообороны» лимитрофных народов Центральной Азии от ближайших цивилизаций¹, о чем пишет автор концепции (там же: 78).

В рамках этой темы возникает вопрос о том, от каких цивилизаций «обороняется», например, Тува, и частью каких она является, ощущает себя.

Понимая Туву как лимитрофную зону, назовем цивилизации, влияние которых определяет социокультурную жизнь в республике и приводит к тому, что в ее разных сферах доминируют влияния разных цивилизаций. Это переплетение влияний можно также назвать межцивилизационным взаимодействием. Во-первых, безусловно мы говорим о российской цивилизации, наличие которой никем из теоретиков не подвергается сомнению. Во-вторых, в истории Тувы сыграла определенную роль и китайская цивилизация. В-третьих, необходимо сказать о самой спорной теме — цивилизации или цивилизационной общности кочевников Внутренней Азии, относительно которой мнения до сих пор различаются, порой кардинально. Одни авторы, преимущественно представители монголоведения, обосновывают идеи степной цивилизации (Буровский, 1995; Проблемы истории ..., 2000; Железняков, 2016), крупных nomadных цивилизаций (Кульпин-Губайдуллин, 2008), мегацивилизационной целостности (Крадин, 1995, 2020) и др. Теоретики же или обобщали свое видение до буддийской цивилизации (Хантингтон, 1996), относили регион к дуге территории Великого Лимитрофа, к части Тибето-Синьзяно-Монгольской Центральной Азии (Цымбурский, 2000), или рассуждали в свете общей метацивилизации Востока (Хатунцев, 2011). Встречаются даже рассуждения о том, что «кочевые племена Центральной Азии — производное явление Китайской империи, ее социальное и культурное пограничье» (Кириченко, 2010: 39).

В рамках данной статьи я не буду останавливаться на разборе позиций. Это безусловно требует обсуждения общих цивилизационных схем. Лишь подчеркну, что мы не можем рассуждать о взаимодействии на рассматриваемой территории только российской и китайской цивилизаций, исключая цивилизационное своеобразие Внутренней Азии. Ряд авторов считают ее центром или ядром Монголию (Железняков, 2016) или рассматривают как ядерный локус особого монгольского мира, охватывающего в том числе и Внутреннюю Монголию Китая, и Бурятию с Калмыкией, и многочисленные монгольские диаспоры по всему миру (Монгольский мир ..., 2014: 25).

На мой взгляд, интересна в этой связи трактовка И. Р. Гарри, которая считает, что цивилизационные особенности нынешней Внутренней Азии сложились в период, когда существовало единое политическое образование монгольской империи XII–XIII вв. После этого в XIV в. она распалась на конгломерат автономных политических образований, а разграничение пространства между Российской империей и цинским Китаем означал конец свободной степи. Сейчас этот обширный регион разделен тремя государствами — Россией, Китаем и Монголией, но специфику этой безусловно культурной целостности определяет тибето-монгольский буддизм (Гарри, 2020).

Билингвизм тувинцев: от тувинско-монгольского — к тувинско-русскому

Историческая ретроспекция позволяет увидеть, как на территории Тувы с XIX в. в сфере языка происходило изменение цивилизационных влияний.

История и результаты языковой политики советского, российского государства на территории Тувы достаточно изучены филологами и историками (Монгуш, 1967; Сат, 1973; Анайбан, Губогло, Козлов, 1999: 96–99; Самдан, 2001; Бичелдей, 2010; Бавуу-Сюрюн, 2010; Цыбенова, 2013, 2019; Отрощенко, 2015; Серээдар, 2018; Боргоякова, Биткеева, 2020; Арефьев, Бахтикиреева, Синячкин, 2021 и др.), поэтому в рассуждениях я опираюсь на их заключения.

Тувинцы, не имевшие своей собственной письменности, на протяжении нескольких веков использовали в официальной и личной переписке старописьменный монгольский язык — с XVII–XVIII вв. вплоть до 1930-х гг. (Самдан, 2001; Бичелдей, 2010: 213). Более того, А. А. Самдан и И. В. Отрощенко,

¹ Интересно также то, что сибирский участок лимитрофа, в который входит Тува, вошел в поле внимания польских исследователей, занимавшихся проблематикой Пограничья, для сравнения с пограничьем Речи Посполитой (Цивилизационный выбор ..., 2011; Пограничье культур ..., 2012; Ламажаа, 2012).



ссылаясь на наблюдения исследователей рубежа XIX–XX вв., пишут, что монгольский язык имел достаточно сильное распространение среди тувинцев и считался языком культуры, литературным языком тувинцев (Самдан, 2001: 9–11; Отрощенко, 2015: 16–17). При этом А. А. Самдан подчеркивает, что тувинцы не приспособивали монгольскую письменность для тувинского языка, а использовали в своих нуждах монгольский литературный язык (Самдан, 2001: 9–10). То есть тувинцы не монголизировались, а в крае присутствовал билингвизм — тувинско-монгольский, и то — лишь у небольшой части населения.

Исследователи также упоминают о том, что в начале XX в. в Туве находились и книги на тибетском языке, однако они были религиозного характера, имели хождение среди священнослужителей, которые в годы культурной революции были разогнаны и репрессированы, а имущество храмов уничтожено. Китайский язык и вовсе был тувинцам недоступен в силу обособленного положения края в составе Цинской империи, о чем я уже выше упоминала.

С момента провозглашения собственной государственности — Тувинской Народной Республики, в чем тувинцам помогло советское правительство (История Тувы, 2007: 126–128), десятилетие продолжалась полемика относительно графической основы для тувинской письменности. Как справедливо расценивает И. В. Отрощенко, вопрос сразу приобрел политическую окраску и поставил тувинское государство перед цивилизационным выбором (Отрощенко, 2015: 22). Выбирая иную основу письменности, тувинцы освобождались от влияния монгольской письменности и в целом монгольского языка, переходя в поле языковой политики России.

Решающим для выбора проекта письменности в Туве исследователи называют общую российскую политику перевода на латиницу большинства языков народов СССР, которая в конце 1930-х гг. в целом была заменена на алфавит на основе русской графики. При этом один из авторитетных современных филологов Тувы К. А. Бичелдей считает, что русский алфавит «совсем не чужд для тувинского языка» (Бичелдей, 2010: 225), т. к. кириллица уже использовалась учеными (В. В. Радловым, Н. Ф. Катановым) при написании тувинских слов. Он называет выбор оправданным: «в настоящее время нет оснований бить тревогу о том, что действующая тувинская графика не справляется или плохо справляется со своей основной функцией» (там же: 226–227). Тем не менее филолог признает, что при создании тувинского алфавита был использован и политический принцип — принцип сближения к русской фонетике в русле идеи о постепенном формировании единой советской нации и единого языка (там же: 227).

Так, в 1930 г., когда было принято решение о новой основе тувинской письменности, тувинцы стали реализовывать внутреннюю политику нового правительства во главе с С. К. Токой относительно сближения с советской Россией, в том числе в плане языка, и билингвизм тувинцев достаточно быстро сменил свое содержание и из тувинско-монгольского стал — тувинско-русским.

Исторически быстрый выход тувинцев из зоны влияния монгольского языка был обусловлен не только сменой основы письменности, но и тем, что в силу разницы между языками владение монгольским было уделом лишь образованной части населения. Для основной массы тувинцев (но не для тувинцев приграничных с Монголией районов) это был язык, который даже не был понятен. Несмотря на то, что и тувинский, и монгольский языки относятся к алтайской языковой семье, тем не менее они существенно отличаются друг от друга (см.: Сат, 1996). Этот факт лежит в основании этнической самоидентификации (о чем будет сказано далее).

В связи с вхождением Тувы в состав России, тувинско-русский билингвизм продолжал укрепляться. В итоге мы можем видеть, что, согласно данным Всероссийской переписи 2010 г., 82% тувинцев владеют русским языком и только 1,1% — монгольским (причем еще 2% — владеют другими языками)¹. Даже в приграничных районах Тувы и Монголии далеко не все знают язык друг друга — тувинцы монгольский язык, а монголы — тувинский (Ойдуп, Кылыгдай, 2012). Лишь в Эрзинском районе Тувы отмечается высокий уровень знания монгольского языка (а также высокая заинтересованность у тувинцев в этом), в силу исторических особенностей — этот район традиционно был населен тувинцами, больше контактировавшими с соседями и даже лучше владевшими монгольским языком, чем родным — тувинским.

¹ По данным: 7. Владение языками населением наиболее многочисленных национальностей по субъектам Российской Федерации [Электронный ресурс] // Росстат. URL: https://gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-07.pdf (дата обращения: 21.06.2021).



При том, что перепись продемонстрировала высокие показатели знания тувинцами государственного языка, тем не менее 97% указали, что владеют и родным — тувинским языком¹. Правда, социолингвистические исследования у филологов вызывают тревогу относительно судьбы тувинского языка: уровень владения им падает от поколения к поколению, родной язык не считается социально престижным (Серээдар, 2018). Несбалансированная реализация государственных программ по развитию языков влияет, как считают специалисты, на лингвистическую витальность тувинского языка (Арефьев, Бахтикиреева, Синячкин, 2021: 261).

Таким образом, можно сказать, что в плане языка тувинцы не были охвачены китайским цивилизационным влиянием, а выйдя в начале XX в. из зоны влияния монгольской языковой культуры, продолжают сейчас находиться под значительным российским цивилизационным влиянием, что понятно, поскольку мы говорим о едином государственном пространстве. Тем не менее, в мультикультурном государстве внутренняя политика не столь гибка, а регион сам не уделяет достаточно внимания языковой политике по поддержке родного языка основной части населения. Это приводит к тому, что в данном случае когда тувинский язык начнет серьезно уступать русскому билингвизм тувинцев может поменять главный язык: от тувинско-русского билингвизма — к русско-тувинскому. И понятно, почему в интерактивном атласе мировых языков, находящихся в опасности, которое ведет ЮНЕСКО (UNESCO Interactive Atlas of the World's Languages in Danger) тувинский язык отнесен к группе Vulnerable — уязвимый².

Буддизм Тувы: от локализованной общности к глобальной

Если говорить о языке как факторе цивилизационной идентичности, то можно вспомнить о том, что тувинский язык относится к тюркским языкам, что роднит тувинцев с другими тюркоязычными народами не только Сибири (западносибирскими татарами, якутами, долганами, тофаларами, хакасами, шорцами, чулымцами, алтайцами), но и народами Кавказа, Причерноморья, Поволжья, восточной Сибири, за пределами России — с тюрками Турции, Кипра, Сирии и др. Тувинцы улавливают мелодику, смыслы речи других тюркоязычных народов, понимают общие слова, что позволяет им ощущать языковую близость с ними. Помимо этого, один из топонимов Тувы — название города Турана, административного центра Пий-Хемского района, является одним из главных образов пантюркизма: Туран для данной идеологии — это прародина «туранских», тюркских народов, это «Великий Туран».

Эти обстоятельства позволяют некоторым идеологам включать Туву (как и другие этносы урало-алтайской языковой семьи) в регионы потенциального распространения пантюркизма (Иванова, 2012), который исходит прежде всего из Турции (Насибова, 2015). Анкара предпринимает успешные попытки по усилению своего влияния в тюркоязычных странах бывшего СССР (Гордиевский, 2007: 79), установлению регионального лидерства в регионе (Насибова, 2015: 117). Несмотря на изменения политики самой Турции с течением времени, а также изменениями мировой геополитики, как считают специалисты, эта страна вряд ли когда-нибудь полностью откажется от идеологии пантюркизма, сегодня лишь делая ставку на его смягченные варианты — «культурный неопантюркизм» (там же) или «неоосманизм» (Аватков, 2014).

Тем не менее, в России, по понятным причинам, возможности Турции влиять на культурную политику российских регионов ограничены (Иванова, 2012: 66).

Но в отношении Тувы можно указать и на иной «водораздел» между тувинцами-тюрками и другими тюрками. Этот «водораздел» — буддизм, мировая религия, которая укрепилась в Туве во второй половине XVIII в. Тувинцы-буддисты не вписываются в тюркский «идеал», в котором тюрки должны быть приверженцами ислама: «Мое имя — тюрк, моя фамилия — мусульманин» (цит. по: там же: 67).

Историография исследований буддизма в Туве также насчитывает немало интересных работ (Берзин, 1992; Монгуш, 2001; Хомушку, 2005 и мн. др.), к чему недавно также внесли лепту и мы с коллегами (Ламажаа, Бичелдей, Монгуш, 2020; Бадмаев и др., 2020; Ламажаа, Бичелдей, 2021). Помимо этого, в целом религиозная ситуация в Туве анализировалась коллегами в ряде работ (Хомушку, 2000; Монгуш,

¹ Там же.

² UNESCO Interactive Atlas of the World's Languages in Danger [Электронный ресурс] // UNESCO. URL: <http://www.unesco.org/languages-atlas/> (дата обращения: 05.05.2021).



2012, 2015, 2016; Дашковский и др., 2021). Опираясь на эту литературу, я попытаюсь сформулировать снова особенности цивилизационного взаимодействия — теперь уже на поле религиозности населения.

В данном случае интересен тот факт, что буддизм укрепился в Туве лишь с третьей «попытки»: первая волна пришлась на IX в. при уйгурах (Берзин, 1992: 24–25), вторая — на XIII в. при монголах (Монгуш, 2001: 13–17), но только третья волна (с середины XVIII в.) позволила ему не только приобрести статус официальной религии, но и быть принятой в традиции тувинцев, войдя в синтез с исконными религиозными верованиями. И закрепление третьей волны стало результатом специальной маньчжурской политики — как эффективное средство воздействия на «варварские» народы (там же: 40). Правящая династия Цин покровительствовала буддизму (причем именно традиции Гелуг) на покоренных территориях (для решения задач их управления) и это способствовало формированию в том числе его тувинского варианта (там же: 40–41). Он, как пишет М. В. Монгуш, унаследовал особенности тибето-монгольской почвы и тем самым существенно отличался от первоначального — индийского варианта (там же: 41). При этом И. Р. Гарри подчеркивает, что отличительной (от Монголии) особенностью Тувы стало распространение буддизма без подавления шаманизма (Гарри, 2020: 13).

Обычно историческая оценка завоевательской политики Китая сводится к тому, что авторы подчеркивают негативные последствия для захваченных территорий (эксплуатацию, выбивание налогов и пр.). Однако, если мы говорим о макроисторических итогах, то не стоит забывать о том, что определенная политика даже агрессоров в итоге может иметь и положительные последствия. Так, например, А. С. Железняков считает, что маньчжуры положили конец вражде северных и южных монголов, находящихся по разные стороны от пустыни Гоби (Железняков, 2016: 152). Для Тувы положительными последствиями маньчжурской политики можно назвать и утверждение буддизма, и административно-территориальные реформы, позволившие в итоге тувинцам преодолеть родоплеменное деление, что впоследствии помогло укрепить общетувинскую идентичность.

Политику пропаганды буддизма целенаправленно проводили сначала главные местные правители края — амбын-нойоны, а затем подхватили кожунные правители (там же: 44). В Туву приглашались ламы из Монголии (там же: 44), сами тувинцы ездили в монгольские монастыри для обучения, а также совершали паломнические поездки для поклонения прежде всего главному иерарху монгольской буддийской церкви — Богдо гэгэну (Ламажаа, Бичелдей, 2021).

При этом, в Туве, как заключила М. В. Монгуш, темпы распространения буддизма оказались выше, чем в Монголии: ему потребовалось меньше времени, чтобы пройти путь от первых лам-миссионеров до признания его светской властью в качестве официальной религии тувинцев (в Туве это заняло чуть более полутора века, тогда как в Монголии — семь веков) (Монгуш, 2001: 54).

Буддизм в Туве довольно быстро приспособился и к соседству с шаманизмом, и с существующей политической системой, а кроме того, стал выполнять важную образовательную функцию. Развитие монастырских школ позволило дать образование населению. Это помогло сформироваться политической элите, которая сумела в начале XX в. лавировать между империями, и выйти на путь самоопределения. Известная гибкость буддийского учения, которая дает ему возможность адаптироваться к местным обычаям и традициям (Берзин, 1992: 25–26), привела и к тому, что сами тувинцы стали считать буддизм своей традиционной религией. И, несмотря на период запрета в советское время, они этому убеждению не изменили. Даже несмотря на то, что уже к началу 1940-х гг. в Туве не насчитывалось ни одного хурээ (Монгуш, 2001: 121), все равно оставались и ламы, и верующие, которые поддерживали их, скрывали и священнослужителей, и священные реликвии, и свои убеждения. Институциональная практика была вытеснена внеинституциональной (там же: 123).

Окончание советской политики освободило религиозную жизнь, позволило тувинцам открыто считать себя верующими. Особое воодушевление население Тувы испытало в 1992 г., когда республику посетил с пастырским визитом Его Святейшество Далай-лама XIV, тогда политический и духовный лидер Тибета в изгнании (там же: 128). С этого времени тувинцы, воочию увидев иерарха своей религии, принялись восстанавливать институциональную сторону буддизма, совершать паломнические поездки в Индию, где проживает Далай-лама, а также в другие страны, где находятся буддийские святыни: Непал, китайский Тибет и, конечно же, в Монголию (Ламажаа, Бичелдей, Монгуш, 2020), тем самым осознавая себя частью большого буддийского мира (Ламажаа, 2019) и укрепляя цивилизационную идентичность с тибето-буддийской цивилизационной общностью.

Современные социологические исследования показывают, что жители Тувы идентифицируют себя по традиционным религиозным верованиям как шаманисты (5%) или буддисты (56%), а часто и как верующие в религиозный синкретизм шаманизма и буддизма (16%) (Дашковский и др., 2021). Хотя



истинно верующих, приверженцев буддийского учения очевидно меньше; буддистами большинство тувинцев являются скорее по традиции, полагая достаточным соблюдать религиозные обряды (там же: 26), не вникая особенно в суть учения (Ламажаа, Бичелдей, Монгуш, 2020: 145–146). Более того, в республике происходит очевидный процесс укрепления добуддийских воззрений, который в том числе выражается в широкой распространенности семейных, родовых, территориальных обрядов освящения местностей, объектов природы — *дагылга*¹. Эти обряды призваны укрепить связь современных тувинцев, по их убеждениям, с духами родовых мест, духами их предков, в коммуникации с которыми им помогают обычно шаманы, но нередко обряды проводят и ламы, и старейшины *аймаков* (родственных объединений).

Каковы результаты, а возможно даже перспективы развития буддийского цивилизационного фактора в регионе, нам могут показать данные социологического исследования молодежи в Туве, который мы проводили с коллегами с 2019 г. (Бадмаев и др., 2020). 68,3% респондентов (а 90% наших опрошенных были тувинцами) назвали себя буддистами (там же: 40) и 84% показали свое положительное отношение к нему (там же: 44). Наибольшее число респондентов — 62,1% — считают Россию евразийским государством, объединяющим европейские и азиатские народы и культуры (там же: 41). Большинство тувинцев достаточно правильно указали на традиционные буддийские регионы страны: Туву, Бурятию и Калмыкию. А вот Монголию буддийской страной назвали лишь 51,3% (там же: 44), столько же — 51% — Китай². 70% респондентов считают буддизм неотъемлемой частью российской истории (там же: 42), 63% согласны с тем, что можно говорить о российском буддизме (там же: 43).

Среди тувинцев есть также и приверженцы иных конфессий. Однако исследователи не делают подсчетов общего процентного числа среди тувинцев православных или протестантов. Утверждается, что таковые есть (Монгуш, 2012; Дашковский и др., 2021), но число их в соотношении с традиционалистами очень невелико.

Укорененность буддизма в республике, которая состоялась с подачи Китая и сделала Туву регионом распространения религиозного влияния и опыта «высокой» (образованной, письменной) культуры из Монголии, сблизила две подчиненные маньчжурской империи территории — Туву и Монголию. Их религиозное пространство в XIX в. стало практически общим в институциональном плане, но при этом все равно было локальной частью распространения тибетского буддизма. Однако последовавшие события разъединили организации буддистов Тувы и Монголии. На обеих территориях развернулись гонения на буддийскую церковь в результате разворачивания антирелигиозной кампании в начале советского периода (Монгуш, 2001: 120–125; Ванчикова, 2019: 77–103). В атеистических государствах — СССР, в который вошла Тува, и в Монгольской Народной Республике (1924–1992) — буддизм не был полностью под запретом, однако деятельность лам и редких монастырей была под контролем. Кроме того, и советское государство, и монгольское возлагали на буддийские организации задачи по поддержанию международных связей (Терентьев, 2014: 177; Ванчикова, 2019: 107–108).

Возрождение буддизма и там, и там началось одновременно с окончанием советской политики. В процессе возрождения тувинцы стали укреплять общность уже не с монгольским религиозным пространством, а с общим международным, центром которого является лидер тибетских буддистов (Ламажаа, 2019: 35). Соответственно, тувинцы в религиозном плане показали себя частью цивилизационного поля Внутренней Азии — той общности, которую авторы называют тибетско-буддийской цивилизацией. Разумеется, к ним также примыкают другие традиционные буддийские регионы — Бурятия и Калмыкия. Но в отношении Тувы можно сказать, что она, тяготея к тибетско-буддийской цивилизационной общности (куда входят и калмыки, и буряты, и монголы), отчуждена от монголов и локализуется в особой лимитрофной зоне тюркоязычных буддистов.

¹ После описания и публикации анализа одного из подобных обрядов (Ламажаа, 2021), мы с коллегами — сотрудниками лаборатории этнологии и лингвокультурологии Тувинского государственного университета за летний сезон 2021 г. собрали материалы более десяти таких обрядов из разных районов Тувы и готовим в настоящее время результаты исследования отдельным изданием.

² По результатам исследования 2019 г., данные которых хранятся у участников проекта, в том числе автора статьи. Ряд сведений, которые продемонстрировало нам исследование мнений студентов Тувинского госуниверситета, удивил нас низким уровнем знаний, элементарной осведомленности молодежи об истории буддизма в целом. Но по некоторым пунктам респонденты все же показали свое единодушие: например, в свободном перечислении стран распространения буддизма ни один из респондентов не назвал Турцию.



Цивилизационная идентификация тувинцев

Обрисовав ситуацию на полях языковых процессов и религиозности, теперь перейдем к рассуждениям о том, как сами люди — тувинцы — идентифицируют себя, в том числе в отношении к другим народам, с которыми они контактируют. Отчасти я писала об этом в своей монографии, посвященной анализу тувинского национального характера (Ламажаа, 2018: 118–134). Здесь же приведу и дополнительные сведения из публикаций, не охваченных мною ранее, а также свежих, успевших выйти за последние пару лет, подведя данный сюжет к проблематике межкультурных влияний.

В начале XX в. В. Родевич писал: «Ни китайцы, ни монголы не считают урянхов своими, но относятся к ним презрительно, как к низшему племени. ... Урянхи, в свою очередь, не терпят китайцев, из расовой неприязни, и как своих официальных и коммерческих эксплуататоров. Монголам сойоты издавна досаждают своими дерзкими кражами скота, и между ними также лежит взаимная нелюбовь» (Родевич, 1910: 24). Разумеется, это лишь обобщенное субъективное наблюдение, не подкрепленное ни замерами, ни опросами, но в целом оно хорошо передает истоки отчужденности тувинцев от китайцев и монголов, основанной не только на языковом непонимании.

Как писали этносоциологи, данная отчужденность привела в итоге к утверждению в среде тувинцев идеи самоопределения: «Если отдельные монгольские руководители ошибочно считали тувинцев монголами, то сами тувинцы, будучи древними тюрками по происхождению и тюркоязычными, всегда осознавали себя отдельным народом» (Анайбан, Губогло, Козлов, 1999: 18). Помощь России в этом самоопределении и сохранении своих культурных устоев стала решающим фактором для того, чтобы Тува — в период цивилизационного выбора — повернулась на север. Если до этого взаимоотношения тувинцев с русскими, которые стали активно селиться на территории края, я называла временем экономического сотрудничества и бытового общения (первая стадия взаимоотношений, см.: Ламажаа, 2018: 120–121), то затем вхождение Тувы в российские цивилизационные процессы (вторая стадия) было обусловлено сначала попыткой поиска внешнеполитического покровителя, а затем признанием советским правительством права народа на самоопределение. Несмотря на то, что в дальнейшем взаимоотношения разворачивались по модели «Старшего и Младшего брата» (третья стадия, там же: 123), тем не менее тувинская политическая элита не забывала о своей выгоде в этой модели — возможности не только политической, но и всесторонней помощи со стороны северного союзника.

Надо сказать, что и Монголия была вовлечена в поле российских-советских цивилизационных процессов, воспринимая советскую модель общественного устройства и проводя в целом подобную же внутреннюю и внешнюю политику. Но она не вошла окончательно в полюс русской цивилизации. Как пишет А. С. Железняков, «процесс остановился ровно посередине» (Железняков, 2016: 165). Сам автор объясняет это эффектом самобытного «монгольского коммунизма» (там же: 166).

Возвращаясь к тувинцам, отмечу, что несмотря на вхождение Тувы официально в состав российского государства, в российскую цивилизационную орбиту, тем не менее, регион и его население сохранили положение обособленной лимитрофной зоны.

Как писала З. В. Анайбан по итогам опроса 2006 г., 42% тувинцев в равной мере ощущали себя представителями Республики Тыва и Российской Федерации. Но при этом 2% считали себя больше представителем РФ, а 56% — больше представителем Тувы (Анайбан, Тухтенева, 2008: 118–119). То есть региональная идентичность у тувинцев более ярко выражена. Но она менее значима, чем этническая, подчеркивает автор.

Результаты опроса З. В. Анайбан показали 100% этническую идентификацию тувинцев. Причем для подавляющего большинства этническая принадлежность «значима» или «очень значима» (там же: 119). Такое же единодушие тувинцы проявляют при определении «Родины»: «Моя Родина — республика, в которой я живу» (там же). Материалы свободного ассоциативного эксперимента с участием тувинских и русских жителей региона Э. Э. Тундума также показали большую эмоциональную окрашенность у тувинцев по отношению к Туве (красивая, родная), в отличие от размерно-пространственных характеристик, данных ими России (Тундума, 2019).

В нашем опросе молодежи Тувы 2020 г. мы выяснили, что у студентов этническая идентификация принимается половиной опрошенных тувинцев как главная. В отношении региональной и национальной (государственной) идентичностей соотношение примерно поровну (Бадмаев и др., 2020: 39). Исследование Э. Э. Тундума также показывает доминирование этнорегиональной идентичности, но без отторжения или неприятия российской идентичности (Тундума, 2019: 420).

В 1990-е годы, когда в Туве, как и по всей России, фиксировалась значительная волна этнической мобилизации, одним из важных процессов стало «удревнение» своей истории. Как писала М. В. Мон-



гуш, наряду с этнонимом «тувинцы» в республике стал функционировать и этноним «тюрки», который с одной стороны подчеркивал идею общности происхождения тувинцев с другими тюрками, а с другой — демонстрировал этногенетическое отличие от монголов (Монгуш, 2010: 169–170). Расширение этнической идентичности у тувинцев — до азиатской, восточной, выражается также в распределении симпатий по тем или иным народам, эпохам, событиям, героическим личностям. Это, по ее мнению, приводит к восхищению у тувинцев японцами, индийцами, тибетцами, корейцами (там же: 173–175).

Азиатская солидарность у тувинцев может проявляться в ситуации, когда им важно выразить свою близость к более близким для них народам (например, во время международных спортивных соревнований, где в противоборстве сборных любой азиатской страны и российской (с русскими спортсменами) многие тувинцы будут «болеть» за азиатов), или когда они оказываются в ситуации меньшинства, как и другие азиатские диаспоры, группы в инокультурном окружении (на этом чувстве базируется активная работа тувинских и др. студенческих землячеств в российских городах).

При этом инокультурное окружение для них существует не только за пределами Тувы. Как писала еще в 1990-е гг. З. В. Анайбан, Тува стала представлять собой регион с наиболее выраженной социальной дистанцией основных контактирующих этнических групп — тувинцев и русских (Анайбан, Губогло, Козлов, 1999: 51). Тому способствовали и различия в социально-профессиональной структуре общества, различия между городом и деревней, а также тот факт, что русские республики почти никогда не стремились и не осваивали язык большинства — тувинский язык (Анайбан, Тюхтенева, 2008: 53–54). Это приводило и до сих пор приводит к тому, что русские жители коверкают и пишут неправильно тувинские имена, названия местностей и пр.¹, что может восприниматься неприязненно тувинцами.

В городской среде своей же республики тувинцы были в инокультурном окружении до тех пор, пока в 1990-е годы число русскоязычных «чужих» в Туве не стало стремительно снижаться, и в итоге тувинцы не стали большинством. Сегодня немногочисленные русские республики ощущают себя в инокультурном окружении, в том числе в условиях повсеместного использования тувинского языка, непонятного для них, в том числе в официальных мероприятиях. Как писала З. В. Анайбан, значительное число местных русских, несмотря на достаточно длительное проживание в республике, до сих пор не в полной мере ощущают себя «тувинскими русскими» (там же: 119). Межнациональные браки в республике — не слишком популярны, как выяснила в недавнем исследовании З. Ю. Доржу (Доржу, 2019).

Более сложную ситуацию с идентификацией тувинской молодежи замечают иностранные наблюдатели. Как пишет американская исследовательница К. Лунг, проработавшая в республике в 2015 г. и пообщавшись с тувинской молодежью, Туву нельзя считать простой провинцией, как пишут порой западные ученые; это и не бедный регион, как принято считать в остальной части России. «Это республика динамичных личностей с многочисленной мультикультурной молодежью, — считает она. — Тувинская молодежь подвержена многочисленным влияниям, а не только своему кочевому прошлому. Их многогранный подход к самоидентификации проистекает из гордости русских националистов в сочетании с их собственным пониманием того, что значит быть азиатом» (Leung, 2017: 52).

Как я уже писала, единственное развернутое комплексное исследование молодежи Тувы проводилось полвека назад — в 1970–1980-х годов, когда были консолидированы усилия ученых сразу нескольких научных центров Тувы и Сибири. В 1990-е годы исследователям удалось собрать материалы о разных сторонах жизни молодежи, а также в 2000-е, когда радикально изменились и социальные условия, и сама молодежь (Ламажаа, 2015). Тем не менее, очевидно, что проблема объединения усилий для очередного комплексного исследования молодежи региона назрела и в ее решении важно учитывать проблематику сложной идентичности новых поколений тувинцев.

Приведенные показатели и мнения показывают нам, что идентификационная «карта» тувинцев имеет достаточно элементов для того, чтобы сохранялась их социокультурная отчужденность не только от жителей других российских территорий, но и от представителей русского этноса, проживающего с ними на одной территории. При этом тувинцы, сохраняя приверженность своему этносу, крепкую эмоциональную связь со своей малой Родиной, благодаря современным процессам глобализации, расширяют свою идентичность до общеазиатской, не обязательно связанной с кочевой, монгольской,

¹Саяна Ондур, журналист: мужской или женский род, предлоги — основные сложности для носителей тувинского языка, изучающих русский [Электронный ресурс] // Центр Азии. 2014, 12 марта. URL: <http://www.centerasia.ru/issue/2014/10/4869-sayana-ondur-zhurnalists-muzhskoy-ili.html> (дата обращения: 06.05.2021).



буддийской. Российское цивилизационное влияние затронуло государственное строительство в регионе, экономическую и политическую жизнь, административное устройство, однако не смогло «захватить» поле идентичностей коренного населения.

Заключение

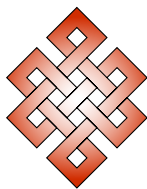
Рассмотрение языковых, религиозных и идентификационных процессов, разворачивающихся в Туве и охватывающих основную часть населения — тувинцев, позволяет увидеть, как на определенной локальной территории, в сферах социокультурной жизни происходит сложное переплетение влияний в первую очередь российской цивилизации и кочевой-монгольской, тибето-буддийской, общеазиатской социокультурных общностей. Если китайское государство в прошлом включало в свой состав Туву, определив особенности ее политического развития, тем не менее, влияние китайской цивилизации здесь оказалось минимальным. Геополитическое решение региона войти в состав российского государства, тем не менее, также не привело к нивелированию его этнокультурной специфики, оставило за ним связи с азиатскими культурными мирами, некоторые из которых могут даже укрепляться — прежде всего по религиозным основаниям. Тува с ее моноэтническим и монокультурным миром определенно тяготеет к тибето-буддийскому культурному миру или цивилизации. На этом основано положение Тувы как лимитрофной зоны.

В данной статье проанализированы сферы языка, религии и идентификации населения Тувы, однако, я полагаю, что исследование может быть расширено и углублено в том числе и на других социокультурных «полях»: праздничной культуре региона, культурных символах и образах, потребительской культуре населения и пр. На каждом из них мы можем увидеть, к чему тяготеют тувинцы, что больше считают «своим», более близким, понятным, что в их жизни позволяет говорить о том, что они часть российской цивилизационной общности, а что — нет.

Как справедливо пишет О. В. Кириченко, как бы политические державы ни ценили свою политическую монолитность, ситуация такова, что если государство имеет практически статус цивилизации, то и его центр, и приграничье (лимитрофные зоны) должны жить не по жестким политическим законам, а по гибким, каким жили всегда цивилизации (Кириченко, 2010: 34). Поэтому мне представляется, что стратегические задачи развития как российского государства в целом, так и Тувы, как одного из его регионов, должны учитывать это важное обстоятельство.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аватков, В. (2014) Неоосманизм. Базовая идеология и геостратегия Турции // Свободная мысль. № 3. С. 71–78.
- Анайбан, З. В., Губогло, М. Н., Козлов М. С. (1999) Формирование этнополитической ситуации. Т. 1. Очерки истории постсоветской Тувы. М. : ЦИМО. 420 с.
- Анайбан, З. В., Тютенева, С. П. (2008) Этнокультурная адаптация населения Южной Сибири (современный период). М. : б. и. 217 с.
- Арефьев, А. Л., Бахтикиреева, У. М., Синячкин, В. П. (2021) Проблемы билингвизма в системе школьного языкового образования Республики Тыва // Новые исследования Тувы. № 1. С. 255–272. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.1.14>
- Арнасон, Й. (2015) Понимание межцивилизационного взаимодействия // Метод. № 5. С. 109–123.
- Ваву-Сюрюн, М. В. (2010) Тувинский язык на современном этапе: образовательный аспект // Новые исследования Тувы. No 3. С. 57–71.
- Бадмаев, В. Н., Уланов, М. С., Ламажаа, Ч. К., Бичелдей, У. П., Антонов, В. И., Очирова, О. А. (2020) Россия и буддийский мир глазами молодежи Тувы, Бурятии и Калмыкии (по материалам социологического опроса) // Новые исследования Тувы. № 1. С. 35–49. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2020.1.3>
- Берзин, А. (1992) Тибетский буддизм: история и перспективы развития. Волгоград : б. и. 32 с.
- Бичелдей, К. А. (2010) 80 лет тувинской письменности: становление, развитие, перспективы // Новые исследования Тувы. № 4. С. 210–229.
- Боргоякова, Т. Г., Биткеева, А. Н. (2020) Тувинский язык в правовом и функциональном измерении // Новые исследования Тувы. № 1. С. 50–59. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2020.1.4>
- Буксгевден, А. О. (1902) Русский Китай : очерки дипломатических сношений России с Китаем. Порт-Артур : Издание книжного склада «Новый край». [Ч.] 1: Пекинский договор : 1860 г. 239 с.
- Буровский, А. М. (1995) Степная скотоводческая цивилизация: критерии описания, анализа и сопоставления // Цивилизации. Вып. 3 / отв. ред. А. О. Чубарьян. М. : Наука. 239 с. С. 151–164.



- Гарри, И. Р. (2020) Буддизм и политика во Внутренней Азии // *Oriental Studies*. Т. 13. № 1. С. 8–16. DOI: <https://www.doi.org/10.22162/2619-0990-2020-47-1-8-16>
- Гордиевский, А. (2007) Пантюркизм без России // *Россия и мусульманский мир*. № 3. С. 78–80.
- Ванчикова, Ц. П. (2019) Буддизм в Монголии: история, духовенство, монастыри. Иркутск : Оттиск. 292 с.
- Дашковский, П. К., Шершнева, Е. А., Бичелдей, У. П., Монгуш, А. В. (2021) Религиозная ситуация в Республике Тыва (по результатам социологического исследования) // *Новые исследования Тувы*. № 2. С. 18–34. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.2.2>
- Дацышен, В. Г. (2005) Саянский рубеж. Южная часть Приенисейского края и русско-тувинские отношения в 1616–1911 гг. Томск : STT. 250 с.
- Доржу, З. Ю. (2019) Межэтническое взаимодействие русских и тувинцев в советской и постсоветской Тыве (на примере национально-смешанных семей) // *Новые исследования Тувы*. № 1. С. 144–156. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2019.1.11>
- Железняков, А. С. (2016) Монгольская цивилизация. История и современность. Теоретическое обоснование атласа. М. : Весь мир. 288 с.
- За три века. Тувинско-русские-монгольские-китайские отношения (1616–1915) (1995) / сост. В. А. Дубровский. Кызыл : Типография Комитета по печати и массовой информации. 86 с.
- Замятина, Н. Ю. (2006) Города, районы и страны в политическом рельефе российских регионов. По материалам официальных сайтов субъектов РФ // *Полис*. № 2. С. 122–138. DOI: <https://www.doi.org/10.17976/jpps/2006.02.10>
- Иванова, В. В. (2012) Спелое яблоко. Идеалы пантюркизма и идентификационный синкретизм // *Азия и Африка сегодня*. № 1. С. 65–71.
- История Тувы (2001) / под ред. С. И. Вайнштейна и М. Х. Маннай-оола. Новосибирск : Наука. Т. 1. 367 с.
- История Тувы (2007) / под ред. В. А. Ламина. Новосибирск : Наука. Т. 2. 430 с.
- Киреев, А. А. (2012) К вопросу о типологии азиатских границ России (I часть) // *Ойкумена*. № 4. С. 37–46.
- Кириченко, О. В. (2010) Российское цивилизационное пограничье // *Традиции и современность*. № 10. С. 34–74.
- Крадин, Н. Н. (1995) Кочевничество в цивилизационном и формационном развитии // *Цивилизации*. Вып. 3 / отв. ред. А. О. Чубарьян. М. : Наука. 239 с. С. 164–179.
- Крадин, Н. Н. (2020) Кочевники и всемирная история. СПб. : Издательство Олега Абышко. 416 с.
- Кузьмин, С. Л. (2018) Урянхайский вопрос и монголо-тувинские отношения в начале XX в. // *Oriental studies*. Т. 37, вып. 3. С. 2–14.
- Кульпин-Губайдуллин, Э. С. (2008) Спор о цивилизации // *Золотоордынская цивилизация*. № 1. С. 7–13.
- Ламажаа, Ч. К. (2012) Концепты «За Саянами» и «тувинское время» в общественном дискурсе Тувы // *Пограничье культур — культуры пограничья* / ред. З. Морохоева / DEBATE ARTES LIBERALES. Т. VI. Warszawa : Instytut Badań Interdyscyplinarnych «Artes Liberales», Uniwersytet Warszawski. 312 с. С. 279–293.
- Ламажаа, Ч. К. (2015) Социология молодежи Тувы // *Знание. Понимание. Умение*. № 3. С. 340–348. DOI: <https://www.doi.org/10.17805/zpu.2015.3.30>
- Ламажаа, Ч. К. (2018) Национальный характер тувинцев. М. ; СПб. : Нестор-История. 240 с.
- Ламажаа, Ч. К. (2019) Геокультурные образы буддийского мира тувинцев: исторический контекст и современность // *Новые исследования Тувы*. № 3. С. 27–40. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2019.3.3>
- Ламажаа, Ч. К. (2021) Тувинские обряды дагылга в XXI веке // *Этнографическое обозрение*. № 2. С. 125–143. DOI: <https://doi.org/10.31857/S086954150014811-2>
- Ламажаа, Ч. К., Бичелдей, У. П., Монгуш, А. В. (2020) Тувинское буддийское паломничество: от традиции к вере // *Новые исследования Тувы*. № 4. С. 135–155. DOI: www.doi.org/10.25178/nit.2020.4.10
- Ламажаа, Ч. К., Бичелдей, У. П. (2021) Основные характеристики тувинского буддийского паломничества рубежа XIX–XX веков // *Новые исследования Тувы*. № 2. С. 6–17. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.2.1>
- Михалев, М. С. (2018) Российско-китайское трансграничье: этносоциальные аспекты // *Проблемы Дальнего Востока*. № 6. С. 123–134. DOI: <https://www.doi.org/10.31857/S013128120002696-6>
- Монгольский мир между Востоком и Западом (2014) / отв. ред. Ю. В. Попков, Ж. Амарсанаа. Новосибирск, Автограф. 351 с.
- Монгуш, Д. А. (1967) Развитие тувинского языка в советскую эпоху // *Ученые записки*. Вып. XII / отв. ред. Н. А. Сердобов. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 281 с. С. 96–107.
- Монгуш, М. В. (2001) История буддизма в Тыве (вторая половина VI — конец XX в.). Новосибирск : Наука. 200 с.
- Монгуш, М. В. (2010) Один народ: три судьбы. Тувинцы России, Монголии и Китая в сравнительном контексте. Осака : Национальный музей этнологии. 369 с.
- Монгуш, М. В. (2012) Деятельность нетрадиционных конфессий в Тыве: 1990–2010 гг. // *Новые исследования Тувы*. № 1. С. 58–70.



Монгуш, М. В. (2015) Христианские общины Тувы: краткий очерк // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. № 8. С. 159–175.

Монгуш, М. В. (2016) Традиционный и западный буддизм в современной России : опыт сравнительного анализа // Новые исследования Тувы. № 1. С. 5–19.

Насибова, А. С. (2015) Эволюция идей пантюркизма во внешней политике Турецкой республики // Современные евразийские исследования. № 3. С. 113–118.

Ойдуп, Т. М., Кылгыдай А.-К. Ч. (2012) Особенности межэтнических связей населения тувинско-монгольского приграничья // Социологические исследования. № 6. С. 136–140.

Отрощенко, И. В. (2015) Языковая политика и культурное строительство в Тувинской Народной Республике // Новые исследования Тувы. № 2. С. 16–31.

Пограничье культур — культуры пограничья (2012) / ред. З. Морохоева / DEBATY ARTES LIBERALES. T. VI. Warszawa : Instytut Badań Interdyscyplinarnych «Artes Liberales», Uniwersytet Warszawski. 312 с.

Попков, Ю. В., Тюгашев, Е. А. (2019) Пространственный образ Тувы в объективе социокультурной феноменологии // Новые исследования Тувы. № 3. С. 4–14. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2019.3.1>

Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Т. II. История. Философия. Социология. Культурология и искусство (2000): Материалы международной научной конференции. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН. 375 с.

Родевич, Вс. (1910) Очерки Урянхайского края (Монгольского бассейна реки Енисей). СПб. : Типография Министерства путей сообщения. 230 с.

Самдан, А. А. (2001) Монголоязычные источники по истории Тувы: дис. ... канд. ист. наук. М. 151 с.

Сат, Ш. Ч. (1973) Формирование и развитие тувинского национального литературного языка. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 193 с.

Сат, Ш. Ч. (1996) Тувинский язык // Языки мира: Тюркские языки / отв. ред. Э. Р. Тенишев. М. : ИД «Кыргызстан». 545 с. С. 384–393.

Серээдар, Н. Ч. (2018) Тувинский язык как средство общения тувинцев: проблемы и перспективы // Новые исследования Тувы. № 1. С. 4–19. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2018.1.1>

Терентьев, А. (2014) Буддизм в России — царской и советской. СПб. : Издание А. Терентьева. 484 с.

Тундума, Э. Э. (2019) Ассоциативная репрезентация гражданской и этнорегиональной идентичности жителей Республики Тыва // Мир науки, культуры, образования. № 1. С. 419–420.

Хантингтон, С. (1996) Столкновение цивилизаций. М. : АСТ. 660 с.

Хатунцев, С. В. (2011) Лимитрофы — межцивилизационные пространства Старого и Нового Света // Полис. № 2. С. 86–98.

Хертек, Л. К. (2016) Тувинско-монгольские связи и отношения в период Тувинской Народной Республики // Новые исследования Тувы. № 3. С. 65–81.

Хомушку, О. М. (2000) К характеристике религиозной ситуации в Республике Тыва // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 3. С. 27–35.

Хомушку, О. М. (2005) Религия в культуре народов Саяно-Алтая. М. : РАГС. 225 с.

Цивилизационный выбор и пограничье (2011) / ред. Я. Кеневич / Debaty IBI AL. T. IV. Warszawa : Instytut Badań Interdyscyplinarnych «Artes Liberales», Uniwersytet Warszawski. 354 с.

Цыбенова, Ч. С. (2013) Современная языковая ситуация в Республике Тыва : автореф. дисс. ... канд. филол. н. М. 24 с.

Цыбенова, Ч. С. (2018) Функциональное развитие тувинского языка: диахронический аспект // Томский журнал ЛИНГ и АНТР. № 3 (21). С. 56–66.

Цыбенова, Ч. С. (2019) Социальная характеристика языковой ситуации в Республике Тыва // Oriental Studies. № 3. С. 460–477. DOI: <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2019-43-3-460-477>

Цымбурский, В. Л. (2000) Россия — Земля за Великим Лимитрофом : цивилизация и ее геополитика. М. : Эдиториал УРСС. 144 с.

Leung, K. Z. (2017) Contemporary Youth Identity in the Republic of Tuva, Russia // Новые исследования Тувы. № 3. С. 49–65. DOI: [10.25178/nit.2017.3.3](https://www.doi.org/10.25178/nit.2017.3.3)

Дата поступления: 16.06.2021 г.

REFERENCES

Avatkov, V. (2014) Neosmanizm. Bazovaia ideologema i geostrategiia Turtsii [Neosmanism. Basic ideology and geostrategy of the contemporary Turkey]. *Svobodnaia mysl'*, no. 3, pp. 71–78. (In Russ.).



Anaiban, Z. V., Guboglo, M. N. and Kozlov M. S. (1999) *Formirovanie etnopoliticheskoi situatsii [Shaping the ethnopolitical situation]*. Vol. 1. Ocherki istorii postsovetsoi Tuvy [Essays on the history of post-Soviet Tuva]. Moscow, TsIMO. 420 p. (In Russ.).

Anaiban, Z. V. and Tiukhteneva, S. P. (2008) *Etnokul'turnaia adaptatsiia naseleniia Iuzhnoi Sibiri (sovremennyi period) [Ethnocultural adaptation of the population of Southern Siberia in the contemporary period]*. Moscow, s. n. 217 p. (In Russ.).

Aref'ev, A. L., Bakhtikireeva, U. M. and Siniachkin, V. P. (2021) Problemy bilingvizma v sisteme shkol'nogo iazykovogo obrazovaniia Respubliki Tyva [Bilingualism in language education in secondary schools of the Republic of Tuva]. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 255–272. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.1.14>

Arnason, I. (2015) Ponimanie mezhtsivilizatsionnogo vzaimodeistviia [Understanding intercivilizational encounters]. *Metod*, no. 5, pp. 109–123. (In Russ.).

Bavuu-Surun, M. V. (2010) Tuvinskii iazyk na sovremennom etape: obrazovatel'nyi aspekt [Tuvan language on the contemporary stage: the educational aspect]. *New Research of Tuva*, no. 3, pp. 57–71. (In Russ.).

Badmaev, V. N., Ulanov, M. S., Lamazhaa, Ch. K., Bicheldei, U. P., Antonov, V. I. and Ochirova, O. A. (2020) Rossiia i buddiiskii mir glazami molodezhi Tuvy, Buriatii i Kalmykii (po materialam sotsiologicheskogo oprosa) [Russia and the Buddhist world through the eyes of the youth in Tuva, Buryatia and Kalmykia: a sociological survey and its outcomes]. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 35–49. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2020.1.3>

Berzin, A. (1992) *Tibetskii buddizm: istoriia i perspektivy razvitiia [Tibetan Buddhism: History and prospects of development]*. Volgograd, s. n. 32 p. (In Russ.).

Bicheldei, K. A. (2010) 80 let tuvinskoi pis'mennosti: stanovlenie, razvitie, perspektivy [The 80th anniversary of the Tuvan written language: formation, development, perspectives]. *New Research of Tuva*, no. 2, pp. 210–229. (In Russ.).

Borgoiakova, T. G. and Bitkeeva, A. N. (2020) Tuvinskii iazyk v pravovom i funktsional'nom izmerenii [Tuvan language in legal and functional aspect]. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 50–59. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2020.1.4>

Buxhoeveden, A. O. (1902) *Russkii Kitai : ocherki diplomaticheskikh snoshenii Rossii s Kitaem [Russian China: Essays on Russia's Diplomatic Relations with China]*. Port-Artur : Izdanie knizhnogo sklada «Novyi kraj». Part 1: Pekinskii dogovor : 1860 g. 239 p. (In Russ.).

Burovskii, A. M. (1995) Stepnaia skotovodcheskaiia tsivilizatsiia: kriterii opisaniia, analiza i sopostavleniia [Pastoral civilization of the steppes: criteria for description, analysis and comparison]. In: *Tsivilizatsii [Civilizations]*. Vol. 3 / ed. by A. O. Chubar'ian. Moscow, Nauka. 239 p. Pp. 151–164. (In Russ.).

Garri, I. R. (2020) Buddizm i politika vo Vnutrennei Azii [Buddhism and Politics in Inner Asia]. *Oriental Studies*, vol. 13, no. 1, pp. 8–16. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.22162/2619-0990-2020-47-1-8-16>

Gordievskii, A. (2007) Pantiurkizm bez Rossii [Pan-Turkism without Russia]. *Rossiia i musul'manskii mir*, no. 3, pp. 78–80. (In Russ.).

Vanchikova, Ts. P. (2019) *Buddizm v Mongolii: istoriia, dukhovenstvo, monastyri [Buddhism in Mongolia: history, clergy, monasteries]*. Irkutsk, Ottisk. 292 p. (In Russ.).

Dashkovskii, P. K., Shershneva, E. A., Bicheldei, U. P. and Mongush, A. V. (2021) Religioznaia situatsiia v Respublike Tyva (po rezul'tatam sotsiologicheskogo issledovaniia) [Religious Situation in the Republic of Tuva (Based on the Results of a Sociological Study)]. *New Research of Tuva*, no. 2, pp. 18–34. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.2.2>

Datsyshen, V. G. (2005) *Saianskii rubezh. Iuzhnaia chast' Prieniseiskogo kraia i russko-tuvinskoe otnosheniia v 1616–1911 gg. [The Sayan frontier. The southern part of the Yenisei Region and Russian-Tuvan relations in 1616–1911]* Tomsk, STT. 250 p. (In Russ.).

Dorzhu, Z. Yu. (2019) Mezhetnicheskoe vzaimodeistvie russkikh i tuvintsev v sovetskoii i postsovetsoi Tuvе (na primere natsional'no-smeshannykh semei) [Interethnic exchange of Russian and Tuvans in Soviet and Post-Soviet Tuva: the case of ethnically mixed families]. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 144–156. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2019.1.11>

Zhelezniakov, A. S. (2016) *Mongol'skaia tsivilizatsiia. Istorii i sovremennost'. Teoreticheskoe obosnovaniia atlasa [Mongolian civilization: History and modernity: A theoretical background for the Atlas]*. Moscow, Ves' mir. 288 p. (In Russ.).

Za tri veka. Tuvinsko-russkie-mongol'skie-kitaiskie otnosheniia (1616–1915 gg.) [For three centuries. Tuva-Russian-Mongolian-Chinese relations (1616–1915)] (1995): collection of archival documents / comp. by V. A. Dubrovskii. Kyzyl, s. n. 84 p. (In Russ.).

Zamyatina, N. Yu. (2006) Goroda, raiony i strany v politicheskom rel'efe rossiiskikh regionov. Po materialam ofitsial'nykh saitov sub'ektov RF [Cities, areas and countries in the political landscape of Russian Regions: from official; sites of the constituent subjects of the Russian Federation]. *Polis. Political Studies*, no. 2, pp. 122–138. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.17976/jpps/2006.02.10>

Ivanova, V. V. (2012) Speloe iabloko. Idealy pantiurkizma i identifikatsionnyi sinkretizm [A ripe apple: The ideals of pan-Turkism and identification syncretism]. *Aziia i Afrika segodnia*, no. 1, pp. 65–71. (In Russ.).



Istoriia Tuvy [The History Of Tuva] (2001) : in 2 vol. 2nd ed / ed. by S. I. Vanshtein and M. Kh. Mannai-ool. Novosibirsk, Nauka. Vol. I. 367 p. (In Russ.).

Kireev, A. A. (2012) K voprosu o tipologii aziatskikh granits Rossii (I chast') [On the question of the typology of the Asian borders of Russia: Part I]. *Oikumena*, no. 4, pp. 37–46. (In Russ.).

Kirichenko, O. V. (2010) Rossiiskoe tsivilizatsionnoe pogranich'e [The Russian civilizational frontier]. *Traditsii i sovremennost'*, no. 10, pp. 34–74. (In Russ.).

Kradin, N. N. (1995) Kochevnichestvo v tsivilizatsionnom i formatsionnom razvitii [Nomadism in civilizational and formational development]. In: *Tsivilizatsii [Civilizations]*. Vol. 3 / ed. by A. O. Chubar'ian. Moscow, Nauka. 239 p. Pp. 164–179. (In Russ.).

Kradin, N. N. (2020) *Kochevniki i vseмирnaia istoriia [Nomads and world history]*. St. Petersburg, Oleg Abyshko Publ. 416 p. (In Russ.).

Kuz'min, S. L. (2018) Uriankhaiskii vopros i mongolo-tuvinskie otnosheniia v nachale XX v. [The Uriankhai question and Mongol-Tuvan relations in the early twentieth century]. *Oriental studies*, vol. 37, issue 3, pp. 2–14. (In Russ.).

Kul'pin-Gubaidullin, E. S. (2008) Spor o tsivilizatsii [The dispute about civilization]. *Zolotoordynskaia tsivilizatsiia*, no. 1, pp. 7–13. (In Russ.).

Lamazhaa, Ch. K. (2012) Kontsepty «Za Saianami» i «tuvinskoe vremia» v obshchestvennom diskurse Tuvy [The concepts of “Beyond the Sayans” and “Tuvan time” in the public discourse of Tuva]. In: *Pogranich'e kul'tur — kul'tury pogranich'ia [Borderlands of cultures — cultures of the borderlands]* / ed. by Z. Morokhova / DEBATY ARTES LIBERALES. T. VI. Warszawa, Instytut Badań Interdyscyplinarnych «Artes Liberales», Uniwersytet Warszawski. 312 p. Pp. 279–293. (In Russ.).

Lamazhaa, Ch. K. (2015) Sotsiologiia molodezhi Tuvy [Sociology of youth in Tuva]. *Znanie. Ponimanie. Umenie*, no. 3, pp. 340–348. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.17805/zpu.2015.3.30>

Lamazhaa, Ch. K. (2018) *Natsional'nyi kharakter tuvintsev [National character of Tuvans]*. Moscow, St. Petersburg, Nestor-Istoriia. 240 p. (In Russ.).

Lamazhaa, Ch. K. (2019) Geokul'turnye obrazy buddiiskogo mira tuvintsev: istoricheskii kontekst i sovremennost' [Geocultural images of the Tuvan Buddhist world: historical context and modernity]. *New Research of Tuva*, no. 3, pp. 27–40. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2019.3.3>

Lamazhaa, Ch. K. (2021) Tuvinskie obriady dagylga v XXI veke [Dagylga rites in 20th century Tuva]. *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 2, pp. 125–143. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.31857/S086954150014811-2>

Lamazhaa, Ch. K., Bicheldei, U. P. and Mongush, A. V. (2020) Tuvinskoe buddiiskoe palomnichestvo: ot traditsii k vere [Tuvan Buddhist pilgrimage: from tradition to faith]. *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 135–155. (In Russ.). DOI: www.doi.org/10.25178/nit.2020.4.10

Lamazhaa, Ch. K. and Bicheldei, U. P. (2021) Osnovnye kharakteristiki tuvinskogo buddiiskogo palomnichestva rubezha XIX–XX vekov [The main characteristics of Tuvan Buddhist pilgrimage at the turn of the 20th century]. *New Research of Tuva*, no. 2, pp. 6–17. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.2.1>

Mikhalev, M. S. (2018) Rossiisko-kitaiskoe transgranich'e: etnosotsial'nye aspekty [Russia-China transborder area: ethno-social aspects]. *Far Eastern Studies*, no. 6, pp. 123–134. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.31857/S013128120002696-6>

Mongol'skii mir mezhdz Vostokom i Zapadom [The Mongolian world between East and West] (2014) / ed. by Yu. V. Popkov and Zh. Amarsanaa. Novosibirsk, Avtograf. 351 p. (In Russ.).

Mongush, D. A. (1967) Razvitie tuvinskogo iazyka v sovetskuiu epokhu [The development of the Tuvan language in the Soviet era]. In: *Uchenye zapiski*, vol. XII / ed. by N. A. Serdobov. Kyzyl, Tuva Book Publishing House. 281 p. Pp. 96–107. (In Russ.).

Mongush, M. V. (2001) *Istoriya buddizma v Tuve (vtoraya polovina VI — konets XX v.) [The History of Buddhism in Tuva (latter half of the 6th — late 20th cc.)]*. Novosibirsk, Nauka. 200 p. (In Russ.).

Mongush, M. V. (2010) *Odin narod: tri sud'by. Tuvintsy Rossii, Mongolii i Kitaiia v sravnitel'nom kontekste [One people, three destinies. Tuvans of Russia, Mongolia and China in a comparative context]*. Osaka, Natsional'nyi muzei etnologii. 358 p. (In Russ.).

Mongush, M. V. (2012) Deiatel'nost' netradsitsionnykh konfessii v Tuve: 1990–2010 gg. [Activities of non-traditional religions in Tuva]. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 58–70. (In Russ.).

Mongush, M. V. (2015) Khristianskie obshchiny Tuvy: kratkii ocherk [Christian communities of Tuva: A short sketch]. *Mirovozzrenie naseleniia Iuzhnoi Sibiri i Tsentral'noi Azii v istoricheskoi retrospektive*, no. 8, pp. 159–175. (In Russ.).

Mongush, M. V. (2016) Traditsionnyi i zapadnyi buddizm v sovremennoi Rossii: opyt sravnitel'nogo analiza [Traditional and Western Buddhism in Russia: A comparative study]. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 5–19. (In Russ.).

Nasibova, A. S. (2015) Evoliutsiia idei panturkizma vo vneshnei politike Turetskoi respublikii [The evolution of the pan-Turkist ideas in the foreign policy of the Republic of Turkey]. *Sovremennye evraziiskie issledovaniia*, no. 3, pp. 113–118.



(In Russ.).

Oidup, T. M. and Kylygdai A.-K. Ch. (2012) Osobennosti mezhetnicheskikh svyazi naseleniia tuvinsko-mongol'skogo prigranich'ia [Interethnic relations among the population of the Tuvan-Mongolian border region]. *Sotsiologicheskie issledovaniia*, no. 6, pp. 136–140. (In Russ.).

Otroshchenko, I. V. (2015) Iazykovaia politika i kul'turnoe stroitel'stvo v Tuvivskoi Narodnoi Respublike [The language policy and cultural building in the Tuvan People's Republic]. *New Research of Tuva*, no. 2, pp. 16–31. (In Russ.).

Pogranich'e kul'tur — kul'tury pogranich'ia [Borderlands of cultures — cultures of the borderlands] (2012) / ed. by Z. Morokhova / DEBATY ARTES LIBERALES. T. VI. Warszawa, Instytut Badań Interdyscyplinarnych «Artes Liberales», Uniwersytet Warszawski. 312 p. (In Russ.).

Popkov, Yu. V. and Tyugashev, E. A. (2019) Prostranstvennyi obraz Tuvy v ob'ekte sotsiokul'turnoi fenomenologii [The spatial image of Tuva in the focus of sociocultural phenomenology]. *New Research of Tuva*, no. 3, pp. 4–14. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2019.3.1>

Problemy istorii i kul'tury kochevykh tsivilizatsii Tsentral'noi Azii [Problems of history and culture of nomadic civilizations of Central Asia] (2000). Vol. II. History. Philosophy. Sociology. Cultural Studies and Art (2000): Materials of the international scientific Conference. Ulan-Ude, BNTs SO RAN Publ. 375 p. (In Russ.).

Samdan, A. A. (2001) *Mongolioazychnye istochniki po istorii Tuvy [Mongolian language sources on the history of Tuva]*: Diss. ... Candidate of History. Moscow. 151 p. (In Russ.).

Sat, Sh. Ch. (1973) *Formirovanie i razvitie tuvinskogo natsional'nogo literaturnogo iazyka [The rise and development of the Tuvan literary language]*. Kyzyl, Tuva Book Publishing House. 193 p. (In Russ.).

Sat, Sh. Ch. (1996) Tuvinskii iazyk [Tuvan language]. In: *Iazyki mira: Tiurkskie iazyki [Languages of the world: Turkic languages]* / ed. by E. R. Tenishev. Moscow, ID «Kyrgyzstan». 545 p. Pp. 384–393. (In Russ.).

Sereedar, N. Ch. (2018) Tuvinskii iazyk kak sredstvo obshcheniia tuvintsev: problemy i perspektivy [Tuvan language as means of communication among Tuvans: Problems and prospects]. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 4–19. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2018.1.1>

Terent'ev, A. (2014) *Buddizm v Rossii — tsarskoi i sovetskoi [Buddhism in Tsarist and Soviet Russia]*. St. Petersburg, A. Terent'ev Publ. 484 p. (In Russ.).

Tunduma, E. E. (2019) Assotsiativnaia reprezentatsiia grazhdanskoi i etnoregional'noi identichnosti zhitelei Respubliki Tyva [Associative representation of the civil and ethno-regional identity of the inhabitants of the Republic of Tyva]. *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniia*, no. 1, pp. 419–420. (In Russ.).

Huntington, S. (1996) *Stolknovenie tsivilizatsii [The clash of civilizations]*. Transl. from Engl. Moscow, AST. 660 p. (In Russ.).

Khatuntsev, S. V. (2011) Limitrofy — mezhtsivilizatsionnye prostranstva Starogo i Novogo Sveta [Limitrophes as intercivilizational spaces of the Old and New World]. *Polis*, no. 2, pp. 86–98. (In Russ.).

Khertek, L. K. (2016) Tuvinsko-mongol'skie svyazi i otnosheniia v period Tuvivskoi Narodnoi Respubliki [Tuvan-Mongolian relations and links under the People's Republic of Tuva]. *New Research of Tuva*, no. 3, pp. 65–81. (In Russ.).

Khomushku, O. M. (2000) K kharakteristike religioznoi situatsii v Respublike Tyva [On the religious situation in the Republic of Tyva]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, no. 3, pp. 27–35. (In Russ.).

Khomushku, O. M. (2005) *Religiia v kul'ture narodov Saiano-Altai [Religion in the culture of the Sayano-Altai peoples]*. Moscow, RAGS. 225 p. (In Russ.).

Tsivilizatsionnyi vybor i pogranich'e [Civilizational choice and the Frontier] (2011) / ed. by Ya. Kenevich / Debaty IBI AL. T. IV. Warszawa, Instytut Badań Interdyscyplinarnych «Artes Liberales», Uniwersytet Warszawski. 354 p. (In Russ.).

Tsybenova, Ch. S. (2013) *Sovremennaia iazykovaia situatsiia v Respublike Tyva : sotsiopsikholingvisticheskii aspekt [The contemporary linguistic situation in the Republic of Tyva: The socio- and psycholinguistic aspect]*: Abstract of Diss.... Candidate of Philology. Ulan-Ude. 24 p. (In Russ.).

Tsybenova, Ch. S. (2018) Funktsional'noe razvitie tuvinskogo iazyka: diakhronicheskii aspekt [Functional development of the Tuvan language: The diachronic aspect]. *Tomsk Journal LING & ANTHRO*, no. 3 (21), pp. 56–66. (In Russ.).

Tsybenova, Ch. S. (2019) Sotsial'naia kharakteristika iazykovoi situatsii v Respublike Tyva [The linguistic situation in the Republic of Tuva: Social characteristics]. *Oriental Studies*, no. 3, pp. 460–477. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2019-43-3-460-477>

Tsyburskii, V. L. (2000) *Rossii — Zemlia za Velikim Limitrofom : tsivilizatsiia i ee geopolitika [Russia — The Land beyond the Great Limitrophe: Civilization and its Geopolitics]*. Moscow, Editorial URSS. 144 p. (In Russ.).

Leung, K. Z. (2017) Contemporary Youth Identity in the Republic of Tuva, Russia. *New Research of Tuva*, no. 3, pp. 49–65. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2017.3.3>

Submission date: 16.06.2021.

DOI: 10.25178/nit.2021.3.15

Статья

Метакультурные константы и связи старообрядцев Тувы (на материале путевых записей археографической экспедиции Н. Н. Покровского 1967 г.)

Ольга И. Валентинова

Российский университет дружбы народов, Российская Федерация,

Олег В. Никитин

Петрозаводский государственный университет, Российская Федерация



В статье анализируются метакультурные константы старообрядцев Тувы, отраженные в материалах археографической экспедиции Н. Н. Покровского (1967). Авторы рассматривают полевые записи ученых как оригинальный памятник письменной культуры того времени и как источник персонализированной информации о численности, составе, образовании, религиозных обрядах и духовных ценностях, обиходных устоях и рече-поведенческих тактиках древлеправославного населения.

Исследуемые документы раскрывают специфику взаимоотношений жителей скитов с мирскими людьми. В статье анализируются особенности проявления историко-культурной дуальности староверов в их контактах с советской властью и ее институтами. Делается акцент на сложности и неоднозначности функционирования феномена «свой — чужой» в бытовой философии и языковом сознании этих людей. Говорится о том, что данная оппозиция является смыслообразующим маркером в условиях культурной консервации верующих.

Отмечается сохранность церковнославянской традиции в области книжного дела. Комментируются сведения об особенностях библиотечных собраний скитников. Уточняются словесные детали в речевом обиходе старообрядцев. Констатируется, что их язык выступает в качестве маркера конфессиональной культуры — своеобразной константы жителей тех мест, отличающей их от мирского населения. Доказывается, что словесный ряд в коммуникации пустыльников представляет собой особый социолект, наполненный как традиционной церковнославянской лексикой, так и специфическими оборотами с элементами местного говора.

Оценивается филологическая уникальность представленных текстов в аспекте диалога культур и источниковедческой традиции XX в.

Ключевые слова: Тува; полевые записи; старообрядцы Тувы; культурная идентичность; источниковедение; свой — чужой; метакультурная константа; коммуникативное сознание; книжная культура; языковая личность



Для цитирования:

Валентинова О. И., Никитин О. В. Метакультурные константы и связи старообрядцев Тувы (на материале путевых записей археографической экспедиции Н. Н. Покровского 1967 г.) // Новые исследования Тувы. 2021, № 3. С. 195-209. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.15>



Валентинова Ольга Ивановна — доктор филологических наук, профессор кафедры общего и русского языкознания филологического факультета Российского университета дружбы народов. Адрес: Россия, 117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. Тел.: +7 (499) 936-85-73, доп. 2573. Эл. адрес: ovalentinova@yandex.ru

Никитин Олег Викторович — доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка Петрозаводского государственного университета. Адрес: 185910, Россия, г. Петрозаводск, пр-т Ленина, д. 33. Тел.: +7 (8142) 71-10-73. Эл. адрес: olnikitin@yandex.ru



VALENTINOVA, Olga Ivanovna, Doctor of Philology, Professor, Department of General and Russian Linguistics, Philological faculty, RUDN University. Postal address: 6, Miklukho-Maklai St., 117198 Moscow, Russian Federation. Tel: +7 (499) 936-85-73, IT: 2573. Email: ovalentinova@yandex.ru **ORCID ID: 0000-0002-8510-8701**

NIKITIN, Oleg Viktorovich, Doctor of Philology, Professor, Department of Russian, Petrozavodsk State University. Postal address: 33, Lenin Prospect, 185910 Petrozavodsk, Russian Federation. Tel.: +7 (8142) 71-10-73. Email: olnikitin@yandex.ru

ORCID ID: 0000-0003-2815-6691



Article

Metacultural constants and the connections of the Old Believers of Tuva (from the travel records of the 1967 Archeographic expedition led by N. N. Pokrovsky)

Olga I. Valentinova

RUDN University, Russian Federation,

Oleg V. Nikitin

Petrozavodsk State University, Russian Federation

The article analyzes the metacultural constants of the Old Believers of the Republic of Tuva as seen in the materials of the archeographic expedition of led by N. N. Pokrovsky (1967). The authors consider field records left by researchers an original monument of written culture of the time. It is also a source of personalized information about the number, composition, education, religious rites and spiritual values, everyday customs and speech and behavioral tactics of the Old Believer population in the region.

The documents under research characterize the relations between the inhabitants of the sketes and “people of the world”. The article focuses on the manifestation of the historical and cultural duality of the Old Believers in their contacts with the Soviet government and its institutions. A special accent is made on the complexity and ambiguity of the binary opposition of “own” v. “alien” in the everyday philosophy and language consciousness of this group. The binary is seen as a crucially important marker for the conservation of their culture.

The authors also note the survival of the Church Slavonic tradition in the field of bookmaking, with a special comment on the skete library collections. The authors clarify some details in the speech of the Old Believers. It is stated that their language acts as a marker of confessional culture which makes it a permanent feature for the local dwellers which sets them apart from the “people of the world”, i.e. secular population. It is proved that the words skete people use in communication are part of a special sociolect, which contains both traditional Church Slavonic vocabulary and specific phrases making use of the local dialect.

Finally, the authors evaluate the philological uniqueness of the presented texts in the aspect of the dialogue between cultures and the source study tradition of the 20th century.

Keywords: field records; Old Believers of Tuva; cultural identity; source studies; “own v. alien” opposition; metacultural constant; communication consciousness; book culture; linguistic personality



For citation:

Valentinova O. I. and Nikitin O. V. Metakul'turnye konstanty i svyazi staroobriadsev Tuvy (na materiale putevykh zapisei arkhograficheskoi ekspeditsii N. N. Pokrovskogo 1967 g.) [Metacultural constants and the connections of the Old Believers of Tuva (from the travel records of the 1967 Archeographic expedition led by N. N. Pokrovsky)]. *New Research of Tuva*, 2021, no. 3, pp. 195-209. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.15>

Введение

Изучение культуры старообрядчества Восточной Сибири в последние годы вызывает повышенный интерес исследователей из-за уникальности исторических, этнографических, религиозных, ландшафтных и языковых условий данного региона. В этот ареал входит Республика Тыва, многоликая культура, неповторимый бытовой колорит традиционного уклада жизни, веротерпимость, особый менталитет местного населения которой представляют собой очень ценные объекты исследования. Массовое переселение старообрядцев в Туву началось в конце XIX века (*Этнография старообрядцев ...*, 2014). Процесс освоения новых территорий способствовал расширению историко-культурного ареала староверов Сибири.

В советский период, как справедливо пишут М. П. Татаринцева и А. А. Стороженко, «старообрядчество изучалось с позиций воинствующего атеизма» (*Татаринцева, Стороженко, 2015: 7*). Постепенно, с конца 1980-х годов, идеологические «оковы» науки начинают слабеть, и предметом внимания становятся хозяйственные отношения, церковно-государственные связи, духовная и книжная культура, проблемы миграции староверов. Появляются исследования конфессиональных меньшинств в



историческом контексте и современном социуме (Стахеева, 1998; Покровский, Зольникова, 2002; Покровский, 2003; Стороженко, 2004; Татаринцева, 2006; Татаринцева, Моллеров, 2016: 195–205; Люндуп, 2019), публикации и анализ литературного творчества пустынножителей Восточной Сибири, Алтая, Республики Тыва (Покровский, 1984; Духовная литература ..., 1999; Журавель, 2012; Липинская, Леонтьева, 2012; Урало-сибирский патерик ..., 2014–2016).

В русле поликультурной направленности журнала «Новые исследования Тувы» эта проблематика получила активное распространение — спецвыпуск № 1 2019 г. был посвящен изучению русского мира Тувы и старообрядческим традициям «енисейского меридиана» (Быкова, Пригарин, 2019; Данилко, 2019; Дутчак, 2019; Костров, Моррис, 2019; Рыговский, 2019; Стороженко, 2019; Татаринцева, 2019; а также: Пригарин, Стороженко, Татаринцева, 2020). Мы хотим продолжить изучение закрытой религиозной общности с необычной стороны — путем проникновения в конфессиональное пространство языковых личностей «матушек» и «отцов», в мир их субкультуры глазами советского ученого.

В настоящей статье авторы анализируют тексты археографических экспедиций академика Н. Н. Покровского 1960-х гг. (Дневник археографической ..., 2016).

Особую ценность, на наш взгляд, представляют буквальные записи «с голоса» информантов. В путевых заметках много места отведено догматическим спорам пустынножителей, открывающим ученым философию их духовного облика. Книжность староверов как специфический маркер их бытия также во многом интересна и заслуживает внимания исследователей. Все это позволяет изучать метакультурные константы старообрядцев, характеризовать своеобразные рече-поведенческие тактики и анализировать их традиции. Эти материалы послужили основной источниковедческой базой нашего исследования.

Целью работы является лингвокультурный, социально-исторический анализ жанра полевых записей второй половины XX века как оригинального памятника по изучению древлеправославия и выявление культурных доминант в бытовом, конфессиональном и коммуникативном сознании представителей согласия часовенных, определявших принципы их поведения и общения.

Характеристика полевых заметок

Дневник археографической экспедиции Н. Н. Покровского — оригинальный культурно-исторический памятник, своеобразная летопись часовенного согласия Тувы. Ученый писал, что идею совершить археографическую экспедицию в Туву ему подал академик М. Н. Тихомиров, но первый поход в места заселения староверов оказался неудачным. Это не остановило исследователей, и вскоре они осуществили новую поездку и нашли в скиту о. Палладия настоящую библиотеку из нескольких десятков томов и «действующий скрипторий, средневековую мастерскую по переписке, ремонту и переплету древних книг» (Покровский, 2003: 16).

Особенностью дневника является факт обработки имевшихся в распоряжении участников экспедиции бумажных записей, так как они не пользовались диктофоном и фиксировали рассказы своих информантов по памяти после беседы с ними (Зольникова, 2016: 271). Н. Н. Покровский отлично владел методикой проведения полевых работ и знал, как нужно проводить экспертное интервью.

Записи участников экспедиции не были хаотичными: отмечались и структурировались самые важные для научного исследования факты жизни и деятельности «пустынников», объединенные в проблемные блоки: «Споры о Софии Премудрости божией», «О порядке крещения», описание скитских поселений, биографии отшельников, рассказы об истории старообрядческих семей и др. (Дневник археографической ..., 2016: 182–185). При описании скита Варсонофии в дневник вносятся сведения о населении с поименным перечислением, указанием возраста, мирского имени, иных сопутствующих деталей: «боля-я-ящие три бабки», «нетрудоспособные» (там же: 185). Здесь же дается подробное описание хозяйства скита: огород и скот, строительные работы, взносы и др. (там же). Отдельно излагается биография Варсонофии и указываются необычные детали: говорится, что она работала в колхозе сторожем, «была послана на ВДНХ в Москву, там осмотрела все храмы и иконы в них, но ничего не знала об иконах в Третьяковке, о чем до сих пор жалеет» (там же: 186). Данные биографии сопровождаются рассказами о бывших и нынешних родственниках, взаимоотношениям с ними.

Фактологическая точность описания, умение получить у неразговорчивого жителя скита необходимую информацию, высокая степень атрибуции деталей, внимание к индивидуальным особенностями носителей старой веры, способность увидеть их непростую жизнь изнутри и отметить



социальные противоречия в быту и вере насельников, которые мы видим в записях, позволяют утверждать, что Н. Н. Покровский и его соратники действительно сделали прорыв в атеистическом сознании современников, показав реальных староверов без искажения, присущего советской идеологической установке.

То, что сейчас называют методикой интертекста, исследователи 1960-х годов успешно применили в ходе полевой практики: они почти буквально пересказывали беседы со старообрядцами с включением косвенной речи и добавлением элементов «со слов» других свидетелей, маркировали значимые для них фрагменты богословских дискуссий, приводили в качестве доказательств цитаты-примеры и цитаты-аргументы. Перед нами совершенно особый документ, представляющий собой синтез прецедентных текстов, в основании которых определенная ситуация с ее исходным компонентом (датой, значимым событием, именем и т. п.), осмысляемая сквозь призму коммуникативного сознания и исторической памяти верующих. Н. Д. Зольникова назвала такой подход методом «включенного наблюдения» (Зольникова, 2016: 273).

Тогда как А. Ф. Емельянов, возглавлявший лекторскую группу в Тувинском обкоме партии и имевший доступ к закрытым документам, выпустил две книги документальных повестей и рассказов о тувинских староверах «От мира не уйти» и «Староверы»¹, в которых вел борьбу с религией. Описание их жизни А. Ф. Емельянов намеренно сводил к паразитизму (портрет о. Палладия) и агитации против советской власти, показывая мир скитов как чужой².

Тем важнее опубликованные полевые записи, которые в то время не предполагали публичности и преследовали сугубо научные задачи. «Дневник» группы Н. Н. Покровского дал богатый материал и в историко-культурном отношении: в нем подробно описана конфессиональная корпорация часовенных в судьбах, характерах и лицах ее лучших представителей.

Дуальность «свой — чужой» в поведенческой культуре староверов

Оппозиция «свой — чужой» в языке и культуре старообрядцев проявляется на разных уровнях. Часовенные как закрытая конфессиональная группа обладают характерными признаками социальной и духовной идентичности, которые свойственны в широком понимании и другим этнологическим общностям (ср. противопоставление: *норма — антинорма*). Но в среде староверов категория сакральности имеет значительно больший, часто доминантный характер и определяет рече-поведенческие тактики представителей исследуемой субкультуры. Ср. характерные для них оппозиции: *добро от Бога — зло от дьявола; наша вера — чужая вера*. В записях экспедиции зафиксировано, что отец одной насельницы не разрешил ей вступить в канонический брак «за человека **иной веры** пока тот не перейдет в их веру» (*Дневник археографической ...*, 2016: 161; здесь и далее во всех цитатах выделение полужирным шрифтом наше. — О. В., О. Н.). С. Е. Никитина верно подметила данную особенность в языке русского религиозного фольклора староверов, когда писала, что эта дуальность есть смысловое отражение доминантных понятий в системе ценностей старообрядцев: «Борьба этих начал происходит в социальных сферах, а также в человеческой душе...» (Никитина, 2017: 79).

Интересны факты взаимодействия староверов с учителями и отношение первых к обучению детей. Здесь возникает нравственная дилемма: светские представления о людях иной веры накладываются на принятые в то время стереотипы «о саботаже», идущие, очевидно, от официальной пропаганды, десятилетиями создававшей свой облик староверов как непокорных, «чужих». Говоря о Зинаиде Филипповне, Н. Н. Покровский и его коллеги отметили такую особенность ее поведенческой культуры: она возмущалась тем, что учителя «плохо делают свое дело, ибо перекалывают свои задачи на родителей (заставляют писать с детьми диктанты, решать зад[ачи] по алгебре)» (*Дневник археографической ...*, 2016: 155). Официальная позиция директора звучала сурово: он посчитал, что старообрядцы не желают учить *своих детей «по религиозным соображениям, и угрожал принятием административных мер против родителей»* (там же). Однако Зинаида Филипповна «оправдывалась» и хотела, чтобы ее дети учились хорошо. Она советовалась с педагогами о методах воспитания, «как их наказывать и когда», и полагала, что «**даже в тайге образованному лучше**» (там же).

¹ См.: Емельянов А. Ф. От мира не уйти: Документальные повести и очерки. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1984. 240 с.; Емельянов А. Ф. Староверы: Повесть. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1991. 125 с.

² Емельянов А. Ф. От мира не уйти: Документальные повести и очерки. Кызыл: Тувинское книжное изд-во. 1984. С. 26, 72–78.



Оппозиция «свой — чужой» выражается и в отношении староверов к советским традициям: служба в армии, вступление в комсомол и др. В первом случае они готовы пойти на компромисс и свое поведение объясняют «строгими правилами». Если идешь «с Богом в душе», рассуждают они, тогда можно. Вот как пересказали их убеждения участники экспедиции Н. Н. Покровского: «При царе старообрядцы ходили воевать, поскольку там помнили Бога, а при советск[ой] власти, которая борется с Богом, они стараются уклониться любыми средствами» (там же). И еще один важный тезис характеризует духовную установку пустынножителей: «Служить должны все, но нельзя отречься от Бога» (там же: 158). Авторы полевых заметок, комментируя этот сюжет, пишут о том, что староверы все же делают уступки времени, сохраняя Божий страх, с которым можно идти и в бой, потому что такой человек «спасется» (там же).

Участники экспедиции отмечали интерес староверов к необычным посетителям. Иногда в разговорах речь заходила и о достижениях научно-технического прогресса. Так, о Палладий с интересом слушал рассказ ученых об испытаниях атомной бомбы, «но при этом молчал» и не предпринимал «пропагандистских» попыток устрашения приближающимся концом света (там же: 182). Эта характеристика поведенческой культуры — молчание — тоже является типичной приметой дуальности «свой — чужой».

Вообще каждое согласие имело свои частные правила и отношения внутри социума и за его пределами. По наблюдениям М. П. Татаринцевой и Н. М. Моллерова, жесткость градации на «своих» (монашествующих) и «чужих» (мирских) в толке часовенных «и сегодня обгоняет большинство других направлений старообрядчества, за исключением разве бегунов-странников» (Татаринцева, Моллеров, 2016: 199).

Записи участников экспедиции зафиксировали, что сношения со светскими людьми у староверов сохраняются: у некоторых дети имеют гражданские профессии и живут отдельно. Но и здесь оппозиция «свой — чужой» четко проявляется в поведенческой культуре. Например, матушка Акилина вела переписку со своим сыном, работавшим в паспортном столе начальником. Он упрашивал ее вернуться к мирской жизни, «причем заявился в скит в милицейской форме» (Дневник археографической..., 2016: 188). По словам монахини, она не решила, что ему ответить. И далее авторы полевых записей делают такое примечание: «т. е. положительный ответ не исключен» (там же).

Итак, оппозиция «свой — чужой» присутствует во многих рассуждениях староверов и является непременным свойством их религиозно-бытовой культуры. Наиболее частотны дуальные пары: *добродетельное — греховное, церковное (каноническое) — мирское (гражданское), традиционное (обучение, воспитание) — советское, с Богом в душе — без Бога в душе, своя посуда — чужая*. Примеров такого противостояния духа, отмеченного участниками экспедиции, немало, ср.: Филипп Васильевич Долгов был призван в действующую армию (имеется в виду Первая мировая война) и находился в Германии, «но не обмирщился, ел отдельно и соблюдал устав о молитвах и посте» (там же: 161). Указанный дуализм, как отмечают исследователи старообрядчества (Иванова, 2014; Никитина, 2017; Покровский, Зольникова, 2002), проявляется не только в реальной коммуникации, но и в литературных произведениях и отражает ценностные представления скитожителей о «ветхозаветной» модели мира и их духовные константы.

Споры о вере в коммуникативном сознании часовенного согласия

Прошлое в сознании староверов сближается с настоящим так плотно, что события трехвековой давности становятся фактом их личной жизни. Авторы полевых записей непроизвольно вовлекаются в мироощущение своих собеседников. Жительница Ужепа Зинаида Филипповна Микова рассказала о чине венчания, который совершали старики, так называемые *венчальники*. Участники экспедиции запишут: «Помнит (знает), что до Никона венчали в церкви» (Дневник археографической..., 2016: 154). Дальнейшая правка — зачеркнули «помнит» и скобки, в которых было слово «знает», — меняет концептуально значимую точку зрения героини рассказа (*помнит*) на отстраненно нейтральную *знает*.

Реформа Никона, рассекающая жизнь каждого древлеправославного на *до* и *после* с самого их отделения от церкви и отлучения на соборе 1667 г., непрерывно и напряженно обдумывается, продолжая все более и более разделять ищущих чистоты ревнителей веры. Дневник экспедиции дважды запечатлевает неостанавливающийся раскол: о выделении в конце XVIII — начале XIX века из беглопоповщины часовенного согласия расскажет о Палладий, а о выделении за несколько лет до 1967 года из часовенного согласия михайловской группы расскажет Зинаида Филипповна Микова.



Древлеправославные, не имея своего епископа, но полагая, что он может быть где-то далеко, сначала брали к себе священников дониконовского поставления, а когда их не осталось, решили принимать священников-никонианцев, но крещенных по дониконовскому чину. Когда же и их не стало, вынуждены были приглашать беглых священников, которые часто скрывались от суда за преступления. Поэтому беглопоповцы старались внимательно отбирать беглых попов. Но со временем, на рубеже XVIII–XIX веков, беглопоповцы начинают принимать к себе «много сомнительных попов» (там же: 180). Противники этого, рассказывает о. Палладий, выделяются в согласие, которое назовут часовенным. Из всех возможных пороков беглых попов после беседы с о. Палладием ученые занесут в дневник только один — крещение обливанием, а не погружением. Выразили ли так исследователи старообрядчества крайне высокую степень этической щепетильности сторонников часовенного согласия, или хотели подчеркнуть особенное внимание именно к нарушению обряда, или просто записали то, что им показалось интересным, по контексту этих записей определить невозможно. Но одно совершенно достоверно: о. Палладий говорил о крещении обливанием как о пороке, не дающем соблюсти истинную веру. Со слов о. Палладия, последнего «правильного» священника приняли в 1839 г. (там же: 180). Поэтому в не имеющем священников часовенном согласии четыре таинства (причастие, покаяние, крещение и венчание) из семи — совершаются не полностью: из обряда суточного круга богослужений исключали те его части, которые мог произносить только священник. А таинства миропомазания, первоначально совершавшееся только епископом, а потом на Востоке — пресвитерами (священниками), елеосвящения, которое осуществлялось собором семи «служителей алтаря», и архиерейского священства не совершают.

Часовенные были вынуждены отказаться и от литургии. А причастие совершалось раз в три года святыми дарами, сохранившимися со времени «правильного» священства и с дониконовской эпохи.

На пустом обороте тетради двумя участниками экспедиции были сделаны примечания, раскрывающие другую особенность восприятия древлеправославными *дониконовской эпохи* и губительной реформы — сохранилась связь не с абстракцией, а с событиями и людьми того времени. Так, матушка Измарагда говорила (по записям О. К. Крокинской), что ее причастие дониконовское «от какого-то инока, кажется, Филиппа и что от него же все время разбавляется богоявленская вода. Он, Филипп, был священник и святил воду, погружая в нее крест» (*Дневник археографической ...*, 2016: 180–181). О том, что Филипп выжил после подавления восстания, запишет Г. П. Енин (там же).

Первоначальная неопределенность — «от **какого-то** инока, **кажется**, Филиппа» — вымещается точностью фактов: кем был Филипп и где, как святил воду. Его судьба связана с Соловецким монастырем, восставшим после реформы Никона и восемь лет, с 1668 по 1676 г., сопротивлявшимся нововведениям.

Стремление к совершенной подлинности выделило в начале шестидесятых годов прошлого века уже из часовенного согласия еще одну группу староверов (михайловские), которые учат, что таинство причастия после реформы Никона исчезло полностью вместе с истинным священством (там же: 160).

Но не все разногласия приводят к дальнейшему разделению. Характерные для староверов споры о пришествии антихриста — придет он только духовно или и духовно, и чувственно — не нарушают единства часовенного согласия.

Самой непримиримой позиции придерживались пришедшие в Ужеп с запада «духовники», то есть те, кто верил только в духовное пришествие антихриста и считал, что оно уже состоялось: одна старуха «резко обличала Палладия», со слов З. Ф. Миковой (там же: 159).

Отец Палладий прямо своего мнения не высказал: «уклонился от откровенного разговора» и только «сделал туманный намек» (там же: 182), что, кто не признает причастие, тот верит только в духовное пришествие.

Размышления о вере и вызванные ими разногласия и споры и для шестидесятых годов XX века являлись константой повседневного сознания староверов. Они свидетельствовали о сосредоточенной умственной и душевной жизни. Знаменитый историк Н. И. Костомаров, изучавший этот конфессиональный разрыв в русской православной традиции, признал раскол «крупным явлением народного умственного прогресса» (*Костомаров, 1994: 265*). Он писал, что трагическое событие побудило народ «не в отдельных личностях, а в целых массах», без влияния власти и образованного духовенства к своеобразной деятельности «в области мысли и убеждения» (там же).

Спор об антихристе не привел к разделению. Староверы продолжали вместе молиться и совершать трапезу. Об этом единении говорили и Зинаида Филипповна (*Дневник археографической ...*, 2016: 160), и Капитолина Филипповна (там же: 164).



В описании богословских споров внутри общины особенно остро ощущается информационная недостаточность дневниковых заметок, особенно в части, когда речь шла о духовном и физическом пришествии антихриста: «Мы не могли постичь хода споров ... , какое же из этих двух явлений будет раньше» (там же: 182).

Что побудило ученых отказаться от фиксации этих споров, от дословного или близкого к нему воспроизведения намеков о Палладия и его уклончивости в разговоре, утверждать однозначно сложно. Но похоже, что на этот раз запечатлеть диалектику богословской мысли староверов помешал отчасти атеистический скептицизм, заметный в текстах путевых записей. Однако ясно, что Н. Н. Покровский и его группа увидели в простых информантах ту неуспокоенность, любовь к философствованию и «мыслетворчеству», которые были отличительной особенностью староверов, не признававших авторитетов официальной духовной и светской власти, выразивших словесно свои протесты. Н. И. Костомаров тонко подметил эту черту в коммуникативном сознании поборников старой веры: «Какие бы признаки заблуждения ни представлялись в расколе, все-таки он соединялся с побуждениями вырваться из мрака, умственной неподвижности, со стремлением русского народа к самообразованию» (Костомаров, 1994: 292).

Чтение и книжность в конфессиональной культуре часовенных

Чтение — естественная часть повседневной жизни староверов. Описание книг, как и рассказы о хозяйстве, — обязательная составляющая путевых записей. В дневнике нет полного перечня книг (потому, что исследователям не давали доступа к этим священным собраниям), участники экспедиции только вспоминают, иногда с небольшим комментарием, те издания, которые видели. Описание книг *строгого в вере* Филиппа Васильевича Долгова — отца Зинаиды Филипповны Миковой и Капитолины Филипповны Долговой — так и начинается: «Мы **видели** у него следующие книги...» (*Дневник археографической ...*, 2016: 161). С точки зрения археографии у Филиппа Васильевича Долгова очень интересные книги: рукописный Октоих; вышедший в Москве печатный Требник 1638 года, достоверность которого подтверждена водяным знаком; следованная Псалтирь, изданная в Почаеве в 1781 г.; Устав малый 1910-х годов.

Октоих, написанный самим Филиппом Васильевичем около 30 лет назад, отметят авторы «Дневника ...», *крюковый* (там же: 161). Эта лаконичная помета отсылает к знаменному пению, записываемому знаменами, то есть знаками, — древнейшему церковному одноголосному пению, сохранившемуся только у староверов. Н. Ф. Соловьев отмечал, что оно среди других типов распевов занимало «первое место по художественности и богатству мелодического и ритмического содержания» (Соловьев, 1993: 561). Запись нотными знаками ранневизантийского происхождения (крюками) отличала сосредоточенность на смысле текста.

Необходимейшая в богослужении и жизни Псалтирь, переведенная еще Кириллом и Мефодием, изданная в Почаеве, в Почаевском монастыре, — последованная. Так называется книга псалмов в соединении с Часословом — сборником псалмов и молитв к определенному времени богослужения.

Устав малый — книга старообрядческая. В ней объединены предписания Типикона о порядке и образе совершения церковных служб и местные уставы дониконовских монастырей.

Как и у отца, книги Капитолины Филипповны Миковой — религиозного содержания. Среди них — печатный и рукописный Азбуковник XIX века с дониконовского издания типографии Бурцева. До Азбуковника 1634 года грамоте учились по Псалтири.

Авторы «Дневника ...» отметили, что у Капитолины Филипповны были и православные Четвы Минеи. Скорее всего речь идет о Четвы Минеи святого Димитрия Ростовского, которые издавались много раз. Вероятнее всего, именно эту многотомную книгу Капитолина Тихоновна «пыталась подобрать всю. Она очень интересовалась, чем православные Четвы Минеи отличаются от старообрядческих» (*Дневник археографической ...*, 2016: 163).

Есть у Капитолины Филипповны и чужие книги: Псалтирь печатная и Кормчая Фалелея (древнейший в Русской православной церкви сборник юридических текстов, восходящий к византийскому праву). А. П. Обновленский дает известное символическое понимание Кормчей: «Если церковь сравнивают с кораблем, пребывающие на котором не гибнут в житейском море, то как кораблю нужен кормчий, который направлял бы его путь, так и церкви, пребывающей в мире, нужно водительство» (Обновленский, 1993: 828).



Книги в скиту Варсанофии описываются очень обобщенно в путевых записях экспедиции: дониконовское рукописное Евангелие тетр, четвероевангелие, середины XVI века; дониконовский старопечатный Апостол 1-ой половины XVII века, конец которого рукописный XVI века; елизаветинское, XVIII века, издание Библии с вырванным портретом императрицы и надписью рядом «раскольница» (*Дневник археографической ...*, 2016: 189).

В скиту матушки Евгении ученые отмечают только том невежинского, известного мастера Московского печатного двора Андроника Невежи, Октоиха 1594 года, переплетенный Палладием (другой том — у о. Палладия).

Из книг же о. Палладия в путевых записях отмечают (кроме упомянутого выше тома невежинского Октоиха) только уникальный сборник, написанный его рукой, в котором были «родословие» согласия, постановления соборов и выписки из исторических сочинений о староверах (там же: 179). Богатейшую библиотеку и мастерскую о. Палладия, так поразившие экспедицию, Н. Н. Покровский восторженно опишет в своем «Путешествии за редкими книгами» (*Покровский, 1984: 21*).

За эти одиннадцать дней участники экспедиции видели советские газеты и журналы только в семье Миковых, живущей в Ужепе. Разнообразие выписываемых ими изданий отражает интерес, даже если он и вынужденный, к официальной общественной жизни («Тувинская правда»), увлечение семьи охотой, пчеловодством и, очевидно, ожидание призыва в армию («Советский воин») старшего сына (*Дневник археографической ...*, 2016: 158).

Круг чтения Миковых отражает произвольный дуализм сознания староверов, вызванный изменением окружающей жизни. Из взрослого поколения Миковых, Долговых, Рукавицыных все получили домашнее церковное образование, и только Фалелей Терентьевич и Зинаида Филипповна Миковы имеют еще и гражданское образование. И все же умение читать по-церковнославянски «было для старообрядца очень важно» (*Татаринцева, 2006: 105*).

Итак, судя по записям экспедиции Н. Н. Покровского, круг чтения древлеправославных был весьма широким и не ограничивался только богословскими сочинениями. Но они составляли особенную гордость владельцев, показывали преемственность духовной традиции от дониконианцев. Осмысленное чтение таких текстов и применение полученных знаний на практике (необязательно в церковной жизни) составляло одно из самых важных компонентов образования староверов. М. П. Татаринцева и Н. М. Моллеров очень точно высветили эту константу их конфессиональной культуры, полагая, что установки, сюжеты и образы, представленные в церковных сочинениях, были во многом для пустынножителей руководством к применению в своих повседневных делах (*Татаринцева, Моллеров, 2016: 199*). Н. Н. Покровский в свое время это явление назвал страстной актуализацией «авторитетных текстов» (*Покровский, 1984: 146; Татаринцева, Стороженко, 2015: 20*).

Известные исследователи старопечатных сочинений Сибири Е. И. Дергачева-Скоп и В. Н. Алексеев подметили и другую особенность влияния книжности староверов на их поведенческий быт: культура, основанная прежде всего на книжном опыте (а не на школьном воспитании), «порождает обычно многочисленные варианты самовыражения человеческого духа. В ней с особой силой проявляется то, что называется “самовластием души”» (*Дергачева-Скоп, Алексеев, 2003: 28*). Причем староверы, привязанные традицией к книге как к духовному «окормлению», понимают, что этот источник «Божьей правды» «надежно обеспечивает их “самовластие души” “заграду верой”» и укрепляет их силу «духовного единения» (там же). По сути, церковная книжность как маркер конфессиональной культуры скитников скрепляла их нравственно, подпитывала исторически и удерживала веру от посягательств мирской жизни в период борьбы с «изжитым прошлым».

Язык как метакультурная константа духовного облика старообрядцев

Из филологов начала XX века первую авторитетную монографию о говорах и социокультуре ревнителю древнерусской традиции Восточной Сибири написал знаменитый славист А. М. Селищев, наблюдавший так называемых «семейских» (*Селищев, 1920*). В настоящее время интересные наблюдения о современном конфессиональном письме староверов и их лексиконе были представлены в публикации А. А. Пригарина, А. А. Стороженко, М. П. Татаринцевой (*Пригарин, Стороженко, Татаринцева, 2020*).

Между тем проблемы культуры понимания старообрядческого слова и отношение древлеправославных к филологической экзегетике в целом представляют собой весьма интересный и малоизученный аспект духовной литературно-книжной практики пустынножителей (*Бахтина, 1999; Бураева, 2018; Журавель, 2012*).



В плане экспедиции группы Н. Н. Покровского этот вопрос не стоял. Но все-таки им удалось подметить интересные черты речевой практики староверов, записанные с их же слов. Ученые, например, хотели выяснить разницу между названиями толков староверов. В одной из первых бесед с Зинаидой Филипповной возник такой ономастический сюжет: свое согласие она именуется «христианами», прибавляя, что «остальные названия даны другими» (*Дневник археографической ...*, 2016: 159). Капитолина Ф. объясняла, что «чашечники» — издевательское название, а иные «титуты» «не очень точные» (там же: 159). Она разъясняла эту словесную «загадку» так: «“Часовенное” — правильно, но дело не только в часовнях. У отца Палладия, действительно, часовня (рядом с келарней), но вообще-де часовен мало» (там же). В беседе с ней зафиксировано еще одно именование староверов — «стариковщина», о котором информант ничего не слышал (там же). Показательно, что староверка отличает «обидное» наименование от канонического и остро реагирует на неверное, с ее точки зрения, слово. Эта рече-поведенческая тактика — отстаивать «Божье дело», не искажать картину вероучения — заметна и в других беседах староверов. Каждое их слово наполнено смыслом, и не допускается, когда вопрос касается истинной веры, двоичного, искаженного толкования или «издевательского» подтекста.

Н. Н. Покровский и Н. Д. Зольникова приводят замечательный рассказ, свидетельствующий о борьбе «священным словом» с техническими новшествами безбожников, воспринимавшимися староверами как «бесовские чудеса». Он представлен во второй книге Патерика, где повествовалось о том, как с помощью самых действенных методов — крестного знамения и молитвы — можно заставить замолчать радио. Матушка Акинфа силой духовного слова это сделала в клубе концлагеря, а матушка Евстолия, будучи мирской, в своем доме, где «по воле любившего развлечения мужа, “было радио, которое незатыкаемо бе все гласило”» (*Покровский, Зольникова, 2016: 263*).

Участники экспедиции 1967 г. отметили специфическую богословскую лексику староверов и целый понятийный ряд, отражающие особенности их религиозных устоев.

Накрытый (накрытая) — тот, кого посветили в «черноризцы» — надели монашеское одеяние (*Дневник археографической ...*, 2016: 210), но еще не постригли в монахи (см. ниже). Например, так говорится о Филимоне Соколове, который в молодые годы «был **накрытый**, потом ушел в мир» (там же: 158). Указанное слово в рассказах староверов, по данным «Дневника» экспедиции, встречается довольно часто.

Этот церковный обряд вызвал интерес у группы Н. Н. Покровского. Капитолина Федоровна так объяснила им суть обряда: перед «накрытием» должен быть испытательный срок у старца в скиту, от которого полностью зависит кандидат. Самое важное в ритуале «накрытия» — четкое соблюдение положенного в конфессиональном социуме «чина» (в данном случае имеется в виду то, что скитские одежды, мантия и камилавка, «возлагаются» на кандидата, и это решает его дальнейший статус в иерархии скитожителей). Полевые записи разъясняют далее священный смысл этого действия чудесным значением обряда: «...даже случайно накинувший на себя мантию или прикоснувшийся к ненадетой мантии обязан стать монахом...» (там же: 165).

Принять чин — быть насельником-черноризцем скита. В путевых заметках экспедиции говорилось о Филимоне, который вернулся домой беглецом-дезертиром «и заявил, что хочет покаяться, вернуться в скит и “**принять чин**” (не накрыться)» (там же: 158).

В часовенном согласии, как рассказал о. Палладий участникам группы Н. Н. Покровского, было три типа «пустынников»: первый составляли иноки, которые приняли постриг, ко второму относили накрытых черноризцев, «надевших чин, но не постриженных» (там же: 173–174), а к третьим — всех остальных насельников.

Слово *чин* имеет несколько обозначений в языке староверов, но чаще всего его смысл сводится к двум понятиям:

1) *чин* как одежда при накрытии послушника / послушницы, обычно готовится (вышивается) из «старинных материалов», какие были в распоряжении скитников. О них упомянула матушка Надежда в беседе с участниками экспедиции Н. Н. Покровского. Она говорила, «что весь ее **чин шит из старого сарафана ее бабушки**» (там же: 170);

2) *чин*, то есть определенный порядок ритуального действия: «В их согласии (часовенное) есть порядок (**чин**) для **венчания**...» (там же: 165).

В последнем случае «брачующиеся произносят форму согласия, получают наставления» (там же). Значит, этот обряд сопровождался и словесным ритуалом (к сожалению, авторы текста его не дают).



Приведем и другие яркие примеры словотворчества староверов:

потопить божество — означало уничтожить предметы религиозного быта (иконы) и книги — из рассказа Зинаиды Филипповны о том, как в период Гражданской войны монголы напали на таежную заимку староверов, избили их и «потопили все божество» (там же: 154);

богородичный [кусочек хлеба] — использовался в качестве элемента причастия и мог храниться «врезанным в икону Богородицы» (там же: 160);

гостиница — отдельное помещение, землянка в скиту о. Палладия для приезжих, но может использоваться для жизни престарелых насельников и больных монахов: «...замыкая первый двор, находится полуземлянка — “гостиница”...» (там же: 168);

жить семьями — несколько насельниц проживают совместно в келье и отдельно от других «семей» ведут хозяйство. Примечательно, что одна «семья» может иметь корову и лошадь (то есть, очевидно, быть более состоятельной по меркам староверов), вторая довольствовалась только коровой, о третьей скитники ничего не могли сказать участникам экспедиции, а у четвертой «есть только куры» (там же: 190);

чи(а)кают [иконы] — издают звук, трещат, щелкают (употребляется в отношении сакральных предметов культа): «...**чикают** на несчастье, на гостей... икона... “**чикала**” на наш приход в скит...» (там же: 173).

Это же явление отмечено в «Истории о Дупческом ските» А. Г. Мурачева, который описал то, как «пустынники» понимали «язык извещений» (*Духовная литература ...*, 1999: 273). Накануне разгрома скитов в 1951 году «иконы стали **почкивать, пощелкивать**» (там же). В «Истории...» используется для засвидетельствования какого-то особого (чаще всего неприятного) случая схожее выражение *иконы извещают*.

В текстах путевых заметок появляется и обиходно-разговорная лексика и фразеология, причем ученые-полевики, записывавшие такие слова и выражения, намеренно их заключали в кавычки, выделяли из общего контекста, понимая, что они контрастируют с повествовательным рядом научного дневника. Этим приемом они выделяли личность рассказчика, введившего в свою речь элементы народной языковой культуры. Так, например, в «Дневнике» есть выражение *под ножом*: «...в это время отец Палладий был “**под ножом**” связан Филимоном...» (*Дневник археографической ...*, 2016: 158–159). В другом фрагменте нам встретилось сочетание *бежать на прилавок*, которое авторы текста объяснили так: «При появлении всякого нового человека в деревне она **бежала на “прилавок”** (сбросовая терраса у Енисея)...» (там же: 163).

Внутренние конфликты часовенных, их отношение к богоборческой власти закрепились в выражении *уйти в большевики* (там же: 191), то есть перейти на сторону советской власти (имеет отрицательную коннотацию).

К диалектным элементам речи староверов можно отнести лексемы *домовина* (деревянный гроб): говорится о том, что один «древний дед» приехал умирать в скит и приготовил себе «**домовину**, выдолбив ее из целого кедра» (там же: 167); отмечаются и другие местные словечки типа **карпета** («торпеда») — способ ловли рыбы, **шишковать** — собирать кедровые орехи (там же: 168), **завинять** (там же: 181) — обвинять.

Любопытны реплики, закрепленные в «Дневнике» группой Н. Н. Покровского с уст скитожителеей. Так, матушка Надежда «говорила, что Варсанофия и Мастрадая “**одного с ними стада**”, т. к. еще при отце Игнатии они жили вместе» (там же: 175).

Ученые зафиксировали еще один необычный коммуникативный элемент в речевом обиходе пустынников — наличие прозвищ. Так, матушка Акилина за исключительно активную роль в хозяйстве скита получила клички «“**мужик**” и “**казак**”, которыми ее наградили сами староверы» (там же: 188).

Мы опустили здесь наименования церковной утвари, одежды и другие регулярные приметы профессиональной культуры, так как они почти не отличаются от известных нам названий предметов религиозного культа в традиционном православии. Для нас было важно подчеркнуть своеобычность описания Н. Н. Покровским и его группой речевого обихода пустынников Тувы, язык которых, будь он представлен в путевых заметках более рельефно, несомненно, стал бы предметом более детального анализа специалистов. Но и по указанным нами элементам живого говора, украсившего документальное повествование, можно в дальнейшем проследить интересные особенности бытования речевой культуры жителей скитов в замкнутом пространстве профессионального сообщества. Это их



«духовный социолект» с вкраплениями местных слов и выражений обиходного репертуара, наличие религиозной лексики и терминологии, контраст высокого книжного стиля с разговорным, влияние древних книг и рассказанных в них сюжетов на коммуникативную и поведенческую культуру и др. Безусловно, языковые личности староверов — ценный источник по истории формирования их социолектов.

Заключение

«Дневник археографической группы Н. Н. Покровского» 1967 г. запечатлел типичные и новые черты быта, религиозного обихода, словесности, философии и социально-иерархических отношений в среде представителей часовенного согласия. Их метакультурные контакты проявились в разных аспектах деятельности: во взаимоотношениях внутри и вне своей веры, где четкие религиозные каноны определяли их поведенческую тактику, а частые стычки с властью, пытавшейся изменить их уклад жизни и вписать в новые условия, вызывали отторжение и уход в дальние скиты. На уровне богословских споров также происходила метакультурная полемика между старообрядцами разных согласий и течений. Богатая книжная традиция, сохранившаяся в их обиходе, свидетельствует о высокой образованности людей, оберегавших наследие дониконовской Руси.

Метакультурные связи с местным населением лишь пунктиром проходят по отдельным страницам «Дневника». В хозяйственно-бытовом отношении такие контакты, однако, периодически происходили: купля-продажа земли, материалов для строительства домов, орудий труда и т. д. Правда, староверы, как считает Ч. К. Ламажаа, «не стремились к активному общению ни с тувинцами, ни даже с представителями российского государства» (Ламажаа, 2018: 121). Живя обособленно от тувинцев, в социальном смысле староверы представляли собой монокультуру со своими духовными и поведенческими константами и предпочитали сохранять приемлемые отношения с народом Урянхайского края, даже «владели тувинской разговорной речью»¹.

Полевые записи группы Н. Н. Покровского документально зафиксировали уникальные факты, свидетельствующие о борьбе старообрядцев за сохранение своей идентичности в эпоху атеизма и политических игр властей. Стоит согласиться с мнением М. П. Татаринцевой и Н. М. Моллерова о том, что «в процессе многовековой борьбы с государственным насилием *сформировался особый тип личности старообрядца* (курсив наш. — О. В., О. Н.). Стойкость убеждений, твердость в вере, сознание своей правоты во все времена делали старообрядца для государства «неассимилированным элементом»...» (Татаринцева, Моллеров, 2016: 202). Фактически находясь в условиях жесткой консервации, они не потеряли религиозных основ и «памятей» и сберегли традиционный образ жизни, веру предков.

В заключение отметим, что текст «Дневника» интересен как историко-культурный памятник древлеправославия нашего времени, в котором нашли отражение в том числе и языковые особенности местного старожильского говора. Эти вкрапления невелики (ведь цель экспедиции была совсем иной — археографической), но они подтверждают факт особенности микроязыка староверов — наличие еще одной константы, характеризующей их духовный облик. Филологическая ценность «Дневника» несомненна как источника по культуре научного текста, как образца записей речи информантов в сложных полевых условиях и интерпретации полученных от них сведений. Еще и поэтому ученые XXI века так высоко оценивают результаты экспедиции под руководством Н. Н. Покровского, сделавшего новые открытия в глубине Тувы.

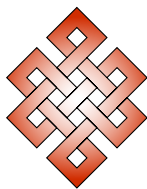
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бахтина, О. Н. (1999) Старообрядческая литература и традиции христианского понимания слова. Томск : Изд-во Томского университета. 261 с.

Бураева, С. В. (2018) Старообрядческая книжная традиция Енисея: возможности и проблемы компаративного анализа // Вестник Восточно-Сибирского государственного института культуры. № 4 (8). С. 29–38. DOI: <https://doi.org/10.31443/2541-8874-2018-4-8-29-38>

Быкова, Е. В., Пригарин, А. А. (2019) Мир визуальных образов старообрядцев Тувы: от иконы и лубочной карточки до фотографии // Новые исследования Тувы. № 1. С. 75–94. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.6>

¹ Емельянов А. Ф. Староверы: Повесть. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1991. С. 88.



Данилко, Е. С. (2019) «Смерть ближе рубашки»: похоронная обрядность старообрядцев-часовенных // Новые исследования Тувы. № 1. С. 44–59. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.4>

Дергачева-Скоп, Е. И., Алексеев, В. Н. (2003) Археографические исследования Сибири второй половины 60 — начала 70-х годов и формирование коллекции рукописных и старопечатных книг // Книга и литература в культурном контексте: сборник научных статей / сост. и отв. ред.: Е. И. Дергачева-Скоп, В. Н. Алексеев. Новосибирск : РИО ГПНТБ СО РАН. 667 с. С. 23–36.

Дневник археографической группы Н. Н. Покровского 1967 г. (2016) // Урало-сибирский патерик: тексты и комментарии : в 3-х т. / отв. ред. Н. Н. Покровский. М. : Издательский Дом ЯСК. Кн. 2 (Т. 3). 295 с. С. 153–193, 210–212.

Дутчак, Е. Е. (2019) Сибирские старообрядческие скиты и их паства на рубеже 1920–1930-х гг. // Новые исследования Тувы. № 1. С. 29–43. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.3>

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.

Журавель, О. Д. (2012) Литературное творчество старообрядцев XVIII — начала XXI в.: темы, проблемы, поэтика. Новосибирск : Издательство СО РАН. 442 с.

Зольникова, Н. Д. (2016) Дневник тувинской археографической группы 1967 г. как источник по истории староверия // Урало-сибирский патерик: тексты и комментарии : в 3-х т. / отв. ред. Н. Н. Покровский. М. : Издательский Дом ЯСК. Кн. 2 (Т. 3). 295 с. С. 270–277.

Иванова, Н. В. (2014) Лексические репрезентации оппозиции «свой — чужой» в духовных старообрядческих стихах // Научный диалог. № 12 (36): Филология. С. 24–36.

Костомаров, Н. И. (1994) История раскола у раскольников // Костомаров Н. И. Раскол. Исторические монографии и исследования. М. : Чарли. 604 с. С. 265–327.

Костров, А. В., Моррис, Т. Б. (2019) Визуально-текстовая агиография в настенных листах современных старообрядцев часовенного согласия // Новые исследования Тувы. № 1. С. 95–107. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.7>

Ламажаа, Ч. К. (2018) Национальный характер тувинцев. М. ; СПб. : Нестор-История. 240 с.

Липинская, В. А., Леонтьева Г. А. (2012) Действующий травник с лечебником: Памятник старообрядческой письменности и народной культуры сибиряков. М. : Ин-т этнологии и антропологии РАН. 315 с.

Людуп, Т. В. (2019) Деятельность научных экспедиций в Туве во второй половине XIX — начале XXI вв.: автореферат дисс. ... к. ист. н. Кызыл. 21 с.

Никитина, С. Е. (2017) «Свое — чужое» в языке и культуре русских конфессиональных групп // Вопросы психолингвистики. № 3 (33). С. 76–91.

Обновленский, А. П. (1993) Кормчая книга // Христианство: Энциклопедический словарь : в 3-х тт. М. : Большая Российская энциклопедия. Т. 1. 863 с. С. 828.

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.

Покровский, Н. Н. (2003) Из истории первых новосибирских археографических экспедиций // Книга и литература в культурном контексте: сборник научных статей / сост. и отв. ред.: Е. И. Дергачева-Скоп, В. Н. Алексеев. Новосибирск : РИО ГПНТБ СО РАН. 667 с. С. 15–22.

Покровский, Н. Н., Зольникова, Н. Д. (2016) «Чюдесные события» третьего тома Патерика // Урало-сибирский патерик: тексты и комментарии : в 3-х т. / отв. ред. Н. Н. Покровский. М. : Издательский Дом ЯСК. Кн. 2 (Т. 3). 295 с. С. 213–269.

Пригарин, А. А., Стороженко, А. А., Татаринцева, М. П. (2020) Актуальное конфессиональное письмо: между историографией и биографией (предварительные замечания к рукописи «Заповедная вера. Книга жития и страданий сымских старообрядцев») // Новые исследования Тувы. № 4. С. 180–200. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2020.4.13>

Рыговский, Д. С. (2019) Енисейские и шорские староверы: сложная структура «простого» сообщества // Новые исследования Тувы. № 1. С. 60–74. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.5>

Селищев, А. М. (1920) Забайкальские старообрядцы: Семейские. Иркутск : Гос. Иркутский ун-т. 81 с.

Соловьев, Н. Ф. (1993) Знаменный распев // Христианство: Энциклопедический словарь : в 2-х т. М. : Большая Российская энциклопедия. Т. 1. 863 с. С. 561.

Стахеева, Н. Н. (1998) Старообрядчество в Восточной Сибири в XVII — начале XX вв. : автореф. дисс. ... к. ист. н. Иркутск. 30 с.

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



Стороженко, А. А. (2019) Старообрядческие монастыри «енисейского меридиана» в XX веке: истоки, традиции и современное состояние // Новые исследования Тувы. № 1. С. 4–15. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.1>

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

Татаринцева, М. П. (2019) Фольклор старообрядцев таежных деревень верховья Енисея в репертуаре детского ансамбля «Октай» // Новые исследования Тувы. № 1. С. 108–120. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.8>

Татаринцева, М. П., Моллеров, Н. М. (2016) Русские в Туве (конец XIX — первая половина XX в.): История. Этнография. Культура. Новосибирск : Наука. 296 с.

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

Урало-сибирский патерик: тексты и комментарии (2014–2016) : в 3-х т. / отв. ред. Н. Н. Покровский. М. : Языки славянской культуры ; Издательский Дом ЯСК. Кн. 1 (Т. 1–2). 462 с. Кн. 2 (Т. 3) 296 с.

Этнография старообрядцев Тувы (2014) [Электронный диск] : комплексная библиографическая и полнотекстовая база данных / сост. Н. Х. Наныкпан и др. Кызыл : Министерство культуры Республики Тыва, ГБУ «Национальная библиотека им. А. С. Пушкина Республики Тыва». 1 электрон. опт. диск (CD-ROM); 12 см.

Дата поступления: 28.05.2021 г.

REFERENCES

Bakhtina, O. N. (1999) *Staroobriadcheskaia literatura i traditsii khristianskogo ponimaniia slova [Old Believer literature and traditions of the Christian understanding of the word]*. Tomsk, Tomsk University Publishing House. 261 p. (In Russ.).

Buraeva, S. V. (2018) Staroobriadcheskaia knizhnaia traditsiia Eniseia: vozmozhnosti i problemy komparativnogo analiza [The old believers' book tradition of the Yenisei: the challenges and opportunities of comparative analysis]. *Vestnik Vostochno-Sibirskogo gosudarstvennogo instituta kul'tury*, no. 4 (8), pp. 29–38. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.31443/2541-8874-2018-4-8-29-38>

Bykova, E. V. and Prigarin, A. A. (2019) Mir vizual'nykh obrazov staroobriadtsev Tuvy: ot ikony i lubochnoi kartinki do fotografii [The world of visual images of the Tuva Old Believers: from icons and popular prints to photos]. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 75–94. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.6>

Danilko, E. S. (2019) «Smert' blizhe rubashki»: pokhoronnaia obriadnost' staroobriadtsev-chasovennykh [«Death is closer than a shirt»: Funeral ceremonialism of Chasovennye (“Chapel-going”) Old Believers]. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 44–59. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.4>

Dergacheva-Skop, E. I., Alekseev, V. N. (2003) Arkheograficheskie issledovaniia Sibiri vtoroi poloviny 60 — nachala 70-kh godov i formirovanie kollekttsii rukopisnykh i staropechatnykh knig [Archeographic studies of Siberia in the second half of the 1960s and early 1970s and building a collection of handwritten and old-printed books]. In: *Kniga i literatura v kul'turnom kontekste [Book and literature in a cultural context]: a collection of articles / comp. and ed. by E. I. Dergacheva-Skop and V. N. Alekseev*. Novosibirsk, RIO GPNTB SO RAN. 667 p. Pp. 23–36.

Dnevnik arkheograficheskoi gruppy N. N. Pokrovskogo 1967 g. [The 1967 field journal of Diary of N. N. Pokrovsky's archeographic group] (2016). In: *Uralo-Sibirskii Paterik: teksty i kommentarii [The Ural-Siberian Patericon: texts and commentary]* (2014) : in 3 vols. / ed. by N. N. Pokrovsky. Moscow, Iazyki slavianskoi kul'tury. Book 2 (Vol. 3). 295 p. Pp. 153–193, 210–212.

Dutchak, E. E. (2019) Sibirskie staroobriadcheskie skity i ikh pastva na rubezhe 1920–1930-kh gg. [Siberian Old Believer Sketes and their parishioners between the 1920s and 1930s]. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 29–43. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.3>

Dukhovnaia literatura staroverov Vostoka Rossii XVIII–XX vv. [Spiritual literature of the Old Believers of the East of Russia of the 18th – 19th centuries] (1999) / ed. by N. N. Pokrovsky Novosibirsk, Sibirskii khronograf. 799 p.

Zhuravel', O. D. (2012) *Literaturnoe tvorchestvo staroobriadtsev XVIII — nachala XXI v.: temy, problemy, poetika [Literary work of the Old Believers from the 18th to the beginning of the 21st century: themes, problems, poetics]*. Novosibirsk, Izdatel'stvo SO RAN. 442 p.

Zol'nikova, N. D. (2016) Dnevnik tuvinskoi arkheograficheskoi gruppy 1967 g. kak istochnik po istorii staroveriia [1967 field journal of the Tuva archeographic group as a source on the history of the Old Belief]. In: *Uralo-Sibirskii paterik: teksty i kommentarii [The Ural-Siberian Patericon: texts and commentary]* (2014) : in 3 vols. / ed. by N. N. Pokrovskii. Moscow, Iazyki slavianskoi kul'tury. Book 2 (Vol. 3). 295 p. Pp. 270–277.

Ivanova, N. V. (2014) Leksicheskie reprezentatsii oppozitsii «svoi — chuzhoi» v dukhovnykh staroobriadcheskikh stikhakh [Lexical representations of the “friend — foe” binary opposition in spiritual verses by Old Believers]. *Nauchnyi dialog*, no. 12 (36): Philology, pp. 24–36.

Kostomarov, N. I. (1994) Istoriia raskola u raskol'nikov [The history of the schism among the schismatics]. In: Kostomarov N. I. *Raskol. Istoricheskie monografii i issledovaniia [Schism. Historical monographs and research]*. Moscow, Charli. 604 p. Pp. 265–327.



Kostrov, A. V. and Morris, T. B. (2019) Vizual'no-tekstovaiia agiografiia v nastennykh listakh sovremennykh staroobriadtsev chasovennogo soglasiiia [Visuality and Textuality in Hagiographic Posters of Old Believers of the Chasovennye ("chapel-going") Denomination]. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 95–107. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.7>

Lamazhaa, Ch. K. (2018) *Natsional'nyi kharakter tuvintsev [National character of Tuvans]*. Moscow, St. Petersburg, Nestor-Istoriia. 240 p. (In Russ.)

Lipinskaia, V. A. and Leont'eva G. A. (2012) *Deistvuiushchii travnik s lechebnikom: Pamiatnik staroobriadcheskoi pis'mennosti i narodnoi kul'tury sibiriaikov [A herbalist with a book of cures: A monument of Old Believer writing and folk culture of the Siberians]*. Moscow, In-t etnologii i antropologii RAN. 315 p. (In Russ.).

Liundup, T. V. (2019) *Deiatel'nost' nauchnykh ekspeditsii v Tuve vo vtoroi polovine XIX — nachale XXI vv. [The work of research expeditions to Tuva from the second half of the 19th to early 21st centuries]*: Abstract of Diss. ... Candidate of History. Kyzyl. 21 p. (In Russ.).

Nikitina, S. E. (2017) «Svoe — chuzhoe» v iazyke i kul'ture russkikh konfessional'nykh grupp [The dichotomy of "Own" v. "alien" in the language and culture of Russian confessional groups]. *Voprosy psikhologingvistiki*, no. 3 (33), pp. 76–91.

Obnovlenskii, A. P. (1993) Kormchaia kniga [The Rudder]. In: *Khristianstvo: Entsiklopedicheskii slovar' [Christianity: An encyclopedic dictionary]*: in 3 books. Moscow, Bol'shaia Rossiiskaia entsiklopediia. Vol. 1. 863 p. P. 828. (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 [Old Believers of the Chasovennoye accord in the East of Russia in the 18th – 20th centuries: Problems of creativity and public consciousness]*. Moscow, Pamiatniki istoricheskoi mysli. 471 p. (In Russ.).

Pokrovskii, N. N. (2003) Iz istorii pervykh novosibirskikh arheograficheskikh ekspeditsii [From the history of the first Novosibirsk archeographic expeditions]. In: *Kniga i literatura v kul'turnom kontekste [Book and literature in a cultural context]*: a collection of research articles / comp. and ed. by E. I. Dergacheva-Skop and V. N. Alekseev. Novosibirsk, RIO GPNTB SO RAN. 667 p. Pp. 15–22. (In Russ.).

Pokrovskii, N. N. and Zol'nikova, N. D. (2016) «Chiudesnye sobytiia» tret'ego toma Paterika ["Wonderful events" of the third volume of Patericon]. In: *Uralo-Sibirskii paterik: teksty i kommentarii [The Ural-Siberian Patericon: texts and commentary]* (2014) : in 3 vols. / ed. by N. N. Pokrovskii. Moscow, Iazyki slavianskoi kul'tury. Book 2 (Vol. 3). 295 p. Pp. 213–269. (In Russ.).

Prigarin, A. A., Storozhenko, A. A. and Tatarintseva, M. P. (2020) Aktual'noe konfessional'noe pis'mo: mezhdue istoriografiei i biografiei (predvaritel'nye zamechaniia k rukopisi «Zapovednaia vera. Kniga zhitia i stradaniia symskikh staroobriadtsev»)[Contemporary confessional writing between historiography and biography: Preliminary notes on the manuscript "Sacred faith. The book of life and sufferings of the Old Believers of Sym"]. *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 180–200. (In Russ.). DOI: www.doi.org/10.25178/nit.2020.4.13

Rygovskii, D. S. (2019) Eniseiskie i shorskie starovery: slozhnaia struktura «prostogo» soobshchestva [Old Believers of the Yenisei and Shoriya: a complex structure of a "simple" society]. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 60–74. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.5>

Selishchev, A. M. (1920) *Zabaikal'skie staroobriadtsy: Semeiskie [Trans-Baikal Old Believers: the Semeyskye]*. Irkutsk, Gos. Irkutskii un-t. 81 p. (In Russ.).

Solov'ev, N. F. (1993) Znamennyi raspev [Znamenny chant]. In: *Khristianstvo: Entsiklopedicheskii slovar' [Christianity: An encyclopedic dictionary]*: in 3 books. Moscow, Bol'shaia Rossiiskaia entsiklopediia. Vol. 1. 863 p. P. 561. (In Russ.).

Stakheeva, N. N. (1998) *Staroobriadchestvo v Vostochnoi Sibiri v XVII — nachale XX vv. [Old Believers in Eastern Siberia in the 17th — early 20th centuries]*: Abstract of Diss. ... Candidate of History. Irkutsk. 30 p. (In Russ.).

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

Storozhenko, A. A. (2019) Staroobriadcheskie monastyri «eniseiskogo meridiana» v XX veke: istoki, traditsii i sovremennoe sostoianie [Old Belief monasteries of the «Yenisei meridian» in the 20th century: origins, traditions and current state]. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 4–15. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.1>

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. (2019) Fol'klor staroobriadtsev taezhnykh dereven' verkhov'ia Eniseia v repertuare detskogo ansambliia «Oktai» [The folklore of the Old Believers from the taiga villages of the Upper Yenisei in the repertoire of children's ensemble Oktai]. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 108–120. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.8>

Tatarintseva, M. P. and Mollerov, N. M. (2016) *Russkie v Tuve (konets XIX — pervaiia polovina XX v.) [Russians in Tuva in late 19th and the first half of 20th centuries]*. Novosibirsk, Nauka. 295 p. (In Russ.).



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

Uralo-Sibirskii paterik: teksty i kommentarii [*The Ural-Siberian Patericon: texts and commentary*] (2014) : in 3 vols. / ed. by N. N. Pokrovskii. Moscow, Iazyki slavianskoi kul'tury. Book 2 (Vol. 3). 296 p. (In Russ.).

Etnografiia starobriadtsev Tuvy [*Ethnography of the Old Believers of Tuva*] (2014) : a comprehensive bibliographic and full-text database / comp. by N. H. Nanykpan et al. Kyzyl, Ministry of Culture of the Republic of Tyva, GBU "Pushkin National Library of the Republic of Tuva". CD-ROM; 12 cm.

Submission date: 28.05.2021.

Глокализация в старообрядческой среде: модели и субъекты современной модернизации традиционалистских общностей Тувы и Буджака

Александр А. Пригарин

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



На основе оригинального полевого материала (этнографического и археографического), собранного автором в среде старообрядцев Тувы (Россия) и Буджака (Украина), рассматриваются вопросы включенности/исключенности традиционалистических сообществ в глобализационные процессы. Данная компаративная перспектива позволяет выделить общие и специфические характеристики восприятия модернизации в самобытных вариантах мировоззрения. Конфессиональные и территориальные особенности групп липован и часовенных демонстрируются в контексте стремительно развивающихся вызовов «внешнего мира», а также творческого осмысления его практик.

Подобный анализ позволяет сместить акценты с механического потребления мировых стандартов на их воссоздание и конструирование: с «импорта смыслов» к «адаптации идей». Показательной в этом плане оказывается христианская эсхатология, которая становится ментальной матрицей актуальной глокализации.

Ключевые слова: Тува; старообрядчество; часовенное согласие; липоване; Буджак; глокализация; модернизация; традиционализм



Для цитирования:

Пригарин А. А. Глокализация в старообрядческой среде: модели и субъекты современной модернизации традиционалистских общностей Тувы и Буджака // Новые исследования Тувы. 2021, № 3. С. 210-231. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.16>

Пригарин Александр Анатольевич — доктор исторических наук, профессор кафедры археологии и этнологии Украины Одесского национального университета им. И. И. Мечникова. Адрес: 65020, Украина, г. Одесса, ул. Мечникова, 72, кв. 28. Тел.: +380505691067. Эл. адрес: prigarin.alexand@gmail.com

PRIGARIN Aleksandr Anatolievich, Doctor of History, Professor, Department of Archaeology and Ethnology of Ukraine, I. I. Mechnikov Odessa National University. Postal address: Apt. 28, 72 Mechnikov St., 65020 Odessa, Republic of Ukraine. Tel.: +380505691067. Email: prigarin.alexand@gmail.com **ORCID ID: 0000-0002-6684-309X**



Glocalization among Old Believers: models and subjects in contemporary modernization of traditionalist communities in Tuva and Budjak

Aleksandr A. Prigarin

I. I. Mechnikov Odessa National University, Ukraine

Making use of original archaeological and ethnographic field material collected by the author among the Old Believers of Tuva and Budjak, the article deals with the issues of inclusion/exclusion of traditionalist communities to/from the processes of globalization. This comparative perspective allows us to focus on the general and particular aspects of how communities with specific worldviews see modernization. Confessional and territorial characteristics of such groups as the Lipovans and Chasovennye are frequently presented in the context of advancing challenges of the “outer world”, and come as a creative response to this world’s practices.

This mode of analysis will help accentuate how global standards are reimagined and constructed rather than simply mentally consumed, from “importing notions” to “adapting ideas”. In this sense, Christian eschatology is crucially important as it turns into the mental matrix of current glocalization.

Keywords: Tuva; Old Belief; Chasovennoe accord; Lipovans; Budjak; glocalization; modernization; traditionalism



For citation:

Prigarin A. A. Glocalizatsiia v staroobriadcheskoi srede: modeli i sub»ekty sovremennoi modernizatsii traditsionalistskikh obshchnostei Tuvy i Budzhaka [Glocalization among Old Believers: models and subjects in contemporary modernization of traditionalist communities in Tuva and Budjak]. *New Research of Tuva*, 2021, no. 3, pp. 210-231. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.16>

Введение

Исследование представляет собой компаративные эссе об актуальных изменениях культурно-бытовых практик в среде староверов двух периферийных ареалов проживания — Тувы (Россия) и Буджака (Украина). Эти две территориальные группы предоставляют множество возможностей для изучения различных процессов. В данном случае обратимся к «ускользающей современности», которая представляет собой совокупность моделей жизнедеятельности, успешно консервирующих своеобразное мировоззрение и, вместе с тем, эффективно трансформирующих внешний быт жителей поселков.

Теоретической основой сравнения выступила концепция «глокализации», которая объясняет явления и процессы с позиций синхронного импорта общих стандартов путем их конвергентного освоения и формирования во всевозможных локальных средах. Согласно ей, общность быта не просто механически переносится из центров глобализации, а активно создается из местных ресурсов. С целью продемонстрировать ее продуктивность рассмотрим сюжеты акторов и моделей подобной модернизации, с упором на материальный и социальный быт.

Важными свойствами среды, несмотря на географическую удаленность условно на 6 тысяч километров, являются:

— традиционалистические варианты духовной культуры и соответствующие повседневные практики, которые ориентируются на древлеправославные образцы;



— создание и функционирование конфессиональных сетевых сообществ задолго до всеобщей «сетевой революции»;

— наличие внутренней полифонии как важной составляющей быта, что делает этноконфессиональные группы актуальными и восприимчивыми к современному «постмодерну».

Эмпирической основой выступают полевые экспедиционные наблюдения, сделанные автором практически синхронно в Туве и Буджаке. Метод включенного наблюдения позволил фиксировать и характеризовать традиции в перманентной динамике. Экспедиционный материал собирался в течение последних десяти лет, в основных анклавах старообрядцев Придунавья и Тувы. Методической основой были: включенное наблюдение, глубинные, тематические и экспертные интервью (Spradley, 1979, 1980), биографический метод (с применением нарративного анализа) (Астафьева и др., 2001; Биографический метод ..., 1994; Denzin, 1989 и др.). Экспедиционные исследования вполне вписываются в классические принципы построения полевой работы этнологии/антропологии (Генчев, 1989; Громов, 1966; Полевая кухня ..., 2004; Russell, 1995; Chiseri-Strater, Stone, 1997; Handbook of Methods ..., 2000; Корczyńska-Jaworska, 1971; Hammersley, Atkinson, 2000).

Постановка проблемы. Объект и предмет внимания

Исследователи социальных и культурных изменений современных постсоветских обществ больше внимания уделяли проблемам национализма, этнической мобилизации и структурализации. На этом фоне в тень уходят процессы включения в общемировые тенденции и процессы глобализации. В сегодняшней отечественной историографии данную тему следует признать аматорско-импортной. Все интеллектуальные силы брошены на анализ и пропаганду специфичности, исключительности как в историко-культурном измерении, так и в актуальной практике. Академические круги предпочитают транслировать стереотипность общественного мнения о неприятии староверами всяческих форм модернизации и унификации разных комплексов культурно-бытовых традиций.

Исходя из этого опыта, а также мысли социолога Р. Робертсона о локально-предметной форме проявлений глобализации как «глокализации»¹, нам представляется продуктивным рассмотреть уровни сосуществования традиционного и современного в двух регионах компактного проживания старообрядцев — липован Бессарабии или Буджака (Украина) и часовенных Тувы (Российская Федерация). Соотношение общих и своеобразных черт составляет основу современной бытовой практики и может выступать предметом специального исследования. Вряд ли эффективным оказывается внимание к микросоциумам с позиций только «импорта» внешнего общества потребления. В рамках такого подхода глобализация осознается исключительно как результат уничтожения «традиционных местных этнических начал и культурных архетипов» (Бондаренко, 2005: 27). На наш взгляд, современную эпоху постмодерна следует признать диалектичной — не только некие «общечеловеческие ценности» привносятся в локальную общность, но и создаются или присваиваются непосредственно в ней. Местные рынки, безусловно, зависят от транснациональных, но и сами могут выступать активными субъектами этого рынка. Равно вряд ли стоит понимать как стандартизованную модель восприятия одного и того же элемента в различных этнокультурных средах². Их путь к достижениям других также является путем «изобретения» и «освоения», который может быть даже сложнее и противоречивее, чем собственно открытие и производство.

Таким образом, исследовательский вопрос можно сформулировать в следующей редакции: насколько само общество оказывается способным, подготовленным к восприятию инноваций и каким образом последние входят в органичную структуру культуры? Подобный аспект снимает с нас ответственность от аксиологических вздыханий романтиков о «добрых старых временах». Он позволяет обратиться к сюжетам реального проникновения глобальных явлений в конкретные среды. Подчеркнем, что сама среда не может играть роль пассивного потребителя, как бы ни хотелось этого любому из условных центров. В рамках историко-антропологического изучения вышеназванных общностей основные задачи находились в «прошлом»: выявление архетипов и артефактов, свидетельствующих

¹ Слово впервые было использовано Акиито Мориата, руководителем корпорации «Sony», для успешности стратегии японского бизнеса — перенесения на местный уровень глобальных целей и перспектив. В терминологическое поле гуманитаристики его ввели Р. Рудометтоф и Р. Робертсон (подр. см.: Верменич, 2003: 15–17).

² Такое понимание вписывается в контекст современных парадигм историописаний, см.: Верменич, 2006.



об устойчивости традиционалистического мировоззрения. В процессе этих полевых исследований пресловутая современность навязчиво «стучалась» в нашу «инструментальную оптику». Попробуем обобщить эти маргинальные наблюдения и представить две территориальные версии глокализации.

Нюансы регионов

Буджак (юго-западные районы Одесской области, степное Дунай-Днестровское междуречье) — особый историко-этнографический регион Южной Украины. Это название (от тюркского «угол») применяется к этим территориям с XVI столетия, когда здесь проживали скотоводы-ногайцы. Их объединение — Буджацкие Ногаи, Белгородская орда — входили в состав Силистринского эялята Османской империи. В городах Измаил, Килия, Татарбунары, Аккерман проживали турки, армяне, греки и прочие.

С середины XVIII в. в Буджак начинают проникать представители многих народов — украинцы, русские, молдавчане, болгары, гагаузы, греки, немцы, евреи, цыгане и т. п. В особенности этот процесс усиливается после присоединения Бессарабии к Российской империи (1812 г.), а также принудительного выселения ногайцев (1807 г.). Заинтересованное в заселении и хозяйственном освоении буджацкой степи правительство создало льготные условия для поселения и развития «задунайских» (болгары, гагаузы, греки, албанцы) и «немецких» колонистов (кроме немцев — швейцарцы, поляки). Определенная либеральность политики была также характерна и относительно государственных крестьян (украинцы, русские, молдавчане). Выразительную группу составляли казацкие слои населения (Усть-Дунайское Буджацкое (1807) и Дунайское (Новороссийское) (1828–1868) казацкие войска).

После поражения в «Крымской» войне (1853–1856), придунайская часть отошла в состав Дунайских княжеств вассалов Османской империи. Тогда часть из жителей Буджака переселилась в Приазовье. С 1878 по 1918 гг. эти территории вновь объединились в составе Бессарабской губернии России. На протяжении 1918–1940 гг., а также 1941–1944 гг. эти районы входили в состав Румынии. В 1945–1957 гг. на украинской части Буджака была создана Измаильская область УССР, которая после реформы вошла в состав Одесской.

По данным переписи 2001 г. всего в Буджаке проживало 623 662 лица или 25% всего населения Одесской области¹. Из них 40,4% (или 251 778 человек) признали себя украинцами, 20,2% (125 988 чел.) — русскими, 20,7% (129 023 чел.) — болгарами, 12,3% (78 888 чел.) — молдаванами и 3,9% (24 888 чел.) — гагаузами. Кроме того, здесь проживают в небольшом количестве албанцы, цыгане, греки, евреи, немцы и прочие.

Таким образом, регион характеризуется историческими и этнокультурными особенностями: относительно позднее освоение, поликультурность, социально-экономическая модернность и т. д. Важным в контексте рассматриваемой темы является то, что регион представляется традиционным практически до середины XX века. Условно раннее включение региона в капиталистические отношения сочетается со спецификой модернизации в румынское и советское время. Эти трансформации в социально-экономической и материально-технических сферах жизнедеятельности практически не затронули «традиционность» частных практик жителей. Сформировалась уникальная сегментированность или «пакетность» повседневности, которая предоставляет широкие возможности для наблюдений над современными процессами глобализации.

На расстоянии 6 тысяч километров на восток от Буджака располагается другой предел староверия — район верхнего течения Малого Енисея или «Верховье» в российской Республике Тыва (до 1921 г. Урянхайский край). Этот ареал расселения староверов относительно молодой, здесь они появились с середины XIX в. и первые старообрядческие заимки зафиксированы только в 1860-е годы (Стороженко, 2019а: 10). Уникальный геополитический статус Урянхайского края, к началу XX столетия продолжавшего находиться в составе Цинской империи Китая, в 1914 г. получившего протекторат Российской империи, а в 1921 г. ставший Тувинской Народной Республикой, определялся во многом внешними факторами. Все эти стремительные социально-политические трансформации происходили на фоне интенсивного хозяйственного освоения региона русским населением, формированием оседлой поселенческой структуры, активного межкультурного взаимодействия. В результате в первые десятилетия XX столетия в Центральной Азии сложился фронтальный поликонфессиональный регион.

¹ Подсчитано по: Численность и состав населения Одесской области по итогам Всеукраинской переписи населения 2001 года [Электронный ресурс] // Всеукраїнська перепись населення 2001 р. URL: <http://2001.ukrcensus.gov.ua/rus/results/general/nationality/odesa/> (дата обращения: 10.05.2021).



Постепенное увеличение численности русских, как православных, так и староверов, молокан, баптистов, наблюдавшееся до начала XX века, в первой четверти столетия кратно увеличилось — с 4 тысяч до 25 тысяч. При этом доля последователей старой веры долго сохранялась примерно на уровне одной трети от общего количества русских (Стороженко, 2019b: 168; Стороженко, Татаринцева, 2019: 89). Общее количество русскоязычного населения увеличилось с 4385 душ обоего пола в 1913 г. до 11958 душ обоего пола в 1919 г., т. е. увеличение произошло в 2,73 раза (Стороженко, 2018: 47). Изначально староверы расселились почти по всей территории Тувы, предпочитая земли, не занятые тувинцами и стремясь образовывать монопоселения, «подальше от оживленных дорог, православных священников и государственных структур» (Стороженко, Татаринцева, 2019: 88). С середины XX века, когда в 1944 г. ТНР вошла в состав СССР, староверы начали сосредотачиваться в локальной зоне — верховье Малого Енисея (территория Каа-Хемского кожууна Тувы) (Стороженко, 2019a), по образному выражению М. П. Татаринцевой — месту притяжения, где предпочитали селиться последователи часовенного согласия и до начала XXI в. были их духовные центры — скиты (Татаринцева, 2018: 179).

Таким образом, эти два ярких и самобытных историко-этнографических региона Евразии ограничивают «Великую степь». Наблюдается некоторая схожесть в историческом развитии, несмотря на значительную дистанцию (в рамках наших задач подчеркнем относительно поздние модернизации, совпавшие с советизацией регионов со второй половины 1940-х гг.). При этом наблюдается экологическая специфика: если тувинское «Верховье» представляет собой практически исток Енисея с труднопроходимой тайгой, то Буджак — устье Дуная, находящееся в степи. Староверы в обоих случаях выбирали труднодоступные места для расселения, избегая прямых контактов с внешней средой. Как общность исторических судеб, так и специфика расселения представляют широкие эвристические возможности во время компаративного анализа.

Нюансы групп

В числе прочих этнокультурных групп Буджака и Тувы выделяются самобытностью русские старообрядцы: «липоване» (Prygarin, 2004; Пригарин, 2004; Смилянская, Денисов, 2007) или «часовенные» (Покровский, Зольникова, 2002; Татаринцева, 2006), соответственно.

Феномен старообрядческой культуры в общеславянском контексте не сводится к простому многообразию историко-этнографических и этноконфессиональных вариантов русскости, но и определяется самобытными типами мировоззрения и их воплощением в оригинальные формы практики, которые сохранили в современности немало архаических черт. Благодаря этому старообрядческая среда сохраняла выразительные комплексы, которые за ее пределами уже давно стали редчайшими анахронизмами (крюковое пение, византийские каноны иконописи, старопечатные книги и рукописные традиции и т. п.). «Особую важность... имеет необходимость и умение члена старообрядческой общины, — подметила И. В. Поздеева, — жить сразу в двух эпохах, владеть двумя «культурными кодами»: древней духовной и современной материальной жизни» (Поздеева, 2006: 263).

В контексте такого понимания обе общности могут быть охарактеризованы как субэтнические варианты русскости в инокультурном окружении. Среди выразительных их свойств стоит выделить: трансграничность (расположение на пограничье и ориентированность на международные масштабы жизнедеятельности); этноконфессиональность (группа возникает и функционирует в результате одновременного действия этнических и религиозных факторов); замкнутость и традиционализм (сознательная мировоззренческая ориентация на сакрализацию «старого», «традиционного»); субэтничность (наличие всех признаков такого рода групп, включая уникальную структуру идентичности); диаспорность (параллельное осознание своей принадлежности к разным политическим пространствам с сохранением романтической связи с исторической родиной). Специфичность групп может быть описана в категориях последовательной сохранности: липоване в силу относительно ранней включенности в модернизацию оказываются более размытой общностью, а вот часовенные — в своей сознательной практике, избегая влияния внешней среды, наоборот, группа с четкими границами, ориентированная на мобильность как модель «спасения».

Обе группы достаточно многочисленны, насчитывая более 100 тысяч человек, они достаточно широко расселены по миру. Кроме исторического ареала липован в Украине, Молдове, Румынии и Болгарии, их дочерние «диаспоры» расположены в Российской Федерации, Италии, США и т. д. Часовенных Тувы следует признать лишь одним из очагов проживания, наряду со всей Сибирью, Уралом, Китаем, Южной и Северной Америкой.



Вплоть до настоящего времени внутригрупповая интеграция обусловлена синхронным действием этнокультурных и конфессиональных факторов. Осознание себя частью русского народа, невзирая на почти трехсотлетний период собственной истории, сочетается с ревнивым сохранением своего старообрядчества. Находясь в иноэтнической среде, культуры и липован, и часовенных испытали значительное воздействие опыта своих соседей, сохранив ядро своей этничности. В ряде случаев наблюдается взаимодополняемость и взаимозаменяемость этнических и конфессиональных стереотипов и символов. Например, «церковная» одежда представляет собой нечто иное, чем традиционный костюм. Внутригрупповой билингвизм (старославянский язык как ритуальный и русский диалектный как бытовой) сочетается с внешней диглоссией — активное общение с соседями на их языках.

Такая «многоликость» сочетается с устойчивостью духовного стержня на групповом и индивидуальном уровне. Специфика современного этапа несколько дублирует предыдущий опыт — очередное испытание. Но если раньше модели вступали в механическое противоречие — выжить означало не принять окружающий мир, нередко репрессивно преследовавший людей старой веры, то теперь — этот мир оказался включенным в старообрядческую среду.

«Для большинства верующих неизбежно увеличение фрагментации, жизнь в нескольких реальностях с принципиально отличающимися правилами взаимоотношений, — пишет Д. Е. Расков о “постмодерне как оболочке” в старообрядческой среде. — Неизбежно соприкосновение и использование новейших технических изобретений и достижений современного информационного общества. К таким “новинам”, как картофель, табак, чай, электричество, телевизор теперь добавились компьютер, цифровой штрих-код на всей товарной продукции, кредитные карточки и многие другие вещи, которые требуют осмысления» (Расков, 2007: 56).

Сравнение групп показывает специфику: последовательное неприятие новшеств со стороны часовенных и, наоборот, активное использование инновационных технологий в среде липован (например, осуждение на соборе смартфонов у первых и пользование социальными сетями для религиозных нужд липованами Украины и Румынии).

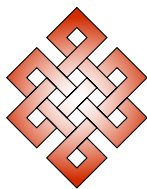
Оказывается, что традиционные структуры как никогда востребованы в обстоятельствах глобализации. Опыт групп убедительно свидетельствует о мистически-метафизическом ожидании Спасения духа и параллельной успешной активной практике адаптации и приспособления к миру внешнему. Этот вроде как логический парадокс убедительно раскрывается в отношении роли старообрядцев в экономическом и техническом прогрессе российского общества (Керов, 2016).

В силу этого современная практика староверческих групп предоставляет яркие и оригинальные эвристические возможности для наблюдений над современной глобализацией.

Методы и концептуальная проекция

Для обобщений и анализа удачной оказалась операционная схема «пакетности» — сосуществование различных укладов жизни и практических стратегий в эпоху глобализации. Удивительным образом наблюдения исследователей старообрядчества стали созвучны идеям П. Бергера (Бергер, 2004: 19). Для характеристики процессов глобализации, ученый использует термин «пакет / пакеты» (*package, packages*), который предлагает понимать как модели поведения и сознания людей, традиционно проявляющиеся в определенных сферах социальности. В условиях глобализации некоторые «пакеты» легко комбинируются между собой без остановки модернизации, другие же, напротив, вступают в противоречие и вызывают конфликт смыслов.

Подобное понимание параллельного сосуществования и одновременного со-действия «языков или кодов культуры» еще раньше сложилось в исследованиях ревнителев «древлего благочестия». Так, глубокие наблюдения Е. Е. Анастасовой о цикличности моделей (читай — пакетов) старообрядческой культуры: этноконфессиональная общность (детство и старость) — маргинальная общность (зрелость). Это важно для понимания механизмов воспроизводства социума, в основе которого находится религиозная традиция. Центральными акторами процесса являются когорты в процессе социализации и готовые к переходу в мир иной. Кроме этого, к конфессиональному центру относятся лица, избравшие праведную жизнь как стратегию — священство, монахи, чтецы, дяки и т. д. Остальные члены общины менее связаны с традицией и обеспечивают ее физическое и материальное выживание. Такая модель дает понимание и настоящего и прошлого группового опыта. Аналогично, синхронный анализ ритуальной чистоты и ее концептуализации в среде часовенных, позволил Д. С. Рыговскому выявить «пакетность» на уровне социальных структур и практик (Рыговский, 2018b).



Жесткость мировоззренческих границ-пакетов в отношении «двух дорог» жизненных стратегий продемонстрировали как бинарный код прочтения на визуальном материале Е. В. Быкова и А. В. Костров (Быкова, Костров, 2018ab).

Относительная общность жизнедеятельности и процессов позволяет моделировать материал в условных категориях «старообрядческих общин Буджака и Тувы», указывая, где это требуется специфику. Такая сознательная анонимность продиктована и этическими аспектами исследования — явления из экономических, социальных и религиозных сфер современной жизнедеятельности требуют от нас именно такого корректного подхода.

Традиция и инновация: восприятие нововведений и их знаковые свойства

Современный опыт переживания глобализации для старообрядцев вписывается в предыдущий контекст: в мистических концептах глобальность в виде «Конца Света» наступала неоднократно для мировоззрения староверов. Признаки глобальности воспринимаются и расцениваются в рамках устойчивой эсхатологической проекции.

Представления о конечности мира — важная составляющая христианского мировоззрения, во многом предопределившая пути развития старообрядчества. Мистическое ожидание Второго Пришествия в старообрядческой среде не являлось сугубо созерцательным процессом. Им было порождено отрицание социальной активности в сочетании с неприятием новшеств. Но им же и обусловлено было чувство мобилизации во имя противостояния Антихристу. «...Конец света нужно встречать созидая, — считали староверы XX века, — Господь должен заставить нас не в унынии, а в созидании» (Трушкова, 2002: 448). Такая трансформация определила своеобразие социальной практики, например, в вопросах формирования капитализма и роли в нем старообрядческой составляющей (Керов, 2016). Еще одним важным качеством эсхатологии является ценностный фильтр преобразования современных событий и выстраивания прошлого группы, как признаков приближения Страшного Суда.

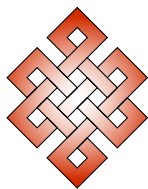
Напряженность и активность эсхатологических ожиданий наблюдаются в периоды рубежных дат (смена веков, тысячелетий — по светским или религиозным календарным системам), социальных потрясений (революций, войн), необычных природных явлений (засуха, неурожай, кометы, наводнение, затмение и т. д.). Иными словами «резкие исторические разломы воспринимаются как конец старого, привычного и начало нового, еще не известного мира» (Сморгунова, 1996: 22).

Несмотря на обилие в опыте липован такого рода событий, отношение к ним отличалось относительной сдержанностью. Ожидание Страшного Суда не породило сколько-нибудь самобытной стройной регионально-культурной концепции (по крайней мере, пока не выявлено)¹. В канун 2000 г. наши наблюдения показали, что мистический настрой старообрядческих общин вряд ли был выше, чем среди окружения. Идея рубежности времен скорее транслировалась СМИ, нежели породила внутренние рефлексии.

Приведем лишь один пример. В одном из старообрядческих хуторов дьяк Егор долго и охотно общался с нами на тему Апокалипсиса, но, указывая на его приближение, брал явные примеры из газет. Состоявшееся полное солнечное затмение должно было породить усиление религиозного предчувствия. Односельчане собрались в храме и устроили совместное моление. Практически сразу этот факт обрел полумифологическую форму среди соседних болгар, молдаван, украинцев — они рассказывали, что липоване все обнажились и ожидали затмение в воде, читая спасительные молитвы. В данном случае неизвестность ритуальной практики староверов породила суеверные домыслы.

По всем поселениям липован носителями таких эсхатологических настроений выступали начетчики или люди близкие к конфессиональному центру. Именно с их слов транслировались описания Последнего дня и его признаков (со ссылкой на книгу, в которой это все было написано). В этих меморатах обращает внимание, что атрибуты Второго Пришествия выходят на первый план, затмевая содержание Страшного Суда. Современная техническая модернизация жизни привела к

¹ Хотя именно в близкой к липованам группе днестровских староверов зафиксирован позднейший пример последовательных действий — десятки семей замуровали себя заживо, протестуя против переписи 1897 г., указывающей на приход антихриста (Печальный фанатизм среди раскола в виду переписи // Прибавления к Херсонскому епархиальным ведомостям. 1897, № 10. С. 290–291). Также стоит отметить, что в библиотеках старообрядцев региона немало выявлено книг и рукописей эсхатологического характера. Но абсолютное большинство из них — привозные, а не оригинальные.



ответной реакции — установленным фактом является семиотизации новшеств как признаков Конца Света — железные дороги, телефоны, переписи населения, паспорта и т. д. (Сморгунова, 1996: 22). В свое время — чай, табак, картофель и другие инновации (Романов, 1901).

Социальные перемены конца 1940–1950-х гг., а также урбанизация культуры в последующем, привела к вертикально-поколенной дифференциации. «Старики» продолжали жить по-старому, отказываясь от инноваций:

«Матушка моя сказала: “Вы как хотите, а мне оставьте кухню”. И электричество туда провести отказалась, и радио. Когда пришла Советская власть, а у меня матка уже была старенькая, то проводили радиопроводку. Я хотел провести, а матка сказала: “Если приведешь Чорта у хату, то я со двора уйду”. Радио считали от нечистого. Я считаю, што всё от Бога. А вот матка, наоборот. Потом, когда матка в кухне жила, я радио провел. Один раз службу из Ватикана передавали. Я матку позвал - она послушала и говорит: “О, сынок, там тоже Бог сидит”. И с тех пор стала иногда слушать. “Москва говорит, Аксинья, Москва”. “То не Москва говорит, то чорт говорит”»¹.

Или: «Фотографироваться батя не давался: “Чорту буду показывать своё лицо?!” Такой был религия»².

Отдельные новшества были приняты с особой «теологической» поправкой. Например, в Вилково лодки на моторах стали применять быстро. И здесь бытует бывальщина, что один дед говорил: «Плохо, когда черт на тебе ездит, а вот если ты — на нем, то это даже бравенько (хорошо. — А. П.)».

Как нам удалось зафиксировать, именно в поколении 1900–1910 г.р. бытовали эсхатологические поверья, которые затем активно транслировались в последующие когорты, однако уже с меньшей интенсивностью. Характерно также, что в каждом из сел называлось по памяти лишь два-три признака наступления времен Антихриста. Показателен набор этих признаков — он имел четкое локальное выражение. Так, в одном из сел устойчиво указывали, что «вино станет стоить дешевле вина» (примером такой ситуации приводили Кока-колу или аналогичные напитки); в другом — «женщины оденут мужскую одежду, перестанут мужчины от женщин отличаться»; в третьем — «всех пронумеруют» и т. д. «В Писании сказано: будут девицы — бесстыжие лица. И, правда — сейчас женщины как мужчины»³, — говорила нам одна из липованок.

Разрыв в советский период традиционных механизмов передачи религиозных знаний привел к выпадению из подобных эсхатологических настроений целого поколения. На момент наших исследований «распознавателями» знаков Антихриста стало «позднее советское» население. Это успешные люди, вполне включенные во всевозможные коммуникационные и социально-экономические связи к предпенсионному возрасту, «возродили» старую мировоззренческую парадигму. Остаточные детские знания в сочетании с новыми рефлексиями нередко порождают у них образы «глобальной катастрофы». Она достаточно синкретична и выделить в ней уровни старообрядческих и общечеловеческих представлений не представляется возможным (Анастасова, 2006). «Бесовские знаки» ими видятся и в Горбачеве⁴, и в самом переходе к новым государствам и режимам, и штрих-коде (EAN), и в росте преступности, и в проявлениях глобализации. Это не мешает им активно осваивать технологические новшества — мобильные телефоны, компьютерную технику, банковские карточки и т. д.

В одной из рукописей — варианте сочинения «О появлении зверя сатаны» К. К. Горбунова⁵ — все эти признаки глобализации рассматриваются как проявление воли Люцифера (Соболева, 1997: 118-130). Любопытно, что в одном из списков проводниками его воли определяются **«иллюминаты»** — со-

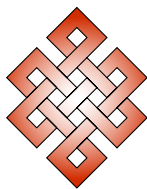
¹ Записано со слов Наумова Клим Зиноевича, 1924 г.р., русский, с. Мирное Килийского района Одесской области, Украина.

² Записано со слов Димитрова Ивана Семеновича, 1913, г.р., русский, с. Муравлевка, Измаильского района Одесской области, Украина.

³ Записано со слов Колесниковой Агриппины, 1927 г.р., русская, с. Старая Некрасовка Измаильского уезда Одесской области, Украина.

⁴ Удивительным образом сливаются образы негативного восприятия советской власти как воцарения Антихриста с ее концом. Ленин или Троцкий воспринимались как собственно Антихрист (см., например: Еп. Иннокентий (Усов) «Апокалипсические чудовища». Кишинев, 1935).

⁵ Один из наставников Часовенного согласия на Урале написал эту рукопись в 1980-х гг. С тех пор не раз его работа творчески переосмысленной фиксировалась в разных группах староверов (см., например: Соболева, 1997: 118-130). Нам доводилось с ней «встречаться» среди липован Румынии и Украины, а также в Черниговской области. Относительная популярность этого и похожих текстов устойчиво фиксируется среди староверов Енисея.



временные “блага”, к которому стремится все человечество иметь: машину, роскошный дом, квартиру, одежду модную, ковры и т. д.» (ПМА, 2008, с. Старая Некрасовка, Измаильский район Одесской области Украины; здесь и далее выделения мои. — А. П.). А как можно избежать этого? Защитным механизмом традиционного праведного пути являлись ранее — изоляция и миграции. Сегодня это уже не актуально:

«Вы сами — решение всех Ваших проблем... Если Вы проверите, кого выбираете и что Вы поддерживаете каждый день, весь мир будет для Вас выглядеть по-иному, а Иллюминаты не будут иметь над Вами никакой власти. Под словами Вами я понимаю всех жителей этой планеты» (там же: выделено в цитате нами. — А. П.).

Очевидна и актуализация современного рассказчика опыта. Конечно, сохраняется память о «железных конях / птицах», «паутине по всему миру» (этот образ среди поколения людей знакомых с компьютерами и Интернетом переживает реституцию) и другие широко известные образы (Быкова, Пригарин, 2019: 85), но они отходят на второй план и «припоминаются», не имея серьезной эмоциональной окраски.

Ретроспективность эсхатологического опыта демонстрируется еще одним моментом. Ухудшение социально-экономического положения и расшатывание моральных устоев в обществе привело к трагическим массовым кражам икон из домов и храмов. «Деды говорили, как будут Богов воровать, то времена настанут смутные», — расценивают современные реалии как сбывшиеся предсказания.

Среди часовенных Тувы эсхатологические настроения намного последовательны. В этой среде не прерывалась традиция восприятия всех вызовов внешней среды как угроз или признаков Конца Света. Если эти сюжеты среди липован можно выявить исключительно у представителей конфессионального центра, то в среде часовенных они присутствуют практически повсеместно. Цитированный выше К. Горбунов, как раз являлся одним из мыслителей уральской ветви часовенных. Кроме того, можно вспомнить такого автора как А. Г. Мурычев (Зольникова, 2018; Быкова, Пригарин, Стороженко, 2018), который посветил немало своих интеллектуальных усилий комментариям Апокалипсиса, составив даже специальную «периодическую таблицу» признаков пришествия Антихриста. Просто перечислим название большинства его сочинений: «Краткое выяснение о временах из апокалипсических знамений» (1963); «О временах» (1969–1970); «Толкование на Апокалипсис» (1970); «Пред атомные предвестия» (1984); «О конце света» (1994); «О начертании» (1990-е гг., до 1997 г.); «Периодическая таблица Апокалипсиса» (1999).

Для понимания группы важно не только наличие авторских текстов, сколько присутствие подобных идей в повседневных социальных и религиозных практиках. Д. С. Рыговский четко прослеживает связь между эсхатологическими настроениями «с вопросами соблюдения индивидуальной ритуальной чистоты. К последним, помимо известного разделения посуды для старообрядцев и мирских, относится отказ от пенсии и других выплат со стороны государства, а также от некоторых документов, вроде ИНН, СНИЛС и т. п. К этой же категории должны быть отнесены освящение продуктов и употребление крещенской (богоявленной) и спасовой воды (Рыговский, 2019а: 1). Перейдя на уровень «малой эсхатологии» часовенные последовательно отгораживают себя от «мира Антихриста» и «признаков его прихода».

Все эти глобальные признаки Конца Света и составляют суть старообрядческого восприятия современных процессов. Инновации стимулировали размышления и толкования, которые обращаются к уже имеющемуся в прошлом религиозному опыту. Сакральный переход совершило мировоззрение староверов — если изначально Апокалипсис осознавался как процесс глобальный, то теперь его значение перешло на индивидуальный уровень — от «Большой» к «Малой Эсхатологии». Воцарение Антихриста в мире вывело на передний план вопросы собственного спасения, очищение души личности и общины. Такие процессы крайне созвучны понятию «глокализации» — общая бесовская стихия приводит к локальным протестам и сопротивлению.

При всем подобном восприятии новшеств они активно используются в старообрядческих общинах. Этот некий парадокс можно раскрыть через классификацию моделей включенности сознательно изолированных религиозных сообществ. Согласно нашим наблюдениям, таких моделей современной трансформации может быть предложено несколько.



Общегрупповые практики (урбанизационный фон на селе)

Изменения внешнего быта и производства на современном этапе является результатом повышения комфортности и продуктивности. Вот почему старoverы оказываются втянутыми в общие процессы проникновения технических и материальных инноваций. Все они производятся «где-то» в центре и транслируются на сельскую периферию. Их применение расценивается как эффективное продолжение прошлых техник (см. вышеприведенный пример восприятия лодочных моторов в Вилково). При всей ритуальной нечистоте покупных вещей технологии проникают даже в мир часовенных. Так, например, снегоходы или автотранспортные средства имеются в семьях, которые строго придерживаются всех предписаний Соборов. Показателен пример школьных тетрадок, в которых вырезается или закрашивается штрих-код. Большинство старoverов воспринимает его как «знак Антихриста», «завиняя его». В большинстве тувинских общин не получили своего развития идеи А. Г. Мурычева, который полемизировал с баптистами относительно этого эсхатологического сюжета, считая это «мракобесием».

Существенным фактором актуальной модернизации выступил предыдущий «советский» опыт. Отказ и избегание товаров от «греховной власти», стимулировал импорт из Китая, с одной стороны, а, с другой — консервацию этнографического натурального хозяйства и уклада. Рефлексируя об этом, М. П. Татаринцева отмечает:

«Наставники запрещали использовать ту часть бытовой техники, которая могла разрушить идеологию старoverия, посеять сомнения в душах верующих, пошатнуть веру» (Татаринцева, Стороженко, 2015: 79);

«Строго придерживаясь дониконовских старинных церковных правил, обрядов, обычаев, старообрядцы связывали эту церковную обрядность с элементами традиционной русской бытовой культуры, и материальные формы культуры рассматривали уже как некую божественную сущность, часть старой веры, непремennую принадлежность старообрядчества» (там же: 72).

При этом инновационные комплексы не могли не входить в практики: орудия охоты, рыбной ловли, обработки земли, транспорт, электричество...

Таким парадоксальным образом начинается сочетание представлений о греховности техники с ее повсеместным использованием в старообрядческих поселениях. Такое положение дел оправдывается тем, что техника используется исключительно в трудовых целях, поскольку без нее невозможно жизнеобеспечение сообщества, особенно в таежных условиях. Г. А. Любимова отмечала эту тенденцию, ссылаясь на концепцию Валерия Керова о «благословенной вине», т. е. о существовавшем в старообрядчестве религиозно-этическом обосновании пользования техникой, если это было необходимо для развития хозяйства или предпринимательской деятельности; данное обстоятельство в значительной степени способствовало модернизации сельского хозяйства старoverов (Любимова, 2017: 126, 129). Так потребности жизнеобеспечения приводят к сдвигам в системе запретов старообрядцев, заставляя их переосмысливать собственные взгляды на область современной техники.

Полемизуя с подобной трактовкой, Д. С. Рыговский отмечает, что

«Вина, а точнее “завинение” различных предметов, существует как религиозная практика часовенных: любые потенциально опасные объекты, будь то банковские карты, товары со штрихкодами, документы (особенно электронные или содержащие биометрические данные) и многое другое требуется “завинять”, т. е. признавать, что их использование не полезно для души и раскаиваться в том, что приходится иметь с ними дело. При этом идеалом считается полный отказ от подобного рода вещей. Во-вторых, речь идет не только об устройствах, облегчающих домашний труд. Подобные отношения часовенные имеют, например, с мобильными телефонами. Как объяснить их распространение, если телефоны ассоциируются со сферой развлечения, а не собственно труда? В-третьих, необходимо отметить, что некоторые запреты в этой системе более актуализированы, чем другие. Об одних вещах говорят и волнуются постоянно, они обсуждаются и являются частью актуальной эсхатологии, в то время как другие запреты, даже если они были сформулированы и отражены в решениях соборов, не имеют подобной остроты и как будто забываются. Здесь уместно вспомнить о борьбе наставников часовенных с радио и рациями, которую они вели всю вторую половину XX в. и в самом начале XXI в. Poleмика против использования этих устройств угасает после того, как у часовенных появляется новая угроза — мобильный телефон. При этом радио и рации не исчезают из старообрядческого быта: к примеру, рации до сих остаются необходимым средством связи в таежных поселках. Однако никто уже не воспринимает их в эсхатологическом ключе. Иными словами, хозяйственная необходимость до конца не оправдывает применение техники, а взаимоотношения старообрядцев и технических устройств не описываются до конца в предложенных на данный момент терминах» (Рыговский, 2019с: 26).



Для липован, наоборот, практически во всех отраслях хозяйства (рыболовство, земледелие, торговля) проявляется инновационный потенциал. Нередко при этом именно внешность происхождения таких новшеств не требует специальных рефлексий.

Приведем несколько ярких примеров такого рода глобализационных моделей. Одно из поселений в силу торговой конъюнктуры включилось в выращивание раннего картофеля. Несмотря на дискуссии в других регионах старообрядцев о картофеле как «бесовском плоде», эта община достаточно быстро стала ведущим производителем этой культуры. Аналогично обстоит дело с выращиванием табака (!), который был и остается основой жизнедеятельности еще одного старообрядческого села. Предприниматели из старообрядческой среды придунайского городка еще в советское время стали пионерами изготовления и продажи капроновых чулок и колгот.

Явления этого порядка мы склонны расценивать как неизбежное проявление импорта городской культуры на традиционную среду. Благодаря этому создается перманентный «урбанизационный фон» — стремление в быту и в экономических стратегиях равняться на достижения цивилизации. При этом для старообрядцев эти инновации не должны вступать в видимое противоречие с традиционным. Яркое проявление этого — сохранение курных парных бань на дворе, несмотря на наличие ванн, душей и джакузи в самом доме. Обратный пример — многочисленные приходы проповедников всевозможных сект. В отличие от соседнего населения староверы не приняли этих агентов глобализации — ни в одном из поселений им не удалось обосноваться (исключение составляет лишь Мирное, где молитвенный дом евангелистов располагается на «хохляцкой» (никонианской) части села).

Иногда «город» или «цивилизация» сама настойчиво стучится в приоткрытые двери старообрядческих общин. Например, Вилково и Приморское становятся международными туристическими центрами, в т. ч. благодаря экзотичному быту и своеобразию жителей. Однако туристы, приносящие доход этим общинам сопоставимый с традиционным, требуют новых стандартов.

Агентурные связи

Кроме общих процессов урбанизации, нередко их точечное или капиллярное проникание. Явления проникания внешней среды в имманентные связи самой общины посредством фрагментарного воздействия предлагается определять как «агентурные связи».

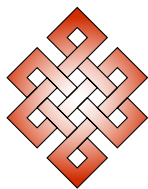
Будучи активными в хозяйственно-экономической жизни, липоване еще с XIX в. освоили «отходничество» на промыслы. Со временем география их заработков только расширилась. Среди таких традиционных занятий, которые оказались востребованы на современном этапе, являются: строительство (каменщики, плотники), извоз, мелочная торговля, земляные работы и т. д. Рыболовство частично трансформировалось в морское дело (достаточно велика доля моряков выходцев из исторических анклавов старообрядцев). По функции близко к этому находится и служба в армии.

Такой уклад жизни предполагал проживание во внешнем мире, активную деятельность в «иной» среде. Он сочетал как минимум два «кода» разновекторной направленности: для «своих» (внутренний) и «чужих» (внешний). Например, по обычаю мужчина не должен был брить бороду, что полностью было исключено на службе в армии.

В других случаях комбинирование жизненных пакетов происходит в более краткий период времени. Например, в течение суток — радиальная миграция в город на работу. Прихожанин преодолевает социокультурную дистанцию не только в территориальном измерении, но и испытывает перманентный «переход» — от «своего» мира во внешний и обратно.

Явный результат глобализации — виртуальное путешествие. Находясь в пределах своей профессионально-территориальной общины, старообрядец связывается посредством Интернета со множеством носителей «иных» мировоззрений и практик. Со-действие укладов и стандартов в этом случае менее очевидно, но ощутимо. Оно меньше касается бытовых атрибутов, а направлено на ментальные уровни. Масштабы такой агентурности подчеркиваются стремительным ростом количества и качества ВЭБ-ресурсов — от форумов до Life-Journals, от информационных сайтов до пользователей простых почтовых служб.

В меньше мере, эти «агентурные связи» проявляются среди часовенных Сибири. Хотя и они, будучи сознательными сторонниками отхода на промыслы в тайну, не сумели избежать сезонных экономических миграций. Целый ряд обстоятельств лишают традиционные промыслы (охоту и рыболовство, собирательство) товарности, а, следовательно — смысла. Вместо этих натуральных



стратегий жизни все чаще доводится староверам покидать пределы своих общин не в сторону тайги, а в городские центры или для строительства и торговли. Подобная «агентурность» и привнесение новых стандартов все больше ощущается в часовой среде.

Приведем один яркий пример. В одном из городов «енисейского меридиана» довелось общаться с таксистом, который признался, что «кержак» по происхождению. Одновременно он гордился и своей принадлежностью, и своей включенностью в этот эффективный образ жизни. Оказалось, что он стремится регулярно посещать свою родную общину, поддерживать родственные и конфессиональные связи. При посещении родственников нередко покупает в подарок современную технику. Будучи внешним по отношению к «собору», он надеется в него вернуться на старости лет, а инновационный опыт воспринимает как необходимость и комфортность.

Обмирщение — внутренний и внешние варианты выхода

Столкновение традиционных и современных элементов в старообрядческой среде может приводить к выходу из общины. Говоря языком самих носителей данной культуры — к «обмирщению». Глобализация породила более мягкие модели этого процесса. Если в условиях домодерного сообщества исключение из общин означало фактическую смерть личности — ее изгоняли из всей совокупности социальных коммуникаций и вынуждали покинуть общинное пространство, то в современных практиках Миры продолжают сосуществовать.

Лишь немногие верующие на протяжении всей жизни исполняют все предписания этикетно-ритуальной стороны своей религиозной приверженности. Большинство же вынуждены в социально активном возрасте включаться во внешний мир, испытывать воздействие все той же глобализации и унификации. Уже такое поведение может быть расценено как «обмирщение». Каковы же варианты этой модели? Их оказывается всего два — исход и исключенность.

Первый предполагает окончательную победу глобального мира. Человек оказывается полностью втянутым во внешнюю среду. Как правило, он переезжает на новое место жительства. Иногда причина меняет свое место со следствием — уход в город способствует разрыву старых коммуникационных связей со своей общиной. Элементы традиционного уклада и религиозной практики присутствуют в его жизни лишь формально, на уровне отдельных атрибутов — нательный крестик, отцовская икона, дедовская книга и т. д. Традиционная структура представлений и соответствующего поведения оказывается разрушенной.

Второй вариант — реликтовое проживание в своей территориальной общине, но не вхождение в ее религиозные границы. В результате советизации и глобализации целый ряд личностей попали в маргинальное положение в своей родной культуре. Яркое это видно по людям с девиальным поведением — «табакокурам», пьяницам, наркоманам и т. д. Нарушив основные христианские запреты, они самостоятельно себя выставили из общины своих родителей. Мало того, что они лишены ритуалов и таинств своих предков, сами предки оказываются вне «закона» — родителей, у которых дети живут невенчанными (не говоря уже о нарушителях запретов), священник может не отпеть в храме, не пустить на исповедь, не пустить под крест и т. д. С одной стороны, это инструмент воспитания, а с другой — тяжелое наказание.

«Глобализаторы» такой модели выступают не только символом «новых времен», но и со временем могут стать их прямыми трансляторами. На протяжении жизни все они пытаются сохранить свою эмоционально-романтическую приверженность своей малой Родине. Чаще всего, это выражается в посещении своего поселения и церкви на Пасху и/или престольный праздник. Бывая неоднократно на таких службах, нам доводилось видеть жителей далеких от данного села жителей — Одессы, Москвы, Кишинева и т. д. Кроме того, согласно верно подмеченной модели Е. Е. Анастасовой (Анастасова, 1998: 25), вступая в пожилой возраст, многие возвращаются к истокам. Начинают жить «по закону», соблюдают предписания старообрядческой веры, ходить в храм и т. д. Нередко из таких «возвращенцев» формируется конфессиональный центр общины. Например, бывший участковый стал пономарем, бывший учитель — священником, бывшая комсорг колхоза — крылошанкой (поющая службы на «крылосе») и т. д.

Таковыми основными путями достижения глобализации активно включаются в старообрядческую среду. Модели этого, несмотря на всю их разницу, вполне отражают единую смысловую составляющую — привнося инновации, они фильтруют их через мировоззренческую парадигму. Вот, наверное, почему староверы оказались практически спокойными к материально-технологическим аспектам



«прогресса», но крайне требовательными к вопросам веры. Активные поколения воспринимали новшества для эффективного выживания как себя, так и своей веры. Старшее поколение заботилось о ее сохранении и «проверяло» соответствия христианских представлений. А младшие — одновременно осваивали мудрость, духовность и душевность дедов, а также технический опыт отцов.

Еще более заметны эти же тенденции в среде часовенных Сибири. Здесь варианты «обмирщения» напрямую связаны с (не)участием в различных аспектах жизнедеятельности общин (подчеркнем, что не исключительно религиозных). Нередко доводилось слышать от вполне «соборных» охотников рассказы об искусствах внешнего мира. О таких говорят, что они в поселках в целом соблюдают запреты на проявления инновационных техник и технологий, а вот, «на заимках» вынуждены отходить от части из них. Заметным маркером этого выступает система «чашки»: придерживание посуды осуществляется не столько изначально, но и в зависимости от контекстуальных okazji. Если человек оказался втянутым во внешний мир и «завинился», то он на время лишился возможности общаться в общей трапезе (Рыговский, 2019b, 2018a).

Акторы глокализации

Модели проникновения глобализационных влияний в старообрядческой среде реализуются через деятельность ведущих субъектов. Эти носители, как правило, традиционного мировоззрения, вступая в многочисленные коммуникации с внешним миром, привносят инновации из него. Типы таких «проводников» или «актеров» разнообразны. Приведем лишь типичные из них.

Священник / Наставник. Как это не парадоксально, но именно священство играет важную роль в глокализационных процессах. Духовные наставники общин (возможно расширить эту группу до всего конфессионального центра) являются важнейшими «фильтрами» инновационного опыта. Заботясь о сохранении духовных начал, они вместе с тем способствуют аксиологической оценке новшеств, которые порождаются контактами с внешним миром. Они же выполняют основные репрезентативные функции группы перед обществом в целом, отображая недифференцированность традиционных ветвей «власти» (духовной и светской).

Поддержка ими христианского космического мировоззрения порождает общий фон глобализации, в православном ее варианте. В силу этого формируется такая черта ментальности как глобальность в оценках и суждениях. На нее легко могут «наназываться» внешние атрибуты глобального мира, получать свои оценки и приниматься/отвергаться для повседневной практики.

Есть еще один важный фактор глобализации, который реализуется посредством священников среди липован Украины. Если ранее их выбирали из своей общины, то советский период подорвал этот обычай. В силу ряда понятных причин в 1990-х гг. общины оказались без своего священства. Тогда иереев начали выбирать из представителей других регионов — Москва, Кишинев и т. д. Из 7 существующих священников, лишь двое представляют местные поселения. Удивительным образом эти пришлые иереи представляют центры и духовной жизни, и глобализации одновременно.

Например, священник в одном из сел был родом из Москвы. С конца 1980-х гг. он уехал на ПМЖ в США, штат Орегона, где и женился (супруга из семьи часовенных). В 2003 г. его поставили на данный украинский приход. Так в украинском селе появилась семья «американцев» — он, супруга и шестеро их детей. Безусловно заботясь о сохранении чистоты веры, семья представляет собой одновременно транслятора современной модернизации в американском варианте. Бытовые и производственные стандарты вступали в явное противоречие с окружающей жизнью. Например, доводилось слышать от односельчан не только комплимент их святости, но и их компьютеру («дык, почти, как у батюшки внук компьютер купил»). Когда начались у части прихожан споры с этим батюшкой, его американское происхождение ставили ему в вину, полагая что это объясняет его роль «глобализатора» (например, заменил старые «намоленные окна» (?) на современные стеклопакеты). Пример иного вектора, но схожий по своему значению — другой иерей, местный по происхождению, был временно привлечен к духовному окормлению старообрядческого населения Австралии («А наш батюшка к кенгуру поехал», — с гордостью говорили прихожане, подчеркивая, что их наставник пользуется востребованностью даже в Австралии).

Важным является то, что личностные социальные связи не были разрушены. В гости и по духовным делам дунайские общины посещают граждане Германии, США, Австралии и прочих адептов глобализации. Да и сами священники, участвуя в общей жизнедеятельности старообрядческой



церкви достаточно мобильны. Все это способствует сжатию пространств, что составляет важную черту глобализирующегося мира (Бауман, 2004: 10).

Важно и то, что группа липован находится на пограничном положении между двумя духовными центрами староверия — Браилой (Румыния) и Москвой. Не вступая в сложные вопросы взаимодействия этих двух митрополий, липоване активно поддерживают межприходское трансграничное общение. Тяготение к своему религиозному миру разрушает не только политические границы, но и некие канонические договоренности.

Менее выразительная роль конфессионального центра в часовенной среде Тувы. Сознательно избегая инноваций, наставники, вроде как, в полной мере не могут считаться акторами глокализации, однако... Как биографии этих персон, так и их взаимосвязи сугубо конфессиональные делают их масштабными субъектами. Как и все часовенные, представители конфессионального центра редко родились в общине, где проживают. Лица среднего возраста на вопрос, откуда они, отвечают тремя-четырьмя топонимами. Такая мобильность характерна для группы в целом, нередко в этих перечислениях может оказаться далекое пространство: от Китая до США. История группы сложна и запутана, а отдельная судьба может быть еще сложнее коллективной. Естественно, что в таких обстоятельствах привнесение стандартов и укладов проявляется непосредственно.

В 1990-е гг. была подорвана замкнутость группы часовенных, они стали активно общаться с однопольцами не только Урала, Сибири и Дальнего Востока, но и со своими собратьями по всему миру: Южная и Северная Америка, Австралия. Такая сетевая коммуникация выступала глобализатором не только в конфессиональной сфере, но и в бытовой и социальной. Среди часовенных нередко можно встретить сейчас людей, которые родились в Китае, Австралии, Аргентине или Бразилии. Вместе с ними, на Енисей попадают элементы и комплексы внешнего мира, несмотря на весь традиционализм мышления и представлений.

Предприниматель. Экономическая мощь старообрядческих общин является хрестоматийным примером их жизнедеятельности. Не удивительно поэтому, что в условиях рыночных отношений они полностью раскрывают этот потенциал. Благодаря активной жизненной позиции, часть представителей включилась во всевозможные формы предпринимательства — торговлю, туризм, производство.

Важно, что устойчивые связи с внешним миром, неизбежные при таком укладе, ставят обычно предпринимателей в маргинальное положение в религиозной общине. Их как бы выталкивает на периферию конфессиональной практики сама ситуация. При этом, окончательного разрыва не происходит.

«Наше дело — заботиться о том, чтобы сейчас выжить, а о душе нашей — пусть церковные пекутся. Когда могу на службу схожу, стараюсь на большие праздники в храме постоять. А так — всегда на свечку через бабушек всегда передаю. Прав батюшка, но и я прав — если не заработаю, то на что все мы, включая его, жить будем», — делился со мной один успешный бизнесмен (ПМА, 2013, г. Измаил Одесской области, Украина).

Мобилизация таких людей происходит в случае серьезных событий в общине. Их привлекают для ремонта или строительства церквей, «на столы» для праздничных обедов и т. д. Конечно, канула в Лету христианская традиция «десятины», когда десятую часть дохода жаловали «на Церковь». Но в реликтовой форме она присутствует в современной практике — верующие считают необходимым выделить храму некую часть своей прибыли.

Изменения мира иногда присутствует в общине посредством предпринимателей непосредственно в развитии этнокультурного туризма. Здесь обнаруживается пакетность в совмещении современной культуре туристов с традиционной культурой староверов, становящейся своеобразным товаром. Исследователи подобных процессов отмечают, что в глобализирующемся мире формируется новая «мозаичная» культура, происходит разрушение и вестернизация национальных культур. На этом фоне во многих странах происходит «этнический бум», нашедший выражение в разных формах, в том числе и в расширении зеленого (сельского, этнокультурного) туризма. Не обошел он стороной и старообрядческие поселения Придунавья — особо Вилково и Приморское. Специфичные природные возможности вместе с экзотическим населением становятся брэндами продажи для туристов Европы и СНГ. На уровне ярких символов старообрядческая (липованская) культура становится орнаментом отдыха.

Показательно, что большинство втянутых в этот туристический бизнес, отходят от церковной практики, сохраняя лишь память и осознание «мы — липоване, староверы, предки наши из-за веры



сюды бежали...». Выразительная локальность в сочетании с внутренними душевными переживаниями становятся всего лишь продуктом рыночной индустрии, составляя сегмент глобального туризма.

Справедливости ради стоит заметить, что часть предпринимателей стала импортировать «глобальный» товар для туристов и местных жителей. Так, например, в старообрядческом селе появились «дискотеки», «бары», «луна-парки» и т. д. И все это устроено «по мировым стандартам» шоу-индустрии. Таким экзотическим приобретением современности является и «Страусиное ранчо». Не пережило это ранчо политический кризис 2014 г. и на его месте создано успешное украинское предприятие «Брынзарня», где подается совершенно импортный продукт, приправленный местной экзотикой.

Еще один доходный вид бизнеса подчеркивает товарность местных условий для общеевропейского рынка. В то время, как местные жители устойчиво стремятся покрыть свои современные коттеджи финской или польской черепицей, их традиционный камыш оказался востребованным в Европе (Голландия, Германия и т. д.), где наблюдается мода на экологически чистые натуральные материалы. Масштаб поставок настолько значительный, что почти все население Вилково и округи втянуто в его заготовку (за «евросноп» тростника заготовители платят 2–3 гривны, а получают 1–2 евро (соотношение на 2008 г.)).

На Енисее предприниматели-староверы больше ориентированы на внутренний российский рынок. Большинство из них выполняют роль посредников между праведной жизнью мирян и внешними структурами мира. В этом случае нередко еще действует христианская этика, усиленная староверческим отношением к ответственности. Сращивание забот о «телесном и душевном спасении» выстраивается согласно логике богоугодного дела, помноженного на успешность коммерческой составляющей.

Яркий пример — конфессиональный туризм. Несмотря на условную замкнутость общин, здесь развиваются такие инфраструктурные компоненты как паломничество (нередко — из-за рубежа) и социальное признание. Ритуальный объезд старообрядческих святынь Сибири (особенно «скитов на севере») характерен для многих верующих со всего Мира. Это создает надежную конфессиональную сеть акторов, которые объединены экономической кооперацией. Вместе с тем, нередко можно услышать рассуждения о том, кто «у нас, из родни в скитах». Вклады в монастырский быт — от натурального продукта до человеческого ресурса трудом — воспринимаются не только как религиозный долг, но и имеют явный признак социальной солидарности. В этих контекстах экономическая предприимчивость осознается как «христианское дело».

Так на встречу друг другу идет процесс сращивания глобальных стандартов и реальной локальности. Взаимный экспорт-импорт приводит к феноменальной глокализации.

Власть. Если в исторический период власть не только не пускала старообрядцев к себе, но и всячески эксплуатировала их «инаковость», то на современном этапе сами старообрядцы не проявляют стремления войти в институции не только власти, но и самоуправления. Практически по всем липованским поселениям мы сталкивались со своеобразной ситуацией — крайне редко старообрядцы занимали «посты» даже на уровне директоров школ, председателей КСП (коллективных сельхозпредприятий) или советов. Эти должности отдавались пришлым соседям — украинцам, молдаванам, болгарам и т. д. Если и попадались старообрядцы, то это оказывались представительницы женского пола.

Власти вообще воспринимаются как порождение (вернее — присвоение) «дьявола». А вот их низшие таксоны — индифферентность. Вековые традиции сопротивления сочетались с христианским смирением перед делами «кесарей». На этом дуализме построено законопослушание старообрядцев.

Если в других регионах такие важные акции правительств и администраций как переписи населения, прививки, составление фискальных списков и т. п. вызывали протесты¹, то липоване остались равнодушными к таким проявлениям власти. Наоборот, активно включались в раздачу приватизационных сертификатов, распаевку земель по реформе 2001 г. и прочее.

Вертикаль власти как агент унификации выступает важным проводником глобализационных процессов. Близкие функции выполняют СМИ. Несмотря на явный сетевой, а не иерархический характер современные коммуникационные средства привносят в размеренную жизнь новшества. В

¹ Нам самим доводилось общаться со староверами, не получающими пенсию в связи с тем, что их «сам бес» (отдел социального страхования — СОБЕС) раздает (Черниговщина). А среди липован последние массовые протесты вызывали закрытие и разрушение церквей в годы Советской власти.



обстоятельства старообрядческой культуры, сознательно ориентированной на уважение и даже — сакрализацию письменного кода, месседжи прессы интенсивно включаются в повседневность, изменяя ее.

Среди часовенных эти же моменты еще более последовательные. «Кадровые» (так называют всех, кто формально работает в любой администрации) долго вообще исключались из состава общин. Буквально на наших глазах происходила трансформация: понимая, что могут прислать чужаков, староверы начали из своей среды выдвигать представителей для бюрократических институций, школ и хозяйственной администрации. Это гарантировало им условное самоуправление и противостояние внешнему влиянию. Так, например, в одном из поселков на протяжении ряда лет не запускали компьютерный класс, ссылаясь на публичное нежелание общины. Эту функцию последовательно смогла отстаивать носительница староверческого мировоззрения, но включенная в систему образования. Или, в другом случае, светская власть в одном лице соединилась с церковным старостой, который в обеих случаях «правил» согласно своему представлению об эффективности.

Гендерные аспекты. Очевиден факт доминирования в глобализационных проявлениях детско-подросткового поколения над старшим. Ориентированные на завтрашний день самой природой своего социализируемого положения, молодежь осваивает инновации быстрее своих старших товарищей. И дело не только в отягощенности предыдущего опыта, но и в самой глобальной культуре, которая своим субъектом видит именно их. Яркий пример — День Святого Валентина (14 февраля), который ученики средних школ назвали в ряду своих праздников наряду с Рождеством, Пасхой и т. д. В то же время кроме учителей этот праздник не известен среди их односельчан. Современная массовая культура в ее потребительском аспекте рассчитана на молодые поколения.

Показателен также пример в одном из радикальных поселков часовенных. Несмотря на публичный запрет Интернета и смартфона, возле сельсовета существует «вай-фай зона». На ней, в темное время суток мы наблюдали несколько десятков подростков, которые с помощью современных девайсов активно пользовались социальными сетями.

Вместе с тем глокализация трансформировала семантическую нагрузку полов. Если в домодерном обществе староверов женщины играли роль сохранения дома и семьи, а мужчина — ритуально-репрезентативные и инновационного развития культуры (Пригарин, 2003: 61; Пригарин, 2003), то теперь акценты принципиально сместились. Женщины активно включились не только в общественно-экономическую жизнь (выше мы указывали примеры вхождения их во власть), но и начали занимать ведущие места в храме. Они все чаще выполняют обязанности церковных старост, казначеев и т. д. Еще в 1970-е гг. их не допускали исполнять богослужения перед алтарем (на крылосе) (Смилянская, Денисов, 2007: 96), то теперь среди «крылошан» редко встретишь мужчин.

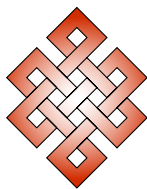
Часовенные пока избегают подобных трансформаций. Среди них еще сохраняется гармоничный гендерный баланс как в конфессиональной, так и в хозяйственно-бытовой жизни. Хотя нельзя не отметить заметно выросшую роль женского пола. Например, увеличение и количественное черноризец, и их участия в религиозной жизни: переписывание книг, создание новых текстов и смыслов, разрешении конфессиональных вопросов жизнедеятельности и т. д.

Новые времена изменили традиционное разделение полов и их функциональные нагрузки существенно изменились. На фоне этого женский пол занял ведущие позиции не только в физическом выживании, но и в заботах о душе. Пока плохо понятно — последствия ли или предпосылка глокализации? Скорее всего, просто ее проявления и движущая сила.

Заключение

Таким образом, краткое рассмотрение глокализации в старообрядческой среде украинского и тувинского пограничья позволяет нам выделить несколько общих тенденций. Их проявления подчеркиваются консервативностью и сознательной традиционностью рассматриваемого сообщества. Это позволяет не только проследить специфичность этого процесса в этноконфессиональном плане, но и считать их эвристически ценными и адекватными для других этнокультурных групп.

Из наблюдений следует, что глобализация воспринимается не как простой механический импорт из некоего центра, а скорее — имманентный этап саморазвития. Весь инновационный опыт расценивается как естественное эволюционное продолжение истории. В обстоятельствах староверческой среды категориальные рамки процесса вполне вписываются в эсхатологическую концепцию. Своя глобальность в виде Конца Света проецируется на современные изменения.



Наступление новых стандартов и условий жизни не только унифицирует мир, сколько порождает «праздник разнообразия», раскрепощает инаковость и эмансипирует несхожесть. Наличие некой центральной нормы окончательно завершает процессы отчуждения личности и группы от нее. За счет несоответствия своего «закона» с общемировым порядком свои парадигмы легализуются и дают право на самобытность.

Глобальные ценности идут в местные масштабы, где получают свое право на бытование лишь в случаях соответствия их локальному измерению. Такая диалектика вполне полисемантическая и соответствует старообрядческому мировоззрению. Разнотадиальность их культурных кодов вписывается в требование сочетания различных укладов жизни (пакетов) современности. При этом порождается надежда на собственную включенность в общемировое пространство — расчет на будущее своей религиозной системы в ряду прочих мировоззренческих представлений.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Анастасова, Е. Е. (1998) Старообрядцы в България: мит — история — идентичност. София : Проф. Марин Дринов. 127 с. (На болг. яз.)

Анастасова, Е. Е. (2006) Старообрядцы в Румынии и Болгарии в период перехода // Культура русских-липован в национальном и международном контексте : сборник научных сообщений, представленных на IV международном симпозиуме ОРЛР. Вып. 4. / отв. ред.: И. Евсеев, С. Молдован, Т. Воронцова. Бухарест : CRLR. 464 с. С. 24–38.

Астафьева, Е. Н., Кошелева, О. Е., Мещеркина, Е. Ю., Нуркова, В. В. (2001) Биографическое интервью. Труды кафедры педагогики, истории образования и педагогической антропологии. Вып. 12 / под ред. В. Г. Безрогова. М. : Изд-во УРАО. 86 с.

Бауман, З. (2004) Глобализация: последствия для человека и общества : пер. с англ. М. Л. Коробочкина. М. : Весь мир. 188 с.

Биографический метод в социологии: история, методология и практика (1994) : сборник статей / редкол. : Е. Ю. Мещеркина, В. В. Семенова. М. : Ин-т социол. 147 с.

Бергер, П. Л. (2004) Введение. Культурная динамика глобализации // Многоликая глобализация / под ред. П. Бергера и С. Хантингтона. М. : Аспект Пресс. 379 с. С. 7–24.

Бондаренко, Г. Б. (2005) Трансформація звичаєво-обрядової культури та морально-ціннісних орієнтацій сільського населення України в умовах глобалізації (с.Червона Слобода, Черкаська область) // Українська культура в контексті світових глобалізаційних процесів / відп. ред. Г. А. Скрипник. Київ : ІМФЕ ім. М. Т.Рильського НАН України. 360 с. С. 27–38 (На укр. яз.).

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. Вып. 44. Январь — март 2018. Проблемы развития отечественного искусства / науч. ред. В. А. Леняшин. СПб. : б. и. 235 с. С. 174–185.

Быкова, Е. В., Пригарин, А. А., Стороженов, А. А. (2018) «Светильник XX столетия, наставник и учитель слову Божию»: памяти Мурачева Афанасия Герасимовича (24 октября 1921 — 12 сентября 2008) // IV Центральноазиатские исторические чтения. Пространство культур: через призму единства и многообразия : сб. материалов Международной научно-практической конференции / под ред. З. Ю. Доржу, В. М. Дамдынчап, Ю. В. Попкова, А. А. Стороженов. Кызыл : Изд-во ТувГУ. 350 с. С. 146–151.

Быкова, Е. В., Пригарин, А. А. (2019) Мир визуальных образов старообрядцев Тувы: от иконы и лубочной картинки до фотографии // Новые исследования Тувы. № 1. С. 75–94. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.6>

Верменич, Я. (2003) Теоретико-методологічні проблеми історичної регіоналістики в Україні / наук. ред. П. Т. Тронько. Киев : Інститут історії України НАН України. 516 с. (На укр. яз.).

Верменич, Я. (2006) Парадигми «оновлення» в історичній науці: новий регіоналізм // Ей-дос. Вип. 2. С. 202–205. (На укр. яз.).

Генчев, С. (1989) Теренното етнографско изследване [Полевое этнографическое исследование]. Велико Търново : ВТУ. 286 с. (На болг. яз.).

Громов, Г. Г. (1966) Методика полевых этнографических исследований. М. : МГУ. 108 с.

Данилко, Е. С. (2002) Старообрядчество на Южном Урале: очерки истории и традиционной культуры. Уфа : Гилем. 218 с.

Зольникова, Н. Д. (2018) Сочинение писателя-старовера А. Г. Мурачева «О начертании» в свете споров о штрих-коде как печати антихриста // Гуманитарные науки в Сибири. Т. 25. № 1. С. 96–100. DOI: <https://doi.org/10.15372/HSS20180115>



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

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

Поздеева, И. В. (2006) Материальное и духовное в жизни старообрядческих общин // Культура русских-липован в национальном и международном контексте : сборник научных сообщений, представленных на IV международном симпозиуме ОРЛР. Вып. 4 / отв. ред. Е. Евсеев, С. Молдован, Т. Воронцова. Бухарест : CRLR. 464 с. С. 256–268.

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.

Полевая кухня: как провести исследование (2004) / под. ред. Н. Гончаровой. Ульяновск : Симбирская книга. 180 с.

Пригарин, А. А. (2003) Мужские стереотипы поведения в старообрядческой среде: на материалах русских-липован Подунавья // «Мужское» в традиционном и современном обществе. Материалы научной конференции / редакторы: Д. В. Громов, И. А. Морозов. М. : Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. 98 с. С. 60–63.

Пригарин, О. А. (2003) Борода та її знакові функції в уявленнях старообрядців Подунав'я // Тіло в текстах культур. Київ. Матеріали конференції / голов. ред. Г. Скрипник, упоряд.: О. Боряк, М. Маєрчик. Київ : б. в. 222 с. С. 63–68. (На укр. яз.).

Пригарин, А. А. (2004) Предпосылки этноконфессиональной выразительности культуры русских-старообрядцев (липован) Юго-Восточной Европы // Ethnic culture : traditions a. innovations / Vitautas Magnus univ / Ed.-in-chief Romualdas Apanavičius. Kaunas : Vytautas Magnus univ. press. 439 p. P. 356–366.

Расков, Д. Е. (2007) Судьба старообрядчества в эпоху Постмодерна // Судьба старообрядчества в XX — начале XXI вв.: история и современность. Зб. наук. праць та матеріалів / отв. ред. и сост. С. В. Таранец. Київ ; Куреневка ; Чечельник : б. и. 235 с. С. 52–62.

Романов, Е. Р. (1901) Из старообрядческой литературы // Могилевская старина: сборник статей «Могилевских губернских ведомостей» / под ред. Е. Р. Романова. Вып. II. Могилев: Типография губернского правления. 160 с. С. 79–86.

Рыговский, Д. С. (2018a) «Правило чашки»: гостеприимство старообрядцев в антропологической перспективе // IV Центральноазиатские исторические чтения. Пространство культур: через призму единства и многообразия: сборник материалов Международной научно-практической конференции / под ред. З. Ю. Доржу, В. М. Дамдынчап, Ю. В. Попкова, А. А. Стороженко. Кызыл : Изд-во ТувГУ. 350 с. С. 172–177.

Рыговский, Д. С. (2018b) «Чистое», «мирское» и «поганое»: старообрядческая концептуализация ритуальной чистоты // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. № 1. С. 167–186. <https://doi.org/10.31168/2658-3356.2018.12>

Рыговский, Д. С. (2019a) Влияние религиозных практик на социальную структуру енисейских староверов // Антропологический форум. № 41. С. 11–35. DOI: <https://doi.org/10.31250/1815-8870-2019-15-41-11-35>

Рыговский, Д. С. (2019b) Механизмы различения в среде сибирских староверов // Язык, книга и традиционная культура позднего Русского средневековья в науке, музейной и библиотечной работе: труды IV Международной научной конференции. Сборник научных статей / составители: Ю. С. Белянкин, Е. В. Воронцова, Н. В. Литвина. Вып. 10. Мир старообрядчества. Выпуск XXX. Серия II: Труды исторического факультета МГУ. М. : Изд-во Московского университета. 783 с. С. 728–737.

Рыговский, Д. С. (2019c) Техника и ее репрезентация как источник религиозного опыта в енисейском старообрядчестве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 4 (37). С. 19–44. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-4-19-44>

Смилянская, Е. Б., Денисов, Н. Г. (2007) Старообрядчество Бессарабии: книжность, певческая культура. М. : Индик. 477 с.

Сморгунова, Е. М. (1996) Современная жизнь в ожидании конца света (некоторые эсхатологические представления пермских староверов в последние годы XX века) // Старообрядчество: история, культура, современность : сборник тезисов / ред.: О. П. Ершова, В. И. Осипов, Е. И. Соколова. М. : Музей истории и культуры старообрядчества. 176 с. С. 22–25.

Соболева, Л. С. (1997) Американское сочинение об Антихристе-компьютере в интерпретации уральского старовера // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера : межвуз. сб. науч. тр. / отв. ред. Т. Ф. Волкова. Сыктывкар : СГУ. 235 с. С. 118–130.

Стороженко, А. А. (2018) Конфессиональные миграции старообрядцев «енисейского меридиана» во второй половине XIX — начале XX в. // Миграционные процессы в Сибири: народы, культуры, государственная политика :



сборник научных трудов Международной научно-практической конференции / под ред. М. А. Жигуновой, И. И. Кротта. Омск : Издательский центр КАН. 327 с. С. 44–49.

Стороженко, А. А. (2019а) Старообрядческие монастыри «енисейского меридиана» в XX веке: истоки, традиции и современное состояние // Новые исследования Тувы. № 1. С. 4–15. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.1>

Стороженко, А. А. (2019b) История старообрядческой белокрыницкой общины в Туве во второй половине XIX — начале XX в. // Современные этнические процессы на территории Центральной Азии: проблемы и перспективы: сборник материалов второй Международной научно-практической конференции / ред. коллегия: З. Ю. Доржу, В. М. Дамдынчап. Кызыл : Изд-во ТувГУ. 222 с. С. 165–169.

Стороженко, А. А., Татаринцева, М. П. (2019) «Прекрасная пустыня, прими меня в свою частыню». Старообрядческие скиты в верховье Енисея // Традиционная культура. Т. 20. № 2. С. 88–97. DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2019.20.2.007>

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

Татаринцева, М. П. (2018) Проблема сохранения культурных традиций в изменяющихся условиях (на примере старообрядцев в Туве) // IV Центральнoазиатские исторические чтения. Пространство культур: через призму единства и многообразия: сборник материалов Международной научно-практической конференции / под ред. З. Ю. Доржу, В. М. Дамдынчап, Ю. В. Попкова, А. А. Стороженко. Кызыл : Изд-во ТувГУ. 350 с. С. 177–181.

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

Трушкова, И. Ю. (2002) Старообрядчество как позднесредневековое православие (этнокультурологический аспект) // Старообрядчество: история, культура, современность : материалы VI научно-практической конференции / ред.-сост.: В. И. Осипов и др. М. : Музей истории и культуры старообрядчества. 542 с. С. 441–451.

Atkinson, P. (2000) *Metody badań terenowych*. Poznań : Zysk i s-ka. 329 p.

Chiseri-Strater, E., Stone, S., B. (1997) *Fieldworking: Reading and Writing Research Upper Saddle River*. New York : Prentice Hall. 369 p.

Denzin, N. K. (1989) *Interpretative Biography*. Newberry Park, SA: Sage. 95 p.

Hamersley, M., Atkinson, P. (2000) *Metody badań terenowych*. Poznań : Zysk i S wydawnictwo. 328 p.

Handbook of Methods in Cultural Anthropology (2000) / Ed. H. R. Bernard. London : Walnut Creek. 816 p.

Kopczyńska-Jaworska, B. (1971) *Metodyka etnograficznych badań terenowych*. Łódź : Hammersley. 326 p.

Prygarin, O. A. (2004) Les “vieux-croyants” (Lipovane) du delta du Danube // *Ethnologie Française*. Т. XXXIV. Ukraine-Україна: terrains, éveils. № 2 (32). 373 p. P. 259–266.

Russel, B. H. (1995) *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*. Lanham, Md. : Altamira Press, Walnut Creek. 666 p.

Spradley, J. P. (1979) *The Ethnographic Interview*. New York : Holt, Rinehart and Winston. 247 p.

Spradley, J. P. (1980) *Participant Observation*. New York : Holt, Rinehart and Winston. 283 p.

Дата поступления: 06.05.2021 г.

REFERENCES

Anastasova, E. E. (1998) *Staroobredtsite v Bŭlgariia: mit — istoriia — identichnost [Old Believers in Bulgaria: myth, history, identity]*. Sofia, Prof. Marin Drinov. 127 p. (In Bulg.)

Anastasova, E. E. (2006) Staroobriadtsy v Rumynii i Bolgarii v period perekhoda [Old Believers in Romania and Bulgaria during the transition period]. In: *Kul'tura russkikh-lipovan v natsional'nom i mezhdunarodnom kontekste [Culture of Lipovan Russians in the national and international context]* : a collection of research papers presented at the 4th International Symposium of the ORLR. Issue 4 / ed. by I. Evseev, S. Moldovan and T. Vorontsova. Bukharest, CRLR. 464 p. Pp. 24–38. (In Russ.).

Astaf'eva, E. N., Kosheleva, O. E., Meshcherkina, E. Yu. and Nurkova, V. V. (2001) *Biograficheskoe interv'iu. Trudy kafedry pedagogiki, istorii obrazovaniia i pedagogicheskoi antropologii [The biographical interview. Proceedings of the Department of Pedagogy, History of Education and Pedagogical Anthropology]*. Issue 12 / ed. by V. G. Bezrogov. Moscow, URAO Publ. 86 p. (In Russ.).

Bauman, Z. (2004) *Globalizatsiia: posledstviia dlia cheloveka i obshchestva [Globalization. The human consequences]*: transl. from Engl. by M. L. Korobochkin. Moscow, Ves' mir. 188 p. (In Russ.).

Biograficheskii metod v sotsiologii: istoriia, metodologiia i praktika [Biographical method in sociology: history, methodology and practice] (1994): a collection of research articles / editorial board: E. Yu. Meshcherkina and V. V. Semenova. Moscow, Institute of Sociology. 147 p. (In Russ.).



Berger, P. L. (2004) Vvedenie. Kul'turnaia dinamika globalizatsii [Introduction. Cultural dynamics of globalization]. In: *Mnogolikaia globalizatsiia [Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World]* / ed. by P. Berger and S. Huntington, transl. from Engl. Moscow, Aspekt Press. 379 p. Pp. 7–24. (In Russ.).

Bondarenko, G. B. (2005) Transformatsiia zvichaevo-obriadovoi kul'turi ta moral'no-tsinnisnikh orientatsii sil's'kogo naselennia Ukraïni v umovakh globalizatsii (s.Chervona Sloboda, Cherkas'ka oblast') [Transformation of the culture of customs and rituals, and morals and value orientations of the rural population of Ukraine under globalization: the case of Chervona Sloboda village, Cherkasy oblast']. In: *Ukraïns'ka kul'tura v konteksti svitovikh globalizatsiïnikh protsesiv [Ukrainian culture in the context of the globalization processes around the world]* / ed. by G. A. Skripnik. Kiev, IMFE im. M. T. Ril's'kogo NAN Ukraïni. 360 p. Pp. 27–38 (In Ukr.).

Bykova, E. V. and Kostrov, A. V. (2018a) «Shirokii put'» v soznanii staroobriadtsev Eniseia: sovremennaia narodnaia kartinka o protsessakh globalizatsii [“A wide path” in the consciousness of the Old Believers of the Yenisei: modern folk view of the processes of globalization]. *Traditsionnaia kul'tura*, vol. 20, no. 2, pp. 62–76. (In Russ.).

Bykova, E. V. and Kostrov, A. V. (2018b) «Igra prostranstva» v sovremennom staroobriadcheskom lubke [“The game of space” in the contemporary Old Belief lubok]. In: *Nauchnye trudy. Problemy razvitiia otechestvennogo iskusstva [Research works. Problems of the development of Russian art]*. Issue 44. January – March 2018 / ed. by V. A. Leniashin. St. Petersburg, s. n. 235 p. Pp. 174–185.

Bykova, E. V., Prigarin, A. A. and Storozhenko, A. A. (2018) «Svetil'nik XX stoletii, nastavnik i uchitel' slovu Bozhiu»: pamiati Muracheva Afanasiia Gerasimovicha (24 oktiabria 1921 – 12 sentiabria 2008) [“A lamp of the twentieth century, a mentor and teacher of the word of God”: in the memory of Afanasy Gerasimovich Murachev (October 24, 1921 – September 12, 2008)]. In: *IV Tsentral'noaziatskie istoricheskie chteniia. Prostranstvo kul'tur: cherez prizmu edinstva i mnogoobraziia [4th readings in Central Asian history: The space of cultures through the prism of unity and diversity]*. Proceedings of an international conference / ed. by Z. Yu. Dorzhu, V. M. Damdynchep, Yu. V. Popkova and A. A. Storozhenko. Kyzyl, TuvSU Publ. 350 p. Pp. 146–151. (In Russ.).

Bykova, E. V. and Prigarin, A. A. (2019) Mir vizual'nykh obrazov staroobriadtsev Tuvy: ot ikony i lubochnoi kartinki do fotografii [The world of visual images of the Tuva Old Believers: from icons and popular prints to photos]. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 75–94. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.6>

Vermenich, Ya. (2003) *Teoretiko-metodologichni problemi istorichnoi regionalistiki v Ukraïni [Theoretical and methodological problems of historical regionalism in Ukraine]*. Ed. by P. T. Tron'ko. Kiev, Institut istorii Ukraïni NAN Ukraïni. 516 p. (In Ukr.).

Vermenich, Ia. (2006) Paradigimi «onovlennia» v istorichnoi nautsi: novii regionalizm [Paradigms of “renewal” in historical studies: a new regionalism]. *Ei-dos*, vol. 2, pp. 202–205. (In Ukr.).

Genchev, S. (1989) *Terennoto etnografsko izsledvane [Field ethnographic research]*. Veliko Tŕrnovo, VTU. 286 p. (In Bolg.).

Gromov, G. G. (1966) *Metodika polevykh etnograficheskikh issledovaniï [Methods of field ethnographic research]*. Moscow, MGU. 108 p. (In Russ.).

Danilko, E. S. (2002) *Staroobriadchestvo na Iuzhnom Urale: ocherki istorii i traditsionnoi kul'tury [Old Believers in the Southern Urals: Essays on History and Traditional Culture]*. Ufa, Gilem. 218 p. (In Russ.).

Zol'nikova, N. D. (2018) Sochinenie pisatel'ia-starovera A. G. Muracheva «O nachertanii» v svete sporov o shtrikh-kode kak pechati antikhrista [The essay “On inscribing” by an Old Believer writer A. G. Murachev in the light of debates on the bar code as the Antichrist's seal]. *Gumanitarnye nauki v Sibiri*, vol. 25, no 1, pp. 96–100. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.15372/HSS20180115>

Kerov, V. V. (2016) “Se chelovek i delo ego...”: konfessional'no-eticheskie faktory staroobriadcheskogo predprinimatel'stva [“Behold a man and his work...”: confessional and ethical factors of Old Believers' entrepreneurship]. Moscow, Ekon-Inform. 590 p. (In Russ.).

Liubimova, G. V. (2017) Modernizatsiia zemledel'cheskogo truda v kul'ture sibirskikh staroobriadtsev [Modernization of agricultural labour in the culture of Siberian Old Believers]. *Ural Historical Journal*, no. 2(55), pp. 122–130. (In Russ.).

Pozdeeva, I. V. (2006) Material'noe i dukhovnoe v zhizni staroobriadcheskikh obshchin [The material and spiritual in the life of Old Believers' communities]. In: *Kul'tura russkikh-lipovan v natsional'nom i mezhnatsional'nom kontekste [The culture of Lipovan Russians in the national and international context]*: a collection of papers presented at the IV International Symposium of the ORLR. Issue 4 / ed. by E. Evseev, S. Moldovan and T. Vorontsova. Bukharest, CRLR. 464 p. Pp. 256–268. (In Russ.).

Pokrovsky, N. N. and Zol'nikova, N. D. (2002) *Starovery-chasovennye na vostoke Rossii v XVIII–XX vv. : Problemy tvorchestva i obshchestvennogo soznaniia [Old believers of the Chasovennoye accord in the East of Russia in the 18th – 20th centuries: Problems of creativity and public consciousness]*. Moscow, Pamiatniki istoricheskoi mysli. 471 p. (In Russ.).

Polevaia kukhnia: kak provesti issledovanie [Field kitchen: how to conduct a study] (2004) / ed. by N. Goncharova. Ul'ianovsk, Simbirskaia kniga. 180 p. (In Russ.).



Prigarin, A. A. (2003) Muzhskie stereotipy povedeniia v staroobriadcheskoi srede: na materialakh russkikh-lipovan Podunav'ia [Stereotypes of male behavior among Old Believers: the case of Lipovan Russians along the Danube]. In: «Muzhskoe» v traditsionnom i sovremennom obshchestve. *Materialy nauchnoi konferentsii [The “Masculine” in traditional and modern society: Proceedings of a research conference]* / ed. by D. V. Gromov and I. A. Morozov. Moscow, N. N. Miklouho-Maclay Institute of ethnology and anthropology RAS. 98 p. Pp. 60–63. (In Russ.).

Prigarin, O. A. (2003) Boroda ta ii znakovi funktsii v uivlenniakh staroobriadtsiv Podunav'ia [The beard and its iconic functions in the views of the Old Believers of the Danube Region]. In: *Tilo v tekstakh kul'tur [Body in cultural texts]*. Kiev. Proceedings of a conference. / ed. by G. Skripnik. Kiev, s. n. 222 p. Pp. 63–68. (In Ukr.).

Prigarin, A. A. (2004) Predposylki etnokonfessional'noi vyrazitel'nosti kul'tury russkikh-staroobriadtsev (lipovan) Iugo-Vostochnoi Evropy [Prerequisites for the ethno-confessional expressiveness of the culture of Russian Old Believers (Lipovans) in South-Eastern Europe]. In: *Ethnic culture : traditions a. innovations / Vytautas Magnus univ / Ed.-in-chief Romualdas Apanavičius. Kaunas, Vytautas Magnus Univ. Press. 439 p. Pp. 356–366. (In Russ.).*

Raskov, D. E. (2007) Sud'ba staroobriadchestva v epokhu Postmoderna [The fate of the Old Believers in the Postmodern era]. In: *Sud'ba staroobriadchestva v XX — nachale XXI vv.: istoriia i sovremennost' [The fate of the Old Believers in the XX — early XXI centuries: history and modernity]* / ed. and comp. by S. V. Taranets. Iev, Kurenevka; Chechel'nik, s. n. 235 p. Pp. 52–62. (In Russ.).

Romanov, E. R. (1901) Iz staroobriadcheskoi literatury [From Old Believer literature]. In: *Mogilevskaia starina [The antiquity of Mogilev]: a collection of articles of the Mogilev Provincial Gazette* / ed. by E. R. Romanov. Vol. II. Mogilev, Tipografiia gubernskogo pravleniia. 160 p. Pp. 79–86. (In Russ.).

Rygovskii, D. S. (2018a) «Pravilo chashki». Gostepriimstvo staroobriadtsev v antropologicheskoi perspektive [“The rule of the cup”. The hospitality of the Old Believers in an anthropological perspective]. In: *IV Tsentral'noaziatskie istoricheskie chteniia. Prostranstvo kul'tur: cherez prizmu edinstva i mnogoobraziia [4th readings in Central Asian history: The space of cultures through the prism of unity and diversity]*. Proceedings of an international conference / ed. by Z. Yu. Dorzhu, V. M. Damdynchap, Yu. V. Popkova and A. A. Storozhenko. Kyzyl, TuvSU Publ. 350 p. Pp. 172–177. (In Russ.).

Rygovskii, D. S. (2018b) «Chistoe», «mirskoe» i «pogano»: staroobriadcheskaia kontseptualizatsiia ritual'noi chistoty [The ‘pure’, ‘profane’ and ‘filthy’: Old Believers’ Conceptualization of Ritual Purity]. *Kul'tura slavian i kul'tura evreev: dialog, skhodstva, razlichii*, no. 1, pp. 167–186. (In Russ.). <https://doi.org/10.31168/2658-3356.2018.12>

Rygovskii, D. S. (2019a) Vliianie religioznykh praktik na sotsial'nuiu strukturu eniseiskikh staroverov [The influence of religious practices on the Social Structure of Yenisei Old Believers]. *Antropologicheskij forum*, no. 41, pp. 11–35. (In Russ.).

Rygovskii, D. S. (2019b) Mekhanizmy razlicheniia v srede sibirskikh staroverov [Mechanisms of differentiation among Siberian Old Believers]. In: *Iazyk, kniga i traditsionnaia kul'tura pozdnego Russkogo srednevekov'ia v nauke, muzeinoi i bibliotechnoi rabote [Language, book and traditional culture of the Late Russian Middle Ages in research, museum and library work]: proceedings of 4th International Research Conference. A collection of research articles / comp. by Yu. S. Beliankin, E. V. Vorontsova and N. V. Litvina. Vol. 10. Mir staroobriadchestva. Vypusk XXX. Seriia II: Trudy istoricheskogo fakul'teta MGU. Moscow, Izd-vo Moskovskogo universiteta. 783 p. Pp. 728–737. (In Russ.).*

Rygovskii, D. S. (2019c) Tekhnika i ee reprezentatsiia kak istochnik religioznogo opyta v eniseiskom staroobriadchestve [Technology and its representation as a source of religious experience for Old Believers of the Yenisei]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, no. 4 (37), pp. 19–44. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-4-19-44>

Smilianskaia, E. B. and Denisov, N. G. (2007) *Staroobriadchestvo Bessarabii: knizhnost', pevcheskaia kul'tura [The Old Believers of Bessarabia: book culture and song culture]*. Moscow, Indrik. 477 p. (In Russ.).

Smorgunova, E. M. (1996) Sovremennaia zhizn' v ozhidanii kontsa sveta (nekotorye eskhatologicheskie predstavleniia permskikh staroverov v poslednie gody XX veka) [Modern life in anticipation of the end of the world (some eschatological ideas of Permian Old Believers in the last years of the twentieth century)]. In: *Staroobriadchestvo: istoriia, kul'tura, sovremennost' : sbornik tezisev [Old Believers: history, culture, modernity]: a collection of articles* / ed.: O. P. Ershova, V. I. Osipov and E. I. Sokolova. Moscow, Muzei istorii i kul'tury staroobriadchestva. 176 p. Pp. 22–25. (In Russ.).

Soboleva, L. S. (1997) Amerikanskoe sochinenie ob Antikhriste-komp'iutere v interpretatsii ural'skogo starovera [The American essay on the computer as Antichrist as interpreted by an Old Believer from the Urals]. In: *Issledovaniia po istorii knizhnoi i traditsionnoi narodnoi kul'tury Severa [Studies on the history of book and traditional folk culture of the North]: inter-university collection of articles* / ed. by T. F. Volkova. Syktyvkar, SGU. 235 p. Pp. 118–130. (In Russ.).

Storozhenko, A. A. (2018) Konfessional'nye migratsii staroobriadtsev «eniseiskogo meridiana» vo vtoroi polovine XIX — nachale XX v. [Confessional migrations of the Old Believers of the “Yenisei meridian” from the second half of the 19th to early 20th century]. In: *Migratsionnye protsessy v Sibiri: narody, kul'tury, gosudarstvennaia politika [Migration processes in Siberia: peoples, cultures, state policy]: proceedings of the international research conference* / ed. by M. A. Zhigunova and I. I. Krott. Omsk, Izdatel'skii tsentr KAN. 327 p. Pp. 44–49. (In Russ.).

Storozhenko, A. A. (2019a) Staroobriadcheskie monastyri «eniseiskogo meridiana» v XX veke: istoki, traditsii i so-vremennoe sostoianie [Old Belief monasteries of the «Yenisei meridian» in the 20th century: origins, traditions and current state]. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 4–15. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.1>



Storozhenko, A. A. (2019b) *Istoriia starobriadcheskoi belokrinit'skoi obshchiny v Tuve vo vtoroi polovine XIX – nachale XX v.* [The history of the Old Believer Belokrinit'sa community in Tuva in the second half of the XIX – early XX century.]. In: *Sovremennyye etnicheskie protsessy na territorii Tsentral'noi Azii: problemy i perspektivy* [Modern ethnic processes in Central Asia: problems and prospects]: proceedings of the 2nd international research conference / editorial board Z. Yu. Dorzhu and V. M. Damdynchap. Kyzyl, TuvSU Publ. 222 p. Pp. 165–169. (In Russ.).

Storozhenko, A. A. and Tatarintseva, M. P. (2019) «Prekrasnaia pustynia, primi menia v svoju chastyniu». *Starobriadcheskie skity v verkhov'e Eniseia* [“Oh, delightful skete, accept me and protect me from worldly life!”: Old Believer sketes on the upper Yenisei]. *Traditsionnaia kul'tura*, vol. 20, no. 2, pp. 88–97. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2019.20.2.007>

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

Tatarintseva, M. P. (2018) Problema sokhraneniia kul'turnykh traditsii v izmeniaiushchikhsia usloviakh (na primere starobriadtssev v Tuve) [The problem of preserving cultural traditions in changing conditions: the case of Old Believers in Tuva]. In: *IV Tsentral'noaziatskie istoricheskie chteniia. Prostranstvo kul'tur: cherez prizmu edinstva i raznobraziia* [4th readings in Central Asian history: The space of cultures through the prism of unity and diversity]. Proceedings of an international conference / ed. by Z. Yu. Dorzhu, V. M. Damdynchap, Yu. V. Popkova and A. A. Storozhenko. Kyzyl, TuvSU Publ. 350 p. Pp. 177–181. (In Russ.).

Trushkova, I. Iu. (2002) *Starobriadchestvo kak pozdnesrednevekovoe pravoslavie (etnokul'turologicheskii aspekt)* [Old Belief as Late Medieval Russian Orthodoxy: ethno-cultural aspect]. In: *Starobriadchestvo: istoriia, kul'tura, sovremennost'* [Old Belief: History, culture, modernity]: proceedings of the 6th research conference / ed. and comp. by V. I. Osipov et al. Moscow, Muzei istorii i kul'tury starobriadchestva. 542 p. Pp. 441–451. (In Russ.).

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

Atkinson, P. (2000) *Metody badań terenowych*. Poznań : Zysk i s-ka. 329 p. (In Polish)

Bernard, H. R. (1995) *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*. Lanham, Md., Altamira Press, Walnut Creek. 666 p.

Chiseri-Strater, E. and Stone, S., B. (1997) *Fieldworking: Reading and Writing Research Upper Saddle River*. New York, Prentice Hall. 369 p.

Denzin, N. K. (1989) *Interpretative Biography*. Newberry Park, SA, Sage. 95 p.

Handbook of Methods in Cultural Anthropology (2000) / Ed. by H. R. Bernard. London, Walnut Creek. 816 p.

Kopczyńska-Jaworska, B. (1971) *Metodyka etnograficznych badań terenowych*. Łódź : Hammersley. 326 p. (In Polish).

Prygarin, O. A. (2004) Les “vieux-croyants” (Lipovane) du delta du Danube. *Ethnologie Française*, vol. XXXIV. Ukraine-Ukraïna: terrains, éveils, no. 2 (32). 373 p. Pp. 259–266. (In Fr.)

Spradley, J. P. (1979) *The Ethnographic Interview*. New York, Holt, Rinehart and Winston. 247 p.

Spradley, J. P. (1980) *Participant Observation*. New York, Holt, Rinehart and Winston. 283 p.

Submission date: 06.05.2021.



Семантический анализ тувинских пословиц: модели, образы, понятия (на европейском паремиологическом фоне)

Евгений Е. Иванов

Могилёвский государственный университет имени А. А. Кулешова, Республика Беларусь,

Ольга В. Ломакина

Московский педагогический государственный университет; Российский университет дружбы народов,

Российская Федерация,

Наталья Ю. Нелюбова

Российский университет дружбы народов, Российская Федерация

Пословицы тувинского языка, как и любого другого языка, имеют национально-культурное своеобразие, которое проявляется как в наличии специфических единиц (пословиц, которые не встречаются в других языках), так и национальных вариантов паремий, общих для тувинского и других языков (универсальных, интернациональных, заимствованных пословиц). Наибольшую актуальность как в лингвокультурологическом плане, так и в типологическом аспекте (и, соответственно, наибольшую трудность) представляет собой выяснение общих черт и национально-культурно детерминированных различий пословиц тувинского языка и современных европейских языков.

Предметом исследования является семантический анализ тувинских пословиц на широком языковом фоне (в сопоставлении с пословицами славянских, балтийских, германских и романских языков). Цель исследования — разработать принципы определения этнокультурной специфики тувинских пословиц на уровне пословичных моделей, ключевых понятий, образов (на фоне современных европейских языков). Фактическим материалом для сравнения послужили издания тувинских пословиц и поговорок, полилингвальные паремиологические словари «Dictionary of European Proverbs» Э. Штрауса (1994), «European Proverbs in 55 Languages, with Equivalents in Arabic, Persian, Sanskrit, Chinese, and Japanese» Д. Пацоллау (1997) и др.

В статье выделяются и анализируются тувинские пословицы, которые имеют аналоги в европейских языках (общие пословичные модели различного типа). Они используют тождественную образность с европейскими пословицами (общие и близкие пословичные образы), содержат аналогичные ключевые понятия с европейскими пословицами (общие социокультурные, аксиологические, эмпирические концепты и/или когнитемы). Специально дифференцируются такие модели, образы и понятия, которые в пословицах тувинского языка являются проявлением паремиологического кода (природного, анималистического, сатического, гастрономического и др.), результатом культурного трансфера, следствием лингвокультурной ассимиляции.

Установлено, что большинство тувинских пословиц, которые имеют аналогичные модели, образы, понятия с пословицами европейских языков, характеризуются как собственно лингвистической, так и национально-культурной спецификой (наличием национальных вариантов структурно-семантических моделей, этнокультурных вариаций пословичных образов, этнолингвокультурно детерминированных коннотаций ключевых понятий).

Доказано, что семантический анализ на уровне пословичных моделей, образов, ключевых понятий позволяет исчерпывающе дифференцировать общее и специфическое в составе пословиц тувинского языка и современных европейских языков, что имеет решающее значение как для лингвокультурной типологии тувинских пословиц, так и для идентификации национального своеобразия тувинского пословичного фонда на фоне пословиц других языков и культур.

Ключевые слова: паремиология; пословица; семантика; структурно-семантическая модель; ключевое понятие; пословичный образ; тувинский язык; тувинский фольклор; современный европейский язык

Публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.



Для цитирования:

Иванов Е. Е., Ломакина О. В., Нелюбова Н. Ю. Семантический анализ тувинских пословиц: модели, образы, понятия (на европейском паремиологическом фоне) // Новые исследования Тувы. 2021, № 3. С. 232-248. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.17>



Иванов Евгений Евгеньевич — кандидат филологических наук, доцент, заведующий кафедрой теоретической и прикладной лингвистики факультета иностранных языков Могилёвского государственного университета имени А. А. Кулешова. Адрес: 212022, Беларусь, г. Могилёв, ул. Космонавтов, д. 1. Тел.: +375-29-6915001. Эл. адрес: ivanov_ee@msu.by

Ломакина Ольга Валентиновна — доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка Института филологии Московского педагогического государственного университета; профессор кафедры иностранных языков филологического факультета Российского университета дружбы народов. Адрес: 119991, Россия, г. Москва, ул. Малая Пироговская, д. 1; 117198, Россия, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. Тел.: +7 (967) 118-71-45. Эл. адрес: rusoturisto07@mail.ru, lomakina-ov@rudn.ru

Нелюбова Наталья Юрьевна — кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры иностранных языков филологического факультета Российского университета дружбы народов. Адрес: 117198, Россия, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. Тел.: +7 (926) 532-15-77. Эл. адрес: nat.nelubova@mail.ru



Semantic analysis of Tuvan proverbs: models, imagery, concepts (against the European paremiological background)

Evgeny E. Ivanov

A.A. Kuleshov Mogilev State University, Republic of Belarus,

Olga V. Lomakina

Moscow State Pedagogical University, RUDN University, Russian Federation,

Natalia Yu. Nelyubova

RUDN University, Russian Federation

As it is with all other languages, Tuvan proverbs have a certain ethnic and cultural character, which manifests itself both in the presence of specific language units (proverbs endemic for the Tuvan language) and in the local versions of the paremias which also exist in other language (universal, international or borrowed proverbs). In both linguocultural and typological aspects, the most urgent and hence the most difficult thing is to outline the common features and ethnically and culturally determined differences between the proverbs in Tuvan and modern European languages.

Our study focuses on the semantic analysis of Tuvan proverbs upon the wide background of European languages – Slavic, Baltic, Germanic and Romance. We aim to define the principal factors of describing the ethnocultural specificity of Tuvan proverbs — on the level of paremiological models, key terms and imagery (as different from those of modern European languages). The sources for comparison came from published editions of Tuvan proverbs and sayings, and polylingual paremiological dictionaries, such as “The Dictionary of European Proverbs” by E. Strauss (1994), «European Proverbs in 55 Languages, with Equivalents in Arabic, Persian, Sanskrit, Chinese, and Japanese» by D. Paczolay (1997).

The authors examine the Tuvan proverbs which have their counterparts in European languages (i.e. cases of common proverbial models of various types). These proverbs use the imagery identical or close to their European counterparts and have analogical key concepts (in the sociocultural, axiological or empirical sense, also known as cognitemes). Also differentiated are the models, imagery and notions in Tuvan proverbs which contain paremiological code of various types — natural, animalistic, somatic, gastronomical, etc. — and have appeared due to cultural transfer or linguocultural assimilation.

We have concluded that most of the Tuvan proverbs which share models, imagery and notions with proverbs in European language possess both linguistic and ethnocultural characteristics of its own, including ethnic semantic models, ethnocultural versions of imagery and ethnolinguistically and ethnoculturally determined connotations of key notions.

We have proved that semantic analysis of proverbial models, imagery and key concepts can help comprehensively differentiate between the common and the specific in the corpus of Tuvan proverbs. This is of paramount importance for both linguocultural typology of Tuvan proverbs and identifying ethnocultural specificity of Tuvan proverbial corpus as compared with those of other languages and cultures.

Keywords: paremiology; proverb; semantics; structural and semantic models; key concepts; imagery in proverbs; Tuvan language; Tuvan folklore; modern European language

The article was published with support from the Program of Strategic Academic Excellence, RUDN University.



For citation:

Ivanov E. E., Lomakina O. V. and Nelyubova N. Yu. Semanticheskii analiz tuvinskikh poslovits: modeli, obrazy, poniatii (na evropeiskom paremiologicheskom fone) [Semantic analysis of Tuvan proverbs: models, imagery, concepts (against the European paremiological background)]. *New Research of Tuva*, 2021, no. 3, pp. 232-248. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.17>

IVANOV, Evgenii Evgenievich, Candidate of Philology, Associate Professor and Head, Department of Theoretical and Applied Linguistics, Faculty of Foreign Languages, A.A. Kuleshov Mogilev State University, Republic of Belarus. Postal address: 1 Kosmonavtov St., 212022 Mogilev, Republic of Belarus. Tel.: +375-29-6915001. Эл. адрес: ivanov_ee@msu.by

ORCID ID: 0000-0002-6451-8111



LOMAKINA, Olga Valentinovna, Doctor of Philology, Professor, Department of Russian Language, Institute of Philology, Moscow Pedagogical State University; Professor, Department of Foreign Languages, Faculty of Philology, RUDN University. Postal address: 1 Malaya Pirogovskaya, 119991 Moscow, Russian Federation; 6 Miklouho-Maclay St., 117198 Moscow, Russian Federation. Tel.: +7 (967) 118-71-45. Email: rusoturisto07@mail.ru; lomakina-ov@rudn.ru

ORCID ID: 0000-0003-0298-5678

NELYUBOVA, Natalia Yurievna, Candidate of Philology, Associate Professor, Department of Foreign Languages, Faculty of Philology, RUDN University. Postal address: 6 Miklouho-Maclay St., 117198 Moscow, Russian Federation. Tel.: +7 (926) 532-15-77. Эл. адрес: nat.nelubova@mail.ru

ORCID ID: 0000-0002-6538-8267



Введение

Фольклорные тексты традиционно являлись предметом изучения фольклористов, однако в конце XX века ряд жанров, прежде всего паремии (поговорки, приметы, загадки и др.), стали рассматриваться лингвистами. В настоящее время паремиология выделилась в самостоятельное направление языкознания (Лепешаў, 2006; *Паремиология в дискурсе*, 2015; *Паремиология без границ*, 2020). В современных лингвистических исследованиях паремий реализуются следующие подходы: 1) тематико-идеографический принцип предполагает распределение единиц по тематике и их анализ с учётом поставленной задачи; 2) лингвокультурологический анализ учитывает взаимодействие языка и культуры, позволяя представить значение паремии с опорой на имеющуюся культурную информацию; 3) историко-этимологический анализ направлен на поиск универсального и национально-специфического в структуре и содержании паремий; 4) дискурсивный анализ представляет собой рассмотрение особенностей функционирования паремий в текстах, относящихся к определённому дискурсу для выявления функционального потенциала поговорок (Бредис, Димогло, Ломакина, 2020: 268-270).

Паремии понимаются как основная лингвистическая разновидность народных афоризмов (Ivanov, 2016; Иванов, 2019ab; Иванов, 2020). Интегративный характер носит сравнительно-сопоставительный анализ паремий, который проводится с опорой на аксиологическую теорию (Ломакина, Мокиенко, 2018; Нелюбова, Сёмина, Казлаускене, 2020; Нелюбова, Хильтбруннер, Ершов, 2019), теорию структурно-семантического моделирования (Ivanov, Feldman, 2007; Иваноў, 2011; Петрушевская, 2015, 2021), а также теорию культурно-языкового трансфера (Бредис, Ломакина, Мокиенко, 2020; Lomakina, 2021).

Последовательное описание системы малых языков (или микроязыков, по терминологии А. Д. Дуличенко (Дуличенко 1981)) необходимо для фиксации и сохранения их как объектов нематериального наследия. Положительный опыт изучения паремиологии макроязыков и методология её исследования позволяют в малых языках выявить классы паремий как языковых единиц, семантические модели образования и стилистические особенности паремий, разработать метаязык их лексикографического описания. Анализ познавательного потенциала паремий раскрывает особенности истории, мировоззрения и мировосприятия этноса, репрезентует систему ценностных координат и знакомит с традициями коренных народов.

Тувинский язык, один из языков Российской Федерации, имеет богатый паремиологический фонд, заслуживающий специального глубокого и всестороннего изучения как в дескриптивном, так и в сопоставительном аспекте (на фоне восточнославянских и других европейских макроязыков).

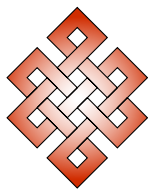
Изучение тувинских паремий имеет атомарный характер. Несмотря на наличие современных сборников поговорок¹, последовательного описания паремиологического фонда тувинского языка до сих пор не проводилось. Рассматривались лишь отдельные компоненты паремий, например, зооморфные (Салчак, 2019), нумеративные (Чугунекова, 2019), соматические (Кечил-оол, Саая, 2016, 2017), а также отражение гендерных стереотипов (Егорова, Кондакова, Кужугет, 2020), сравнительные обороты (Доржу, 2012), пищевые образы (Доржу, 2016), образ женщины в сравнении с немецкими поговорками (Болат-оол, Пелевина, 2017). Отдельно исследовались семантика, структура и функции предложений-паремий в текстах русских художественных переводов с тувинского языка (Коняшкин, Чадамба, 2014a; Чадамба, 2015), лингвокультурологический аспект тувинских паремий в переводных текстах (Коняшкин, Чадамба, 2017), проблемы перевода тувинских паремий на русский язык (Чадамба, 2014; Коняшкин, Чадамба, 2014b).

Цель исследования — семантический анализ тувинских поговорок на широком языковом фоне (в сопоставлении с поговорками современных европейских языков), направленный на то, чтобы разработать принципы определения национально-культурной специфики тувинских поговорок на уровне поговорочных моделей, ключевых понятий, образов.

Материалом для исследования послужили 740 поговорок тувинского языка², а также 4580 поговорок из 20 европейских языков, отобранных из авторской картотеки, полученной путём сплошной выборки

¹ Поговорки и поговорки тувинского народа / авт.-сост. Б. К. Будуп. Кызыл: Тувинское книжное издательство; Радуга Тувы, 2020. 112 с.

² Поговорки отобранные методом фронтальной выборки из сборников: Тувинские поговорки и поговорки / сост.-пер. М. Хадаханэ, О. Саган-оол. Кызыл: Тувкнигоиздат, 1966. 172 с.; Поговорки и поговорки тувинского народа / авт.-сост. Б. К. Будуп. Кызыл: Тувинское книжное издательство; Радуга Тувы, 2020. 112 с.



из авторитетных полилингвальных паремиографических источников (Grigas, 1987; Strauss, 1994; Paczolay, 1997; Świerczyńska, Świerczyński, 1998; Котова, 2000; Muñoz, 2001; Петрушэўская, 2020).

Структурно-семантическая модель пословицы

Представление о моделировании пословиц не имеет общепринятого понимания в современной лингвистике. Ряд лингвистов вообще отказывает пословицам в возможности их моделирования по образцу иных языковых единиц, в связи с тем, что содержание пословиц формируется, как считает В. Н. Телия, вне «собственно языковой структуризации» (Фразеология, 1972: 512). Однако В. М. Мокиенко разработал понятие «фразеологическая модель» как «структурно-семантический инвариант устойчивых сочетаний, схематически отражающее относительную устойчивость их формы и семантики» (Мокиенко, 1989: 53), которое весьма широко используется в современной лингвистике, в том числе и по отношению к пословицам (Поляков, Полякова, 2016). Разрабатываются и собственно пословичные модели. Так, структурные модели пословиц определяются, как правило, на основе синтаксического моделирования пословиц, поэтому принципиально не отличаются от структурно-семантических типов пословиц (Лепешаёв, 2006: 69–78). Изучаются и аспекты семантического моделирования пословиц, например, «стереотипная модель» (Semenenko et al., 2015) и др. В связи с этим возникает необходимость уточнения понятий «моделируемость пословиц» и «пословичная модель» (или «модель пословицы»).

Понятие моделируемости пословиц следует понимать двояко. Во-первых, с точки зрения моделирования системной (внутриязыковой) связи их плана содержания с формами его выражения (свойства пословиц как единиц языковой системы). Во-вторых, с точки зрения моделирования их плана содержания и/или форм его выражения как специфических языковых или речевых образований (независимо от свойств пословиц как единиц языковой системы). Первое понимание моделируемости пословиц можно считать внешним, поскольку оно направлено на квалификацию и описание их как разновидностей языковых единиц. Второе понимание является для пословиц имманентным, поскольку его основная задача — наиболее точно определить признаки и свойства пословицы независимо от их идентичности (или изоморфности) признакам и свойствам других языковых единиц. Определить возможности (условия и границы) моделируемости пословиц как единиц языка невозможно без попыток моделирования их отдельных признаков и свойств как специфических языковых / речевых единиц, поэтому одной из наиболее важных задач современной паремиологии, на наш взгляд, является определение и исчерпывающее описание на основе правил лингвистического моделирования различных семантических, структурных, функциональных характеристик пословиц — т. е. разработка соответствующих пословичных моделей и их последовательная верификация на материале разноструктурных языков.

Под пословичной моделью целесообразно понимать, исходя из общей концепции языковой модели (Лингвистический энциклопедический ... , 1990: 304–305), реальный или идеальный объект, который имитирует (воспроизводит) или иллюстрирует (описывает) определённые признаки, характеристики, свойства пословиц в упрощённом виде, в схематической форме, но в достаточной степени для репрезентации моделируемых параметров пословицы. Пословичные модели можно дифференцировать по предмету моделирования на семантические, структурные, функциональные и т. д. Все они разграничиваются, во-первых, по полилингвальной / монолингвальной принадлежности пословичного материала на типологические и дескриптивные, во-вторых, по объёму моделирования на общие (охватывают весь пословичный фонд целиком), частные (репрезентируют определённый тип пословиц) и единичные (как аналоги отдельных пословиц). Следует отметить, что пословичные модели различаются степенью своей репрезентативности, которая зависит, во-первых, от полноты (достаточности) пословичного материала, выступающего объектом для моделирования, во-вторых, от правильности гипотезы, исходя из которой строится модель и которая основана на предварительной информации о предмете моделирования, в-третьих, от возможности и результатов эмпирической верификации данной модели на материале одного или нескольких языков.

Наиболее репрезентативными, видимо, можно считать структурно-семантические типологические и дескриптивные единичные модели пословиц, поскольку они близки по своему объёму объекту моделирования (являются не его аналогом, а упрощённой формой), полностью основаны на эмпирическом представлении о нём (не требуют при своём построении использования специальных лингвистических теорий), верифицируются путём наблюдения и интроспекции.



Так, наглядным образцом структурно-семантической дескриптивной единичной пословичной модели можно считать реконструкцию данной пословицы в качестве реестровой единицы в толковом паремиографическом справочнике (объединение вариантных и факультативных форм её лексико-семантического состава и грамматической организации). Напр.: *Видна птица по полёту* или *Видно птицу (сокола, сову) по полёту* или *Знать (видать) птицу (сову) по полёту* (Жуков, 2003: 69); бел. <Адна> *паршывая (шалудзівая, паганая) авечка (аўца) увесь статак (гурт, усю чараду) псуе (саспуе)* (Лепешаў, Якалцэвіч, 2011: 67). Показательным примером структурно-семантической типологической единичной модели пословицы является реконструкция в полилингвальном паремиографическом словаре Д. Пацолаи лексико-семантического состава и грамматической структуры интернациональных пословиц, имеющих в разных языках свои национальные варианты (частично совпадающие и/или в различной степени отличающиеся от общего для них структурно-семантического пословичного инварианта, специально реконструируемого при их лексикографическом описании), напр.:

Misfortunes seldom / never come alone (v1) or One misfortune follows / leads the other (v2) or From one misfortune many / another follow(s) (v3) (Paczolay, 1997: 59), ср.: бел. *Бяда адна не ходзіць, за сабою другую водзіць*; *Бяда ідзе і бяду вядзе*; *Бяда не ходзіць адна* = болг. *Една беда води друга*; *Нещастие то никога ни едва само* = польск. *Nieszczęście nigdy samo nie chodzi*; *Bieda nigdy sama jedna nie przychodzi* = рус. *Одна беда не ходит: всегда другую водит*; *Беда беду родит* = слов. *Jedna bieda nechodí sama*; *Nešťastie samo nechodí* = словен. *Nesreča pride redko sama* = укр. *Біда ніколи не ходить одна*; *Біда біду родить* = чеш. *Neštěstí nikdy nechodí samo* = латыш. *Nelaipe nekad nenāk viena* = лит. *Viena bėda nevaikščioja* = англ. *Misfortunes / Hardships / Troubles never / seldom come alone / single / singly*; *One misfortune is the eve of another one*; *Troubles never come alone*; *Troubles never come singly* = нем. *Ein Unglück zieht das andere nach sich*; *Ein Unglück kommt selten allein* = исп. *Un mal no / nunca viene solo* = ит. *Un malanno non vien mai solo* = фр. *Un malheur ne vient / n'arrive jamais seul* (Петрушэўская, 2020: 18) и т. д.

Есть аналогичная по структурно-семантической модели пословица и в тувинском языке, напр.: *Бакка бак улажыр* — К несчастью, несчастье одно за другим¹.

Следует отметить тот важный факт, что структурно-семантические единичные пословичные модели могут существовать (т. е. создаваться, верифицироваться, корректироваться, использоваться, сохраняться и т. д.) не только искусственно — как результат научной деятельности специалистов для различных целей лингвистического описания, но также и естественно — как результат речемыслительной деятельности носителей языка для различных потребностей речевой коммуникации (как неотъемлемый элемент плана содержания пословицы, выполняющий функцию идентификации структурно-семантических вариантов одной и той же пословицы, в том числе её индивидуально-авторских трансформаций, и функцию дифференциации разных пословиц с близкой лексико-грамматической организацией и схожим или противоположным смыслом). В этом смысле структурно-семантическая модель пословицы реализуется в двух разновидностях: как теоретическая модель (для лингвистического описания как аналог пословичных единиц) и как эмпирическая модель (для языкового воплощения как элемент плана содержания пословицы).

Эмпирическая структурно-семантическая модель пословицы создаётся носителями языка, воспринимается в массовом языковом сознании и в нём воспроизводится как эталон (идеальный образец), или инвариант, плана содержания данной пословицы. Такая модель имеет (или приобретает со временем) особую значимость для пословиц, которые характеризуются наличием большого количества структурно-семантических вариантов (что не редкость в пословичных фондах многих языков), и играет решающую роль в соотнесении данной пословицы с её разнообразными индивидуальными вариациями в речи, нередко весьма далёкими, на первый взгляд, от оригинала (что встречается, как правило, довольно часто в языке художественной литературы, публицистики и СМИ). Однако своё наиболее важное (без преувеличения, центральное) место эмпирическая структурно-семантическая пословичная модель занимает при обобщении (объединении) национальных вариантов в разных языках одной общей для этих языков (интернациональной) пословицы, поскольку выступает в языковом сознании единственным элементом, позволяющим на уровне глубинной пословичной структуры и семантики соотнести лексико-семантическое и грамматическое разнообразие в различных языках, близких по форме и смыслу пословиц, обобщить это разнообразие в инвариантном виде, идентифицировать данные национальные пословицы как аналоги (варианты одной интернациональной пословицы).

¹ Пословицы и поговорки тувинского народа / авт.-сост. Б. К. Будуп. Кызыл: Тувинское книжное издательство; Радуга Тувы, 2020. С. 89.



В тувинском языке обнаружено значительное количество пословиц, аналогичных по структурно-семантическим моделям пословицам различных европейских языков. Так, *Тенек баи бут човадыр* — Дурная голова ноги изнуряет¹ имеет пословичные аналоги = бел. *За дурной галавой нагам небалазе (няма спакою)* = рус. *За дурной головой и ногам непокой* = укр. *За дурною головою ногам лихо* = лит. *Durna galva — kojoms klapatas / vargas* = англ. *A witless head makes a weary pair of heels* = нем. *Was der Kopf vergisst, müssen die Füße entgelten* = фин. *Tuhtmän pään takii kärsii koko ruumis* — Всё тело страдает из-за глупой головы и др. (Петрушэўская, 2020: 49–50) с общей структурно-семантической моделью *A stupid head makes much work to the feet* (v2) (Paczolay, 1997: 280–281).

Немало пословичных аналогов тувинским пословицам фиксируется в восточнославянских языках, напр.: *Акша дээрге суг*² = бел. *Грошы — вада* = рус. *Деньги — вода в решете: не заметишь, как утекут* = укр. *Гроші — як вода: кризь пальці протікають* (Петрушэўская, 2020: 144).

Достаточно часто встречаются и пословичные аналоги в тувинском и русском языках, напр.: *Аны-яаңдан адың камна*³ = *Береги честь смолоду* (Мокиенко, Никитина, Николаева, 2010: 992); *Мөңгүнде дат чок* — *Серебро не ржавеет*⁴ = *Чисто серебро не ржавеет*, где олон. *зелезеть* 'окисать подобно железу; ржаветь' (там же: 805) и др.

Следует отметить, что большинство тувинских пословиц, имеющих аналоги в европейских языках, характеризуются национально-языковой спецификой, уникальным вариантом структурно-семантической модели, общей для всех пословичных аналогов в разных языках, напр.:

Алгы чугазы ойлуур, сөөк чугазы сыйлыр — *Кожа тонкая рвётся, кость тонкая ломается*⁵, ср.: бел. *Дзе коратка (тонка), там ірвецца* = польск. *Gdzie cienko, tam się rwie* = рус. *Где тонко, тут и рвётся, где худо, тут и порвется* = латыш. *Kur tievs, tur ari trūkst* = лит. *Kur trumpa, ten trūksta* = исп. *Siempre quiebra la sogá por lo más delgado* = ит. *Il filo si rompe dove è più debole* = нем. *Es reisst am ersten, wo's dünn ist* и т. д. (Петрушэўская, 2020: 151–152).

Или также: *Белекке бергенде, бе-даа, аьт-даа дөмей* — *Когда дарят, не смотрят — кобыла или лошадь*⁶, ср.: болг. *На харизан кон зьбите не се гледат (броят)* = рус. *Дарёному (Даровому) коню в зубы не глядят* = чеш. *Darovanému koni na zuby se nedívej* = латыш. *Dāvātam zirgam zobos neskatās* = англ. *Never look a gift horse in the mouth* = нем. *Einem geschenkten Gaul guckt / sieht man nicht ins Maul* = фр. *À cheval donné, ne lui regarde pas en la bouche* = ит. *A caval donato non (gli) si guarda in bocca* = венг. *Ajándék lónak / csikónak né nézd a fogát / kötőfékjét / szémét / szívét / száját* и т. д. (там же: 40–42).

В результате исследования установлено, что уникальность тувинского варианта структурно-семантической модели общей для множества языков (интернациональной) пословицы обусловлена реализацией в нём этнокультурно специфических ключевых понятий и образов, отражающих особенности материальной и духовной культуры, условий жизни и истории, социального устройства и менталитета тувинского народа.

Ключевые понятия в семантической структуре пословицы

Понятия, выраженные лексическими компонентами пословиц, обычно не рассматриваются как самостоятельные элементы пословичного плана содержания, хотя считается, что общее значение тех пословиц, которые не имеют переносного (образного) смысла, выводится из значений лексических компонентов, а в составе пословиц, у которых нет полного переосмысления всех компонентов, часть слов сохраняет свое буквальное значение. Однако нельзя игнорировать тот факт, что многие пословицы связаны разными типами семантических связей, основанных на значениях их лексических компонентов (Левин, 1984). Это, в свою очередь, свидетельствует о том, что пословицы удерживаются (сохраняются) в языковом сознании и образуют системные отношения друг с другом, во многом благодаря ассоциативным связям между их лексическими компонентами, а эти связи основаны на плане содержания соответствующих компонентов пословиц, ядром которого, как общепринято

¹ Пословицы и поговорки тувинского народа / авт.-сост. Б. К. Будуп. Кызыл: Тувинское книжное издательство; Радуга Тувы, 2020. С. 51.

² Там же. С. 88.

³ Там же. С. 15.

⁴ Там же. С. 40.

⁵ Там же. С. 15.

⁶ Там же. С. 91.



считать, является денотативно-сигнификативная сотнесённость слова, формирующая понятие как часть ментальной картины мира.

Такое понимание места и роли понятий (выраженных лексическими компонентами) в плане содержания пословицы соответствует особенностям структурирования человеческой памяти, сохраняющей значения слов, а не значения высказываний. Значения слов, а это значит и выраженные в этих словах понятия, определённым образом организованы, поскольку наша память — это не хаотичный набор понятий (а также ассоциаций, которые их связывают), но строго упорядоченная система, имеющая свою собственную структуру.

Основными элементами структуры памяти у человека являются, как известно, «пропозиции» — узлы ассоциаций, связывающие элементарные идеи (представления) и концепты (понятия) (Anderson, Bower, 1973: 2–3). Память — это сеть перекрещивающихся «пропозиций» (или единиц памяти). При этом «пропозиция» как универсальная единица памяти может иметь не только вербальную, но и невербальную форму, поскольку память кодирует также нелингвистическую информацию, которую получает через различные органы чувств, например, «визуальные сцены» (там же: 153), или представления, понятия о целых ситуациях, событиях, соотносимые, в свою очередь с определёнными устойчивыми выражениями, в том числе с пословицами.

План содержания пословиц объединяет несколько понятий, однако пословица — это устойчивая единица, которая извлекается из памяти (языкового сознания), используется в речемыслительной деятельности (внутренней речи) и употребляется в речи (акте коммуникации) в «готовом виде». План содержания пословицы, на первый взгляд, можно отнести к одному из видов т. н. «сложных семантических понятий» (соответствующих плану содержания сложных слов, фразеологизмов и т. д.), которые могут восприниматься носителями языка как целостные когнитивные единицы (Язык и структуры ..., 1992: 85).

Однако пословицы являются знаками мыслей, а не понятий (пусть даже сложных). Как известно, пословицы воспринимаются носителями языка не только как целостные знаки, но и как фразовые тексты с синтаксической формой предложения, в лексико-семантической структуре которых минимум два понятия связаны пропозициональными отношениями (соположения, подчинения, условия и т. д.). В этом смысле семантическая структура пословицы, как можно видеть, соответствует структуре «пропозиции» как единицы памяти. Именно этим обусловлено то, что ассоциативные связи как между самими пословицами, так и между пословицами и другими языковыми единицами (лексическими и фразеологическими) образуются и сохраняются в человеческой памяти (и в языковом сознании) благодаря наличию (актуализации) в семантической структуре пословиц отдельных понятий, выраженных соответствующими лексическими компонентами.

Понятия, входящие в план содержания пословиц, представляют собой гетерогенную совокупность и дифференцируются по разным критериям. Так, пословичные понятия различаются по объёму на единичные, общие и пустые (нулевые), по предметности в отражении действительности на конкретные и абстрактные, по отношению к реальности на эмпирические и теоретические и т. д. Однако наиболее значимым, на наш взгляд, является противопоставление понятий, во-первых, по их месту в образовании плана содержания пословиц на ключевые (смыслообразующие) и нейтральные (не имеющие собственной значимости в пословичном плане содержания), во-вторых, по коннотативной сложности на образные и безобразные, в-третьих, по национальной специфичности в отражении языковой картины мира на общечеловеческие и этно-национально-культурно маркированные.

Последние три оппозиции пословичных понятий взаимосвязаны и частично взаимно обусловлены, поскольку именно ключевые понятия чаще подвергаются коннотативному усложнению (и приобретают в пословицах образное выражение), именно ключевые понятия, в том числе в своём образном выражении, выступают маркерами этнонациональной картины мира, именно коннотации и образы, используемые для замещения прямого выражения ключевых понятий, как правило, репрезентируют этно-национально-культурную специфичность пословиц, при этом не только исконных, но и этно-национально-языковых вариантов общих с другими языками (интернациональных и универсальных) пословиц.

Так, в ряде аналогичных по структурно-семантической модели славянских пословиц Весной **ведро** дождя — ложка грязи, осенью ложка воды — **ведро** грязи = бел. Вясною **кораб** вады, а дыжка гразі, а восенню лыжка вады, а **кораб** гразі = польск. Na wiosnę **ceber** deszczu — łyżka błota; na jesień łyżka deszczu — **ceber** błota = укр. Навесні **корець** дощу ложку болота дає, восени ложка дощу — **корець** болота (Петрушэўская,



2020: 138) используются ключевые понятия ‘много’ и ‘мало’ (в отношении к объёму вещественной субстанции), выраженные в метафорической форме. Понятие ‘мало’ передаётся посредством общей для разных национальных лингвокультур (интернациональной) коннотации лексемы *ложка* (в значении ‘количество жидкости, которое можно зачерпнуть ложкой’). Понятие ‘много’ передаётся коннотациями разных лексем, каждая из которых маркирует специфическое в каждой национально-языковой картине мира понимание объёма, который ассоциируется с количеством *грязи* и измеряется разными по объёму ёмкостями — *ведро*, бел. *кораб* ‘изделие из бересты, соломы для переноски, хранения чего-л.’, польск. *seber* ‘деревянная фляга для воды или алкогольных напитков’, укр. *корець* ‘кружка для напитков, ковш с ручкой’ (с общим для них гиперонимическим значением в пословицах ‘количество жидкого вещества, которое можно влить, зачерпнуть, налить и т. д.’). При этом в белорусском варианте интернациональной пословицы национальная специфичность распространяется и на понятие ‘грязь’, поскольку понятие ‘жидкий’ как свойство вещества *грязь* нейтрализуется — *кораб* предназначен для сухих, а не жидких веществ (это обусловлено природными условиями Беларуси, где на большинстве территории почва глинистая, поэтому грязь осенью очень вязкая, налипает на всё большими, тяжёлыми кусками).

Состав ключевых понятий в тувинских пословицах детерминирован, как показало исследование, с одной стороны, особенностями материальной культуры и условиями жизни, а с другой стороны, системой духовных ценностей тувинского народа. «На основе природного окружения, кочевого хозяйства складывались определённые отношения людей с миром, между собой, появлялись верования, обряды, обычаи. Это влекло за собой закрепление определённых духовных черт народа, свою систему взглядов и ценностных ориентиров» (Будегечиева, 2018: 12).

Как известно, система ценностных координат народа находит отражение в паремиологическом фонде языка. Выделяются общечеловеческие ценности (вера, счастье и др.) и национально маркированные (гостеприимство у азиатских народов и т. п.). Тувинский пословичный фонд содержит богатую информацию об отношении к выражающим абстрактные понятия ценностям и антиценностям, напр.:

— *Кежээнин мурнунда — хүндү, чалгааның мурнунда — кочу* — Трудолюбивому — почёт, ленивому — насмешки¹;

— *Харам кижиниң караа соок* — У скупца глаза холодные²,

— *Харам кижээ эш ырак, чоржаң аътка чер ырак* — Скупому человеку — товарища нет, ленивому коню путь далёк³ и т. д.

Одной из общечеловеческих пословичных ценностей является семья (Нелюбова, 2019). Центр тувинской семьи — это ребёнок (*ажы-төл*) как «продолжатель рода, мерило семейного богатства, благополучия, залог счастливой старости для человека» (Ламажаа, 2015: 51), что отражено в пословицах, напр.:

Авага ажы-төлү артык, аңчыга алды-киш артык — Матери дети дороги, охотнику чёрные соболя дороги⁴,

Ада кижиге оглун сактыр, алдын-доос кудуруун сактыр — Отец думает о сыне, как павлин о хвосте⁵;

Аът болуру кулунундан, кижиге болуру чажындан — Конь вырастает из жеребёнка, человеком становятся с детства⁶ и т. д.

Представление о тувинской семье формируется в пословицах, включающих термины родства *даай* (дядя, брат матери) и *чээн* (племянник, племянница), напр.: *Даг көргенде, бөрү омак, даай көргенде, чээн омак* — Радуется волк, в родную чашу глядя, а племянник рад, на дядю глядя⁷; а также *дуңма* (младшая сестра) и *угба* (старшая сестра), напр.: *Дуңмалыг кижиге дыш, угбалыг кижиге ус* — У младшей сестры понежишься, у старшей сестры научишься⁸ и т. д.

¹ Пословицы и поговорки тувинского народа / авт.-сост. Б. К. Будуп. Кызыл: Тувинское книжное издательство; Радуга Тувы, 2020. С. 164.

² Там же. С. 57.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 11.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 17.

⁷ Там же. С. 23.

⁸ Там же. С. 27.



В тувинском фольклоре обнаружено значительное количество пословиц, аналогичных по структурно-семантическим моделям пословицам различных европейских языков, однако отличающихся наличием в плане содержания этнокультурно маркированных ключевых понятий. Так, в пословице *Кырган аът орук часпас* — Старый конь мимо дороги не пройдёт¹ актуализировано понятие *дорога*, которого нет в пословицах других языков, ср.: бел. *Стары вол (конь) ніколі баразну не скрывіць* = рус. *Старый конь борозды не теряет* = латыш. *Vecs zirgs vagas nezaudē* = нем. *Ein alter Gaul macht gerade Furchen* = фр. *Vieux boeuf fait sillon droit* = исп. *Buey viejo lleva sulco derecho* и т. д. (Петрушэўская, 2020: 270–271).

Ключевой характер понятия ‘дорога’ в тувинской национальной картине мира подтверждается его актуализацией в других пословицах, также имеющих пословичные аналоги в других языках, напр.: *Бурган чокта, орук ажык* — Без Бога дорога открыта², ср.: бел. *Без Бога ні да парога* = польск. *Bez Boga ani do proga* = рус. *Без Бога не до порога* = укр. *Без бога ані до порога* (там же: 121).

С понятием ‘дорога’ связано понятие ‘конь’, которое используется в тувинском языке в этнокультурно маркированных вариантах интернациональных пословиц, напр.: *Эртежи кижы эзерлиг аътка таваржыр* — Встающий рано человек осёдланного коня найдёт³, ср.: бел. *Хто рана ўстае, таму і Бог дае* = польск. *Kto rano wstaje, temu Pan Bóg daje* = рус. *Кто рано встаёт, тому Бог даёт (подаёт)* = укр. *Хто рана встає, тому Бог дає* = англ. *God gives help to early risers* = исп. *Más vale a quien Dios ayuda que a quien tucho madruga* = фр. *A bon gain qui se lève matin; Qui se lève le matin Dieu prête la main* и т. д. (там же: 290–291).

Образные компоненты в семантической структуре пословицы

Образные представления (образы), отражённые в лексическом составе пословиц, являются одним из воплощений словесной образности, которая в лингвистике в своём самом широком понимании квалифицируется как семантическая двуплановость, когда представление об одном фрагменте действительности (предмете, явлении, событии, ситуации и т. д.) передаётся в речи через название иного фрагмента действительности (предмета, явления, события, ситуации и т. д.). Образность в таком понимании не является обязательной характеристикой пословиц. Многие из них, как известно, безобразны.

Так, в английском языке, например, большинство составляют пословицы с прямой мотивировкой как общего значения, так и значений своих лексических компонентов (Ivanov, Petrushevskaia, 2015). Однако поскольку пословицы воспринимаются носителями языка не только как устойчивые единицы, но и как фразовые тексты (т. е. речевые произведения), понятие образности можно расширить. Помимо семантической двуплановости, его можно интерпретировать ещё и как «наличие изобразительности, конкретно-предметного представления, наглядности, картинности при обозначении предмета или явления словом или более крупной языковой единицей», когда «образ помогает представить обозначаемое на базе других явлений действительности, в конкретном выраженном сопоставлении с ними, что способствует созданию усиленного впечатления об обозначаемом» (Матвеева, 2010: 247).

В этой связи каждая пословица может рассматриваться (и, соответственно, восприниматься) как народно-поэтическое произведение, образность которого, как и любого поэтического (художественного) произведения, состоит в том, что «одно содержание, выраженное в звуковой форме, служит формой иного содержания, не имеющего специального звукового выражения» (Винокур, 1990: 142), иными словами, отождествляется с экспрессивностью и может передаваться с помощью различных средств выразительности. Например, пословицу *Всякая вина виновата* можно считать образной, поскольку её буквальное содержание не совпадает с тем общим значением, в котором она употребляется ‘Всякая, малейшая провинность не прощается (о строгом придирчивом отношении)’ (Жуков, 2003: 79) и которое передаётся через экспрессивный образ *вины виноватой*.

Образность пословиц может быть полной (если она представлена в рамках целой фразы) или частичной (если она представлена в отдельных лексических компонентах пословицы). И та, и другая образность пословиц может быть основана на семантической двуплановости (обычно метафоры) или

¹ Пословицы и поговорки тувинского народа / авт.-сост. Б. К. Будуп. Кызыл: Тувинское книжное издательство; Радуга Тувы, 2020. С. 37.

² Там же. С. 15.

³ Там же. С. 77.



на экспрессивности передачи пословичного значения. В одной поговорке могут сочетаться разные виды образности. Это обусловлено, с одной стороны, их разной семиотической природой, а с другой — актуальностью для носителей языка одновременно всех аспектов плана содержания поговорки и её лексических компонентов.

Так, план содержания тувинской поговорки *Бөрүнү буттары чемгерер*¹, аналогичной по структурно-семантической модели рус. *Волка ноги кормят*, построен одновременно на основе нескольких типов образности: 1) при общем переосмыслении ‘Чтобы добиться цели, необходимо действовать’ реализуется образность, основанная как на семантической двуплановости фразы, так и на изобразительности, предметности, картинности внутренней формы поговорки; 2) при частичном переосмыслении ‘Чтобы прокормиться, надо искать, добывать, а не сидеть на одном месте’ (Жуков, 2003: 71) реализуется образный смысл компонентов *бөрү / волк* ‘кто-либо (человек)’ и *буттары / ноги* ‘искать, добывать, не сидеть на одном месте’, основанный на семантической двуплановости, а также образный смысл компонента *чемгерер / кормить*, основанный на изобразительности, картинности действия ‘кормить кого-либо (волка)’; 3) при употреблении в буквальном смысле по отношению к волку реализуется образность компонента *буттары / ноги*, основанная на семантической двуплановости ‘охота на свою добычу, во время которой нужно много бегать, чтобы её найти и схватить’.

Образные представления, как и понятия, выраженные в лексических компонентах поговорок, можно дифференцировать по роли в формировании пословичного плана содержания на ключевые (занимающие центральное место) и нейтральные (периферийные), по их специфичности в языковой картине мира на этно-национально-культурно маркированные и общие для разных лингвокультур (интернациональные или универсальные).

Так, в поговорке *Два медведя в одной берлоге не живут (не уживутся)* ключевым образом является не анималистический (*медведь*), а нумеративный (*два*) как выражение противоположности, противопоставленности кого-либо одного кому-либо другому, что подтверждается аналогичными по структурно-семантической модели поговорками в других языках, где реализуются самые различные анималистические образы (кота, петуха, воробья, собаки и др.), ср.: бел. *Два каты ў адным мяшку не месцяцца (не тоўняцца)* = польск. *Dwa koguty na jednym nie zgodzą się śmieciach* = англ. *Two sparrows on one ear of corn make an ill agreement* = фр. *Deux chiens à un os ne s'accordent pas* и т. д. (Петрушэўская, 2020: 149–150).

В свою очередь, нумеративный образ «два» для этих (и такого рода) поговорок является общим (относится к проявлению универсального числового кода), а анималистические образы маркируют их лингвокультурную специфику. Необходимо отметить, что этнонациональная специфичность пословичных образов далеко не всегда свидетельствует об их уникальном характере.

Так, анималистические образы медведя, кота, петуха, воробья и др. в составе аналогичных по структурно-семантической модели поговорок встречаются более чем в одном языке, что свидетельствует об их интернациональной природе, ср.: бел. *Два мядзведзі ў адным логавішчы ўжыцца не могуць* и нем. *Zwei Bären vertragen sich nicht in einer Höhle*; польск. *Dwaj w jednym worze koci nie osiedzą* и лит. *Dvi katės viename maiše nesutinka*; ит. *Non stanno bene due galli in un pollaio* и латыш. *Divi gaiļi vienā sēta nesatiek*; исп. *Dos gorriones en una espiga hacen mala miga* и фр. *Deux moineaux sur un épi ne sont pas longtemps amis* и т. д. (там же: 149–150).

Этно-национально-культурно маркированные образы характерны для исконных поговорок, в которых выступают идентификатором уникальности. Например, белорусская поговорка *Чырвонае-белае ўсё перадзелае* («Красное-белое всё переделает»), которая не встречается в других языках, содержит два образных компонента *чырвонае-белае* и *перадзелае*, из которых первый является ключевым (формирует общее переносное значение поговорки ‘С помощью червонцев, больших денег, взятка можно переделать, повернуть всё в свою пользу’) и национально-культурно специфическим. Только в белорусской пословичной картине мира *чырвонае-белае* означает ‘деньги’ (как результат метафорического переноса), поскольку в начале XIX века, когда возникла поговорка, территория Беларуси вошла в состав Российской Империи, где бумажные деньги отличались по цвету: банкнота номиналом в десять рублей была красной, а в двадцать пять рублей — белой.

¹ Поговорки и поговорки тувинского народа / авт.-сост. Б. К. Будуп. Кызыл: Тувинское книжное издательство; Радуга Тувы, 2020. С. 118.



Пословичная образность выступает и надёжным идентификатором этно-национально-культурной специфичности национальных вариантов интернациональных пословиц. Например, среди многочисленных пословичных аналогов в разных языках, имеющих общую структурно-семантическую модель *One scabbed sheep / calf / cow / goat / lamb / pig will mar / spoil a (whole) flock* ('Одна паршивая овца / коза / корова / свинья / один паршивый телёнок / ягнёнок испортит / испоганит (всё) стадо') (Paczolay, 1997: 292) только в белорусской пословице *Праз аднаго барана ўвесь статак паганы*, которая не входит в состав основного пословичного фонда белорусского языка (Ivanov, 2002), актуализирован анималистический образ *барана*, который, с одной стороны, манифестирует уникальность белорусского варианта интернациональной пословицы, а с другой стороны, маркирует специфичность белорусской национальной картины мира, в которой *баран* занимает особое место, широко представлен в фольклоре и классической художественной литературе (в жанре сказки, басни), в многочисленных устойчивых выражениях — фразеологизмах, пословицах, сравнениях, крылатых словах, где используется для образного выражения не только упрямства и глупости (что характерно для многих национальных лингвокультур), но также и чванства, высокомерия, зазнайства и т. п., ср.: *Другі баран ні бэ, ні мя, а любіць гучнае імя* и др. (Иванова, Иваноў, 1997).

В тувинском фольклоре обнаружено значительное количество пословиц, аналогичных по структурно-семантическим моделям пословицам различных европейских языков, однако отличающихся наличием в плане содержания этнокультурно маркированных пословичных образов, репрезентирующих разные этнокультурные паремиологические коды: анималистический, природный, соматический, гастрономический, колористический и др.

Это **анималистические образы**, из которых наиболее частотны *аът* — конь, *ыт* — собака, *бөрү*, *кокай* — волк, *куш* — птица, *өшкү* — коза, *анай* — козленок, *инек* — корова, *хой* — овца, *тоолай* — заяц, *теве* — верблюд, *киш* — соболь, *элик* — косуля, *күске* — мышь, *балык* — рыба, *сааскан* — сорока, *кускун* — ворон, *буга* — бык, *арзылаң* — лев, *чылан* — змея, *дагаа* — петух (а также обобщённые образы *аң* — зверь, *мал* — животное, скот).

Распространённость в тувинских пословицах образа собаки объясняется представлением о ней как о близком человеку существе: у тувинцев собака является олицетворением «символа честности, любви, плодородия и безграничной преданности своему хозяину», она охраняет «жилище человека, имеющего высокий общественный статус» (Бурькин, Болдырева, Музраева, 2019: 129).

Это **природные образы**, из которых чаще актуализируются *даг* — гора, *далай* — море, *хүн* — солнце, *час* — весна, *күс* — осень, *чай* — лето, *кыш* — зима, *арыг* — лес, *ыяш* — дерево, *сиген* — трава, *хат* — ветер, *суг* — река, вода, *от* — огонь, *чер* — земля, *хар* — снег.

Это **соматические образы**, среди которых частотны *карак* — глаз и *баш* — голова, гораздо реже встречаются *кулак* — ухо, *хол* — рука, *бут* — нога, *дыл* — язык, *чүрек* — сердце, *хан* — кровь, *диш* — зуб, *аас* — рот, *хырын* — живот.

Это и **гастрономические образы** — различные виды мяса (*эът*): *Чарын эъдин чааскаан чивес, чанында эшке кара салбас* — С другом в ладу и согласии живи, кусок мяса с лопатки с другом дели¹, *Тоткан кижээ тогду кудуруу кадыг* — Сытому человеку и годовалой овцы курдюк жесткий²; *чаг* — сало, названия молочных продуктов, или *ак чем* — белая пища, т. е. пища из молочных продуктов: чай, творог, сметана³, *ааржы* — питательная пища долгого хранения из молочных продуктов⁴ и др.

Это и символика цветообозначений (**образы-колоронимы**), из которых в основном встречаются следующие: *кара* — чёрный, *ак* — белый, с помощью которых в тувинских пословицах, как правило, добро противопоставляется злу. Следует отметить, что подобное цветообозначение типично для картины мира тувинского народа, в частности, широко отражено, как показывают новейшие исследования, в тувинской топонимии (Сувандии, 2019).

¹ Пословицы и поговорки тувинского народа / авт.-сост. Б. К. Будуп. Кызыл: Тувинское книжное издательство; Радуга Тувы, 2020. С. 65.

² Там же. С. 52.

³ Там же. С. 84.

⁴ Там же. С. 80.



Заключение

Национально-языковая и этнокультурная специфичность присуща пословичным фондам разных народов в различной степени, что зависит не только от интенсивности языковых и культурных контактов, не только от степени конденсации в пословицах фрагментов этнонациональной картины мира, но и от того, насколько язык и культура данного народа подвержены извне языковым влияниям и культурным трансферам, насколько в нём общие с другими языками и народами пословицы подвергаются лингвокультурной ассимиляции (т. е. насколько быстро из «чужих» становятся «своими» за счёт прежде всего субституции в структурно-семантических моделях пословиц иноязычных ключевых понятий и образов исконными ключевыми понятиями и образами).

Пословицы тувинского народа не существуют изолированно, входят в евразийский паремиологический континуум, в котором коррелируют как с азиатскими, так и европейскими пословичными фондами. И если азиатский вектор (прежде всего монгольское влияние) традиционно учитывается, то европейские корреляты тувинских пословиц впервые вводятся в научный оборот. Обращение к широкому европейскому языковому и культурному фону позволило не только выявить в тувинском языке целый ряд пословиц типологически общих (по структурно-семантической модели, ключевым понятиям, образам) пословицам 20 европейских языков, но и установить, что в большинстве случаев тувинские пословицы, аналогичные европейским, характеризуются национально-языковой и этнокультурной специфичностью (уникальными вариантами структурно-семантических пословичных моделей, этнолингвокультурно маркированными ключевыми понятиями и образами в пословицах).

Перспективными для дальнейших исследований тувинских пословиц (как исконных, так и общих с другими языками) видятся такие предметные области, как отражение в паремиологии духовных ценностей тувинского этноса; соотношение интракультурной уникальности и интеркультурной общности познавательного потенциала тувинских пословиц в контексте культурного трансфера; проявление национального и интернационального паремиологического кода в концептуальном и образно-символическом пространстве пословичного фонда тувинского языка; степень языкового и этнокультурного своеобразия тувинских пословиц (и шире — фразеологии тувинского языка) как на фоне ареальных и культурных языковых контактов, так и в аспекте широкой лингвокультурной типологии пословичных фондов восточных и европейских языков; лексикографическое описание тувинских пословиц в нормативном и сопоставительном аспектах с этноязыковым и этнокультурным комментариями, отражающими на фоне межъязыковых и межкультурных связей самобытность языка, культуры и ментальности тувинского народа.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Болат-оол, Р. В., Пелевина, Н. Н. (2017) Формирование образа женщины в тувинских и немецких пословицах // Вестник Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова. № 21. С. 29–32.
- Бредис, М. А., Ломакина, О. В., Мокиенко, В. М. (2020) Русинская фразеология как пример культурно-языкового трансфера в славянских языках (на материале нумеративных единиц) // Русин. № 60. С. 198–212. DOI: <https://www.doi.org/10.17223/18572685/60/12>
- Бредис, М. А., Димогло, М. С., Ломакина, О. В. (2020) Паремии в современной лингвистике: подходы к изучению, текстообразующий и лингвокультурологический потенциал // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. Т. 11. № 2. С. 265–284. DOI: <https://www.doi.org/10.22363/2313-2299-2020-11-2-265-284>
- Будегечиева, Т. Б. (2018) Тувинская культура: материальное и духовное, традиции и новации. Кызыл : Изд-во ТувГУ. 115 с.
- Бурькин, А. А., Болдырева, И. М., Музраева, Д. Н. (2019) Собака в калмыцком и тувинском фольклоре // Новые исследования Тувы. № 4. С. 119–132. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2019.4.10>
- Винокур, Г. О. (1990) Понятие поэтического языка // Филологические исследования: лингвистика и поэтика / отв. ред. Г. В. Степанов, В. П. Нерознак. М. : Наука. 451 с. С. 140–145.
- Доржу, К. Б. (2012) Сравнения в русских и тувинских поговорках, порицающих отрицательные качества человека // Вестник Тувинского государственного университета. № 1. С. 94–98.
- Доржу, К. Б. (2016) Использование фразеологизмов, связанных с приёмом пищи, в романе Салима Сюрюн-оола «Тывалаар кускун» // Мир науки, культуры, образования. № 5(60). С. 352–354.
- Дуличенко, А. Д. (1981) Славянские литературные микроязыки: вопросы формирования и развития. Таллинн : Валгус. 323 с.



Егорова, А. И., Кондакова, А. П., Кужугет, М. А. (2020) Гендерные стереотипы в тувинских пословицах и поговорках // Новые исследования Тувы. № 1. С. 18–31. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2020.1.2>

Жуков, В. П. (2003) Словарь русских пословиц и поговорок. М. : Русский язык — Медиа. 544 с.

Иванов, Е. Е. (2019а) Аспекты эмпирического понимания афоризма // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. Т. 10. № 2. С. 381–401. DOI: <https://www.doi.org/10.22363/2313-2299-2019-10-2-381-401>

Иванов, Е. Е. (2019б) О рекуррентности афористических единиц в современном русском языке // Русистика. Т. 17. № 2. С. 157–170. DOI: <https://www.doi.org/10.22363/2618-8163-2019-17-2-157-170>

Иванов, Е. Е. (2020) Афоризм как объект лингвистики: основные признаки // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. Т. 11. № 4. С. 659–706. DOI: <https://www.doi.org/10.22363/2313-2299-2020-11-4-659-706>

Иванова, С., Иваноў, Я. (1997) Слоўнік беларускіх прыказак, прымавак і крылатых выразаў. Мінск : БФС. 262 с. (На белорус. яз.)

Иваноў, Я. Я. (2011) Парэміялагічныя сістэмы беларускай і рускай моў: падабенствы і разыходжанні // Філолагічныя студыі. Вып. 6. Ч. 2. С. 53–63. (На белорус. яз.)

Кечил-оол, С. В., Саая, О. М. (2016) Особенности фразеологизмов с компонентом «ухо» в тувинском языке в сопоставлении с русским // Филологические науки. Вопросы теории и практики. № 9–2(63). С. 107–109.

Кечил-оол, С. В., Саая, О. М. (2017) Семантические особенности фразеологизмов с компонентом «рука» в тувинском и русском языках // Филологические науки. Вопросы теории и практики. № 6–1(72). С. 92–95.

Коняшкин, А. М., Чадамба, Ш. С. (2014а) О некоторых особенностях введения паремий в художественный текст (на материале русских переводов) // Мир науки, культуры, образования. № 3(46). С. 200–202.

Коняшкин, А. М., Чадамба, Ш. С. (2014б) Проблема перевода тувинских паремий (на материале русских художественных переводов) // Мир науки, культуры, образования. № 3(46). С. 202–204.

Коняшкин, А. М., Чадамба, Ш. С. (2017) Лингвокультурологический аспект тувинских паремий в текстах русских художественных переводов // Мир науки, культуры, образования. № 6 (67). С. 616–618.

Котова, М. Ю. (2000) Русско-славянский словарь пословиц (с английскими соответствиями). СПб. : Изд-во СПбГУ. 360 с.

Ламажаа, Ч. К. (2015) Ребёнок и детство в тувинской культуре: традиции и современность // Человек. № 4. С. 51–58.

Левин, Ю. И. (1984) Провербиальное пространство // Паремнологические исследования / сост. Г. Л. Пермяков. М. : Наука. 320 с. С. 108–126.

Лепешаў, І. Я. (2006) Парэміялогія як асобны раздзел мовазнаўства. Гродна : ГрДУ імя Янкі Купалы. 279 с. (На белорус. яз.)

Лепешаў, І. Я., Якалцэвіч, М. А. (2011) Тлумачальны слоўнік прыказак. Гродна : ГрДУ імя Янкі Купалы. 695 с. (На белорус. яз.)

Лингвистический энциклопедический словарь (1990) / ред. В. Н. Ярцева. М. : Советская энциклопедия. 685 с.

Ломакина, О. В., Мокиенко, В. М. (2018) Ценностные константы русинской паремииологии (на фоне украинского и русского языков) // Русин. № 4(54). С. 303–317. DOI: <https://www.doi.org/10.17223/18572685/54/18>

Матвеева, Т. В. (2010) Полный словарь лингвистических терминов. Ростов-на-Дону : Феникс. 562 с.

Мокиенко, В. М. (1989) Славянская фразеология. М. : Высшая школа. 287 с.

Мокиенко, В. М., Никитина, Т. Г., Николаева, Е. К. (2010) Большой словарь русских пословиц. М. : ОЛМА Медиа Групп. 1024 с.

Нелюбова, Н. Ю. (2019) Семья как общечеловеческая ценность во французской и русской пословичной картине мира // Филологические науки. Научные доклады высшей школы. № 6. С. 50–59.

Нелюбова, Н. Ю., Сёмина, П. С., Казлаускене, В. (2020) Гурманство в иерархии ценностей французов и бельгийцев (на материале пословиц и поговорок) // Russian Journal of Linguistics. Т. 24. № 4. С. 969–990. DOI: <https://www.doi.org/10.22363/2687-0088-2020-24-4-969-990>

Нелюбова, Н. Ю., Хильтбруннер, В. И., Ершов, В. И. (2019) Отражение иерархии ценностей в пословичном фонде русского и французского языков // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Лингвистика = Russian Journal of Linguistics. Т. 23. № 1. С. 223–243. DOI: <https://www.doi.org/10.22363/2312-9182-2019-23-1-223-243>

Паремииология без границ (2020) / ред. М. А. Бредис, О. В. Ломакина. М. : Изд-во РУДН. 244 с.

Паремииология в дискурсе (2015) / ред. О. В. Ломакина. М. : URSS ; Ленанд. 294 с.

Петрушевская, Ю. А. (2015) Универсальное и национальное в паремииологической системе языка (на матери-



але англійскаго і беларускага мовы) // Даследаванні па германскай і славянскай філалогіі = Acta Germano-Slavica. Т. 6. С. 213–216.

Петрушевская, Ю. А. (2021) Методология определения национального, интернационального и универсального в фразеологии и паремологии белорусского языка // West — East. Vol. 5. № 1. С. 61–72.

Петрушэўская, Ю. А. (2020) Універсальны і інтэрнацыянальны кампаненты ў парэміялагічным складзе беларускай мовы: беларуска-іншамовны слоўнік. Магілёў : МДУ. 312 с. (На беларус. яз.)

Поляков, О. Ю., Полякова, М. О. (2016) Лингвистические модели английских пословиц: структурно-типологический аспект // Вестник Вятского государственного университета. № 1. С. 65–70.

Салчак, А. М. (2019) Образ волка в тувинских и английских пословицах // Символ науки. № 6. С. 25–27.

Сувандии, Н. Д. (2019) Топонимы-цветообозначения в тувинском языке // Новые исследования Тувы. № 4. С. 195–206. DOI: 10.25178/nit.2019.4.16

Фразеология (1972) // Общее языкознание. Внутренняя структура языка / ред. Б. А. Серебrenников. М. : Наука. 564 с. Гл. 7. С. 456–515.

Чадамба, Ш. С. (2014) О некоторых особенностях перевода предложений-паремий в текстах русских художественных переводов с тувинского языка // Филологические науки. Вопросы теории и практики. № 5-1(35). С. 191–193.

Чадамба, Ш. С. (2015) Предложения-паремии в текстах русских художественных переводов с тувинского языка : дисс. ... канд. филол. наук. Абакан. 151 с.

Чугункова, А. Н. (2019) Символика чисел в хакасской и тувинской паремологии // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. № 10–2(37). С. 18–21.

Язык и структуры представления знаний (1992) / ред. Ф. М. Березин, Е. С. Кубрякова. М. : ИНИОН. 162 с.

Anderson, J. R., Bower, G. H. (1973) Human associative memory. Washington, DC : Winston & Sons. 524 p.

Grigas, K. (1987) Patarlių paralelės. Lietuvių patarlės su latvių, baltarusių, rusų, lenkų, vokiečių, anglų, lotynų, prancūzų, ispanų, atitikmenimis. Vilnius : Leydykla Vaga. 662 s. (На литов. яз.)

Ivanov, E. (2016) Aphorism as a Unit of Language and Speech // EUROPHRAS 2016: Word Combinations in the Linguistic System and Language Use: Theoretical, Methodological and Integrated Approaches. Trier : University of Trier. 128 p. P. 42.

Ivanov, E. (2002) Paremiological Minimum and Basic Paremiological Stock (Belarusian and Russian). Prague : RSS. 136 p.

Ivanov, E., Feldman, V. (2007) Principles of the Contrastive Description of Aphoristic Paremiology (in Belarusian and Russian Languages) // Даследаванні па германскай і славянскай філалогіі = Acta Germano-Slavica. Т. 1. С. 85–97.

Ivanov, E., Petrushevskaja, Ju. (2015) Etymology of English Proverbs // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. Vol. 8. № 5. Pp. 864–872.

Lomakina, O. V. (2021) Concepts of god and faith in Uzbek and Tajik proverbs in terms of culture and language transfer theory // European Journal of Science and Theology. Vol. 17. № 2. P. 125–135.

Muñoz, J. S. (2001) 1001 refranes españoles con su correspondencia en ocho lenguas (alemán, árabe, francés, inglés, italiano, polaco, provenzal y ruso). S. A. Eiusa : Ediciones Internacionales Universitarias. 444 p. (На исп. яз.)

Paczolay, G. (1997) European Proverbs in 55 Languages, with Equivalentents in Arabic, Persian, Sanskrit, Chinese, and Japanese. Veszprém (Hungary) : Veszprémi Nyomda. 528 p.

Semenenko, N. N., Lisitsyna, G. A., Voronkova, O. A., Osadchay, M. N. (2015) Stereotypic model in the focus of the value paroemia representation // The Social Sciences. Т. 10. № 6. Pp. 1170–1172.

Strauss, E. (1994) Dictionary of European Proverbs. Vol. 1–3. London & New York : Routledge. Vol. 1. 625 p. Vol. 2. 627–1232 p. Vol. 3. 789 p.

Świerczyńska, D., Świerczyński, A. (1998) Słownik przysłów w ośmiu językach. Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN. 437 s. (На поль. яз.)

Дата поступления: 04.07.2021 г.

REFERENCES

Bolat-ool, R. V. and Pelevina, N. N. (2017) Formirovanie obraza zhenshchiny v tuvinskikh i nemetskikh poslovitsakh [The woman in Tuvan and German proverbs]. Vestnik Khakasskogo gosudarstvennogo universiteta im. N. F. Katanova, no. 21, pp. 29–32. (In Russ.).

Bredis, M. A., Lomakina, O. V. and Mokienko, V. M. (2020) Rusinskaia frazeologija kak primer kul'turno-iazikovogo transfera v slavianskikh iazykakh (na materiale numerativnykh edinits) [Rusin phraseology as an example of cultural



and linguistic transfer in Slavic languages: the case of numerative units]. *Rusin*, no. 60, pp. 198–212. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.17223/18572685/60/12>

Bredis, M. A., Dimoglo, M. S. and Lomakina, O. V. (2020) Paremii v sovremennoi lingvistike: podkhody k izucheniiu, tekstoobrazuiushchii i lingvokul'turologicheskii potentsial [Paremiology in modern linguistics: Approaches to studying and its text-building and linguocultural potential]. *RUDN Journal of Language Studies, Semiotics and Semantics*, vol. 11, no. 2, pp. 265–284. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.22363/2313-2299-2020-11-2-265-284>

Budegechieva, T. B. (2018) *Tuvinskaia kul'tura: material'noe i dukhovnoe, traditsii i novatsii* [Tuvan culture: material and spiritual, traditions and innovations]. Kyzyl, TuvSU Publ. 115 p. (In Russ.).

Burykin, A. A., Boldyreva, I. M. and Muzraeva, D. N. (2019). Sobaka v kalmytskom i tuvinskom fol'klore [The dog in Kalmyk and Tuvan folklore]. *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 119–132. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2019.4.10>

Vinokur, G. O. (1990) Poniatie poeticheskogo iazyka [The concept of poetic language]. In: *Filologicheskie issledovaniia: lingvistika i poetika* [Philological studies: linguistics and poetics] / ed. by G. V. Stepanov and V. P. Neroznak. Moscow, Nauka. 451 p. Pp. 140–145. (In Russ.).

Dorzhu, K. B. (2012) Sravneniia v russkikh i tuvinskikh pogovorkakh, poritsaiushchikh otritsatel'nye kachestva cheloveka [Comparisons in Russian and Tuvan proverbs which condemn negative personal qualities]. *Vestnik Tuvinskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 1, pp. 94–98. (In Russ.).

Dorzhu, K. B. (2016) Ispol'zovanie frazeologizmov, svyazannykh s priemom pishchi, v romane Salima Siuriun-oola «Tyvalaar kuskun» [The use of eating-related phraseological units in the novel “Tyvalaar kuskun” by Salim Surun-ool]. *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniia*, no. 5(60), pp. 352–354. (In Russ.).

Dulichenko, A. D. (1981) *Slavianskie literaturnye mikroiazyki: voprosy formirovaniia i razvitiia* [Slavic literary micro-languages: problems of formation and development]. Tallinn, Valgus. 323 p. (In Russ.).

Egorova, A. I., Kondakova, A. P. and Kuzhuget, M. A. (2020) Gendernye stereotipy v tuvinskikh poslovitsakh i pogovorkakh [Gender stereotypes in Tuvan proverbs and sayings]. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 18–31. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2020.1.2>

Zhukov, V. P. (2003) *Slovar' russkikh poslovits i pogovorok* [A dictionary of Russian proverbs and sayings]. Moscow, Russkii iazyk — Media. 544 p. (In Russ.).

Ivanov, E. E. (2019a) Aspekty empiricheskogo ponimaniia aforizma [Aspects of empirical understanding of aphorisms]. *RUDN Journal of Language Studies, Semiotics and Semantics*, vol. 10, no. 2, pp. 381–401. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.22363/2313-2299-2019-10-2-381-401>

Ivanov, E. E. (2019b) O rekurrentnosti aforisticheskikh edinit v sovremennom russkom iazyke [Aphoristic units and their recurrence in modern Russian language]. *Russian Language Studies*, vol. 17, no. 2, pp. 157–170. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.22363/2618-8163-2019-17-2-157-170>

Ivanov, E. E. (2020) Aforizm kak ob"ekt lingvistiki: osnovnye priznaki [Aphorism as an Object of Linguistics: the Main Properties]. *RUDN Journal of Language Studies, Semiotics and Semantics*, vol. 11, no. 4, pp. 659–706. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.22363/2313-2299-2020-11-4-659-706>

Ivanova, S. and Ivanoŭ, Ya. (1997) *Sloŭnik belaruskikh prykazak, prymavak i krylatykh vyrazaŭ* [A dictionary of Belarusian proverbs, sayings and winged expressions]. Minsk, BFS. 262 s. (In Bel.).

Ivanoŭ, Ya. Ya. (2011) Paremiiialagichnyia systemy belaruskai i ruskai moŭ: padabenstvy i razykhodzhanni [The paremiological systems of the Belarusian and Russian languages: similarities and differences]. *Filologichni studii*, vol 6, part 2, pp. 53–63. (In Bel.).

Kechil-ool, S. V. and Saaia, O. M. (2016) Osobennosti frazeologizmov s komponentom «ukho» v tuvinskom iazyke v sopostavlenii s russkim [Phraseological units with the component “Ear” in the Tuvan language in comparison with the Russian]. *Philology. Theory & Practice*, no. 9–2(63), pp. 107–109. (In Russ.).

Kechil-ool, S. V. and Saaia, O. M. (2017) Semanticheskie osobennosti frazeologizmov s komponentom «ruka» v tuvinskom i russkom iazykakh [The semantic peculiarities of phraseological units with the component “Hand” in the Tuvan and Russian languages]. *Philology. Theory & Practice*, no. 6–1(72), pp. 92–95. (In Russ.).

Koniashkin, A. M. and Chadamba, Sh. S. (2014) O nekotorykh osobennostiakh vvedeniia paremii v khudozhestvennyi tekst (na materiale russkikh perevodov) [On some features of introducing Tuvan proverbs into a literary text: the case of Russian translations]. *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniia*, no. 3(46), pp. 200–202. (In Russ.).

Koniashkin, A. M. and Chadamba, Sh. S. (2014) Problema perevoda tuvinskikh paremii (na materiale russkikh khudozhestvennykh perevodov) [The problem of translating Tuvan paroemias: the case of Russian literary translation]. *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniia*, no. 3(46), pp. 202–204. (In Russ.).

Koniashkin, A. M. and Chadamba, Sh. S. (2017) Lingvokul'turologicheskii aspekt tuvinskikh paremii v tekstakh russkikh khudozhestvennykh perevodov [Linguoculturological aspect of the Tuva paremiology in texts of the Russian literary translations]. *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniia*, no. 6 (67), pp. 616–618. (In Russ.).



- Kotova, M. Yu. (2000) *Russko-slavianskii slovar' posloviits (s angliiskimi sootvetstviiami) [Russian-Slavic dictionary of proverbs (with English correspondences)]*. St. Peterburg, SPbSU Publ. 360 p. (In Russ.).
- Lamazhaa, Ch. K. (2015) Rebenok i detstvo v tuvinskoii kul'ture: traditsii i sovremennost' [The child and childhood in the Tuvan culture: traditions and modernity]. *Chelovek*, no. 4, pp. 51–58. (In Russ.).
- Levin, Yu. I. (1984) Proverbial'noe prostranstvo [Proverbial space]. In: *Paremiologicheskie issledovaniia [Paremiological studies]* / comp. by G. L. Permiakov. Moscow, Nauka. 320 p. Pp. 108–126. (In Russ.).
- Lepeshaŭ, I. Ia. (2006) *Paremiologiiia iak asobny razdzal movaznaŭstva [Paremiology as a separate branch of linguistics]*. Grodna, GrDU imia Ianki Kupaly. 279 p. (In Bel.).
- Lepeshaŭ, I. Ya. and Yakaltsevich, M. A. (2011) *Tlumachal'ny sloŭnik prykazak [Explanatory dictionary of proverbs]*. Grodna, GrDU imia Ianki Kupaly. 695 p. (In Bel.).
- Lingvisticheskii entsiklopedicheskii slovar' [Linguistic Encyclopedic Dictionary]* (1990) / ed. by V. N. Iartseva. Moscow, Sovetskaia entsiklopediia. 685 p. (In Russ.).
- Lomakina, O. V. and Mokienko, V. M. (2018) Tsennostnye konstanty rusinskoi paremiologii (na fone ukrainskogo i russkogo iazykov) [Value constants of the Rusin paremiology as compared with the Ukrainian and Russian languages]. *Rusin*, no. 4(54), pp. 303–317. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.17223/18572685/54/18>
- Matveeva, T. V. (2010) *Polnyi slovar' lingvisticheskikh terminov [A complete dictionary of linguistic terms]*. Rostov-na-Donu, Feniks. 562 p. (In Russ.).
- Mokienko, V. M. (1989) *Slavianskaia frazeologiiia [Slavic phraseology]*. Moscow, Vysshiaia shkola. 287 p. (In Russ.).
- Mokienko, V. M., Nikitina, T. G. and Nikolaeva, E. K. (2010) *Bol'shoi slovar' russkikh posloviits [A grand dictionary of Russian proverbs]*. Moscow, OLMA Media Grupp. 1024 p. (In Russ.).
- Neliubova, N. Yu. (2019) Sem'ia kak obshchechelovecheskaia tsennost' vo frantsuzskoi i russkoi poslovichnoi kartine mira [The family as a universal value in the French and Russian proverbial picture of the world]. *Philological Sciences. Scientific Essays Of Higher Education*, no. 6, pp. 50–59. (In Russ.).
- Neliubova, N. Iu., Semina, P. S. and Kazlauskene, V. (2020) Gurmanstvo v ierarkhii tsennostei frantsuzov i bel'giiitsev (na materiale posloviits i pogovorok) [Gourmandise in the hierarchy of values: A case study of French and Belgian proverbs and sayings]. *Russian Journal of Linguistics*, vol. 24, no. 4, pp. 969–990. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.22363/2687-0088-2020-24-4-969-990>
- Neliubova, N. Yu., Khil'tbrunner, V. I. and Ershov, V. I. (2019) Otrazhenie ierarkhii tsennostei v poslovichnom fonde russkogo i frantsuzskogo iazykov [The reflection of the hierarchy of values in the proverbial fund of the Russian and French languages]. *Russian Journal of Linguistics*, vol. 23, no. 1, pp. 223–243. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.22363/2312-9182-2019-23-1-223-243>
- Paremiologiiia bez granits [Paremiology without borders]* (2020) / ed. by M. A. Bredis and O. V. Lomakina. Moscow, RUDN Publ. 244 p. (In Russ.).
- Paremiologiiia v diskurse [Paremiology in Discourse]* (2015) / ed. by O. V. Lomakina. Moscow, URSS; Lenand. 294 p. (In Russ.).
- Petrushevskaia, Yu. A. (2015) Universal'noe i natsional'noe v paremiologicheskoi sisteme iazyka (na materiale angliiskogo i belorusskogo iazykov) [The universal and national in the paremiological system of the language: The case of English and Belarusian languages]. *Acta Germano-Slavica*, vol. 6, pp. 213–216. (In Russ.).
- Petrushevskaia, Yu. A. (2021) Metodologiiia opredeleniia natsional'nogo, internatsional'nogo i universal'nogo v frazeologii i paremiologii belorusskogo iazyka [Methodology for determining the national, international and universal in the phraseology and paremiology of the Belarusian language]. *West – East*, vol. 5, no. 1, pp. 61–72. (In Russ.).
- Petrushevskaia, Yu. A. (2020) *Universal'ny i internatsional'ny kampanenty ŭ paremiialagichnym skladze belaruskai movy: belarуска-inshamoŭny sloŭnik [Universal and international components in the paremiological composition of the Belarusian language: Belarusian-foreign language dictionary]*. Magileŭ, MDU. 312 p. (In Bel.).
- Poliakov, O. Yu. and Poliakova, M. O. (2016) Lingvisticheskie modeli angliiskikh posloviits: strukturno-tipologicheskii aspekt [Linguistic models of English proverbs: the structural and typological aspect]. *Vestnik Viatskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 1, pp. 65–70. (In Russ.).
- Salchak, A. M. (2019) Obraz volka v tuvinskikh i angliiskikh posloviitsakh [The wolf in Tuvan and English proverbs]. *Simvol nauki: mezhdunarodnyi nauchnyi zhurnal*, no. 6, pp. 25–27. (In Russ.).
- Suvandii, N. D. (2019) Toponimy-tsvetooboznacheniiia v tuvinskom iazyke [Place names of color designation in Tuvan language]. *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 195–206. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2019.4.16>
- Frazeologiiia [Phraseology] (1972) // *Obshchee iazykoznanie. Vnutrenniaia struktura iazyka [General linguistics. Internal structure of the language]* / ed. by B. A. Serebrennikov. Moscow, Nauka. 564 p. Part 7. Pp. 456–515. (In Russ.).



Chadamba, Sh. S. (2014) O nekotorykh osobennostiakh perevoda predlozhenii-pareмии v tekstakh russkikh khudozhestvennykh perevodov s tuvinskogo iazyka [Some features of the translation of paroemian sentences in the texts of Russian literary translations from the Tuvan language]. *Philology. Theory & Practice*, no. 5–1(35), pp. 191–193. (In Russ.).

Chadamba, Sh. S. (2015) *Predlozheniia-pareмии v tekstakh russkikh khudozhestvennykh perevodov s tuvinskogo iazyka* [Sentences-paroemias in the texts of Russian literary translations from the Tuvan language]: Diss. ... Candidate of Philology. Abakan. 151 p. (In Russ.).

Chugunekova, A. N. (2019) Simvolika chisel v khakasskoi i tuvinskoi paremiologii [Symbolism of numbers in Khakass and Tuvan paremiology]. *Mezhdunarodnyi zhurnal gumanitarnykh i estestvennykh nauk*, no. 10–2(37), pp. 18–21. (In Russ.).

Yazyk i struktury predstavleniia znaniia [Language and structures of knowledge representation] (1992) / ed. by F. M. Berezin and E. S. Kubriakova. Moscow, INION. 162 p. (In Russ.).

Anderson, J. R. and Bower, G. H. (1973) *Human associative memory*. Washington, DC, Winston & Sons. 524 p.

Grigas, K. (1987) *Patarliu paralelės. Lietuvių patarlės su latvuių, baltarusių, rusų, lenkų, vokiečių, anglų, lotynų, prancūzų, ispanų, atitikmenimis*. Vilnius, Leydykla Vaga. 662 p. (In Lithuanian)

Ivanov, E. (2016) Aphorism as a Unit of Language and Speech. In: *EUROPHRAS 2016: Word Combinations in the Linguistic System and Language Use: Theoretical, Methodological and Integrated Approaches*. Trier, University of Trier. 128 p. P. 42.

Ivanov, E. (2002) *Paremiological Minimum and Basic Paremiological Stock (Belarusian and Russian)*. Prague, RSS. 136 p.

Ivanov, E. and Feldman, V. (2007) Principles of the Contrastive Description of Aphoristic Paremiology (in Belarusian and Russian Languages). *Acta Germano-Slavica*, vol. 1, pp. 85–97.

Ivanov, E. and Petrushevskaia, Ju. (2015) Etymology of English Proverbs. *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*, vol. 8, no. 5, pp. 864–872.

Lomakina, O. V. (2021) Concepts of god and faith in Uzbek and Tajik proverbs in terms of culture and language transfer theory. *European Journal of Science and Theology*, vol. 17, no. 2, pp. 125–135.

Muñoz, J. S. (2001) *1001 refranes españoles con su correspondencia en ocho lenguas (alemán, árabe, francés, inglés, italiano, polaco, provenzal y ruso)*. S. A. Eiunsa, Ediciones Internacionales Universitarias. 444 p. (In Spanish)

Paczolay, G. (1997) *European Proverbs in 55 Languages, with Equivalents in Arabic, Persian, Sanskrit, Chinese, and Japanese*. Veszprém (Hungary), Veszprémi Nyomda. 528 p.

Semenenko, N. N., Lisitsyna, G. A., Voronkova, O. A. and Osadchay, M. N. (2015) Stereotypic model in the focus of the value paroemia representation. *The Social Sciences*, vol. 10, no. 6, pp. 1170–1172.

Strauss, E. (1994) *Dictionary of European Proverbs*. Vol. 1–3. London & New York, Routledge. Vol. 1. 625 p. Vol. 2. 627–1232 p. Vol. 3. 789 p.

Świerczyńska, D. and Świerczyński, A. (1998) *Słownik przysłów w ośmiu językach*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN. 437 s. (In Polish).

Submission date: 04.07.2021.



DOI: 10.25178/nit.2021.3.18

Статья

Душевные недуги в традиционной культуре тюрко-монгольских народов Внутренней Азии: восприятие, причины, исцеление

Марина М. Содномпилова

Калмыцкий научный центр Российской академии наук, Российская Федерация



В число распространенных заболеваний, описываемых у народов Сибири (якутов, тувинцев, хакасов, бурят), входят различные виды душевных недугов, которые с XIX в. называли «истерииодемоническими». К ним относили эпилепсию, бред, галлюцинации, судороги, депрессии, склонность к самоубийству. Самым известным и распространенным было эмирячество, которым болели преимущественно женщины. Особый интерес представляют традиционные воззрения о причинах психических недугов. В статье собраны проявления разных форм психических расстройств, причин подобных заболеваний в представлениях носителей традиционной культуры и исследователей, анализируется этимология терминов.

Выявлено, что больные эмирячеством выступали как средство коммуникации божеств и духов с людьми, включая духов предков. Различные душевные недуги люди считали наказанием со стороны сверхъестественных сил. Психическое расстройство воспринималось как знак избранничества человека как будущего шамана. Высокая реалистичность образов иных миров стирала грани между земным и потусторонним мирами, формируя иллюзию их доступности. Исцелить больных могли шаманы и

люди, длительно страдающие душевным недугом. Снимали психоэмоциональное напряжение посредством шаманских практик, лечебного танца, предметов, ассоциирующихся с покоем, неподвижностью.

Ключевые слова: тюркские народы; монгольские народы; Сибирь; якуты; тувинцы; хакасы; буряты; традиционное мировоззрение; заболевание; психическое расстройство

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта в форме субсидии из федерального бюджета, выделяемой для государственной поддержки научных исследований, проводимых под руководством ведущего ученого (проект «От палеогенетики до культурной антропологии: комплексное междисциплинарное исследование традиций народов трансграничных регионов: миграции, межкультурное взаимодействие и картина мира»).



Для цитирования:

Содномпилова М. М. Душевные недуги в традиционной культуре тюрко-монгольских народов Внутренней Азии: восприятие, причины, исцеление // Новые исследования Тувы. 2021, № 3. С. 249-264. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.18>

Содномпилова Марина Михайловна — доктор исторических наук, исследователь лаборатории междисциплинарных исследований востоковедного профиля Калмыцкого научного центра РАН. Адрес: 358000, Российская Федерация, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (84722) 3-55-06. Эл. адрес: sodnompilova@yandex.ru

SODNOMPILOVA, Marina Mikhailovna, Doctor of History, Leading Research Associate, Oriental Studies Interdisciplinary Research Laboratory, Kalmyk Scientific Center, Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation. Tel.: +7 (84722) 3-55-06. E-mail: sodnompilova@yandex.ru

ORCID ID: 0000-0003-0741-0494



Mental disorders in the traditional culture of the Turkic-Mongolian peoples of Inner Asia: perception, causes, healing

Marina M. Sodnompilova

*Kalmyk Scientific Center, Russian Academy of Sciences,
Russian Federation*

Among the common diseases described among the peoples of Siberia, there are various types of mental conditions, which since the 19th century have been termed «hysterical-demonic», such as epilepsy, delirium, hallucinations, convulsions, depression, or suicidal tendencies. . The most famous and widespread case was the Menerik (emiryachestvo), which mainly affected women. Of particular interest are traditional views on the causes of mental disorder. The article brings together information on various forms of such disorders and their causes as understood by people of traditional culture and by researchers. Also covered is the etymology of the terms used.

Those suffering from the Menerik were seen as a means of communication of deities and spirits with people, including the spirits of their ancestors. Various mental conditions were often considered punishment by supernatural forces or a sign that the person had been chosen as a shaman. The highly realistic imagery of the other worlds blurred the boundaries between vision and reality, creating the illusion of accessibility. Shamans and people suffering from a mental condition for a long time could heal the sick. Relief of psycho-emotional stress was possible through shamanic practices, healing dance, objects associated with peace and motionlessness.

Keywords: Turkic peoples; Mongolian peoples; Siberia, Yakuts; Tuvans; Khakass people; Buryats; traditional worldview, diseases, mental disorders

Financing

The study has been supported by the federal budget subsidy for studies led by a prominent scholar (project title: “From paleogenetics to cultural anthropology: a comprehensive interdisciplinary study of traditions of cross-border regions: migrations, intercultural exchange and the world picture”).



For citation:

Sodnompilova M. M. Dushevnye nedugi v traditsionnoi kul'ture tiurko-mongol'skikh narodov Vnutrennei Azii: vospriiatie, prichiny, istselenie [Mental disorders in the traditional culture of the Turkic-Mongolian peoples of Inner Asia: perception, causes, healing]. *New Research of Tuva*, 2021, no. 3, pp. 249-264. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.18>

Введение

В состав распространенных заболеваний эндогенного происхождения, описываемых у народов Сибири, таких как чума, ревматизм, туберкулез, входили и разные формы душевных недугов. Распространенность таких форм заболеваний обусловлена тем, что помимо сумасшествия, в XIX в. к психическим расстройствам относили эпилепсию, бред, галлюцинации, судороги, депрессии, и склонность к самоубийству. Ненормальным объявлялся любой человек, поведение которого выходило за рамки привычной нормы. Интерес к этим заболеваниям был тесно связан с таким феноменом традиционной культуры народов Сибири как шаманизм, поскольку и причины заболеваний, и их исцеление находились в идеологии и практиках шаманизма.

Новые исследования в области психических расстройств и суицидального поведения выявляют значимость этнокультурного фактора в развитии таких форм нарушений психоэмоционального состояния человека. Это вызывает необходимость более углубленного анализа традиционного мировоззрения и культуры народов Сибири, с точки зрения их причастности к широкой распространенности душевных недугов среди якутов, тувинцев, хакасов, бурят, тесно связанных происхождением и культурой, проживающих в сходных природно-климатических условиях.



Целью данной статьи является анализ проявлений разных форм психических расстройств, причин подобных заболеваний в представлениях носителей традиционной культуры и исследователей, а также этимологии терминов.

Для сравнения и уточнения данных привлекались материалы, характеризующие аналогичные явления у соседних народов, в частности монголов. Источниками исследования стали историко-этнографические данные, опубликованные в работах исследователей — этнографов, историков, лингвистов, фольклорные материалы.

В исследовании применялись сравнительно-исторический метод, способствующий выявлению общих черт в понимании и осмыслении причин заболеваний у тюрко-монгольских народов Сибири, а также метод культурно-исторической реконструкции, позволяющий определить логику архаических воззрений.

Психические недуги в лексике тюрко-монгольских языков

Этнографические материалы XIX в., собранные у тюрко-монгольских народов Сибири (Серошевский, 1993; Радлов, 1989; Талько-Грынцевич, 1903), описывают разные нарушения психического состояния человека, сводя большую их часть к проявлениям шаманской болезни. Исследователи-медики относят их к ряду «чисто местных заболеваний нервного характера» (Рябков, 1887: 36). Самым известным и распространенным нарушением психики было *эмирячество* — такое название получила болезнь в языке русского населения Сибири. Позднее за данным заболеванием закрепилось название «арктическая истерия».

Термин *эмирячество*, вероятно, происходит от якутских слов *мэнэрик* — «подверженный нервным припадкам; истеричный; кликуша, кликун», *мэнэрий* — «биться в нервном припадке, бесноваться; кликушествовать», *мэник* — «шаловливый, шальной; дурной, глупый» (Слепцов, 1972: 248) и *ёмюрех* — так якуты называли больных душевными недугами. Н. А. Виташевский считал, что «ёмюрех» — это люди с определенным расстройством психики, легко поддающиеся внушению и гипнозу» (цит. по: Алексеев, 1975: 129). Производным этих терминов, очевидно, является слово «миряк», которым в русской среде называли мужчин, «одержимых бесом». По определению В. И. Даля, «миряки в особенности появляются в Сибири и по мнению некоторых, происходят от языческих шаманов» (цит. по: Пинтилей, Черкасова, 2013: 3).

В монгольском языке психические недуги, такие как идиотизм, слабоумие, разделяют один ряд с понятиями «тупость, глупость», «расслабление», «немошь» и даже «паралич», обозначаемыми словом *мэнэг* (Содномпилова, 2019: 58). Состояние, при котором человек впадал в слабоумие, передавалось терминами *мэнэгтэх* и *мэнэгших* (Большой академический ..., 2001: 372, 373). В бурятском языке присутствует слово *мэнэрхэ*, среди значений которого помимо «глупеть, тупеть» выделяются значения — «затуманиваться», «терять чувствительность» (Бурятско-русский ..., 1973: 576). В тувинском языке известны слова-монголизмы *дембээре*, *демээре* — «бредить, нести чепуху» (Татаринцев, 2002: 126). По сведениям Е. К. Яковлева, у тувинцев, помимо легкой степени одержимости, присущей шаманам, встречались психические заболевания более тяжелой степени: «*албыстан киж*, т. е. сумасшествие с редкими светлыми минутами, допускающее еще выздоровление; затем следует *тэнэк* — идиотизм и *хальджаран* — буйное, неизлечимое помешательство» (Традиционная культура ..., 2003: 62).

Известно множество диалектных обозначений психических заболеваний. Монголы душевные расстройства рассматривали как недуг женщин, одержимых бесами и злыми духами. Психические нарушения назывались *адай овчин*, вероятно связанных с термином, обозначающим круговой танец *андай*. Танец исполнялся шаманом и его помощником с участием душевнобольной пациентки и группы людей. Монголы наделяли танец *андай* целебной силой — верили, что он изгоняет злых духов. «Женщин и девушек, одержимых психическими заболеваниями, монголы называют *андайсан*, т. е. «одержимые *андай*»» (Миягашева, 2019: 103).

Буряты южных приграничных с Монголией регионов, как и монголы, называли людей с расстройствами психики и вообще недалеких, глупых людей определением *мэнэг тэнэг* («идиот»). Глупых людей, и возможно больных, нередко называли *ухаа дутутай* («слабоумный», «придурковатый»). Более грубой версией, считавшейся оскорблением, выступало слово *тэнэг* («глупый», «неумный»), а также *зунтэг* («выживший из ума от старости»). В шаманской лексике были известны выражения *жэгтэй хүн* («странный» или «необычный» человек) — «юродивый», *хэдэбтэй хүн* — «одержимый», человек страдавший психическим расстройством, по поверью шаманистов выполнявший волю божеств. Такие



люди «рождаются по повелению Заян-саган-тэнгэри и должны быть ворожеями или провидцами» (Манжигеев, 1978: 51, 96). Менее распространенным является слово улуу («придурковатый», «сумасбродный», «отчаянный»). Этот термин использовали и по отношению к людям, страдающим слабоумием.

«В диалекте хоринских бурят было известно слово *дунгя* (“глупый”, “придурковатый”). Повсеместно в Забайкалье употребляли слово *үбшэнтэй* (“больной”). Утрата хоть в какой-либо степени разумности, рассудительности, также как и слабоумие в бурятском языке выражалась также понятиями *ухаа үгэй*, *ухаа муудалга*, в котором *ухаа(н)* означает “ум, разум, рассудок, сознание, соображение”» (Содномпилова, 2019: 59).

Термины, которыми называли разные нарушения психики, состояние утраты адекватного поведения в монгольских и тюркских языках, по мнению лингвистов, восходят к монгольскому *тепег* ~ *тепег* глупый, неразумный, бестолковый», монг. *мэнэг* «слабоумие, идиотизм», мэнэн «менингит», п.-монг. *тепегі* — «становиться глупым, тупым, тупеть, глупеть; терять сознание, падать в обморок», монг. *мэнэрэх* — «отупеть, поглупеть, становиться бестолковым; терять чувствительность; падать в обморок» (Бётлинк, 1989: 612; Räsänen, 1969: 333; Рассадин, 1980: 72, 73; Аникин, 2000: 384; Таринцев, 2008: 104).

Душевные недуги в исследовательских работах XIX — начала XX в.

Интерес к разным формам психических расстройств у населения Сибири, и, в частности, к эмигрантству, проявляли многие исследователи — врачи, чиновники, ученые. Подробные описания внешних признаков и проявления данного заболевания оставили ссыльный врач С. И. Мицкевич (Мицкевич, 1929), долгое время, работавший в Колымском округе Якутии, исследователи Г. М. Осокин, А. И. Термен — у бурят (Осокин, 1906; Термен, 1912), П. Рябков, В. Л. Серошевский, Н. А. Алексеев — у якутов (Рябков, 1887; Серошевский, 1993; Алексеев, 1975, 1980). Обращался к проблеме психических расстройств Д. К. Зеленин, рассматривая культ онгонов у народов Сибири (Зеленин, 1936). В XIX в. психические заболевания получили название «истеридемонических» и стали наиболее ранним предметом исследования ментальной этноэкологии¹ (Сидоров, Медведева, Давыдов, 2014: 37).

Наиболее точные черты проявления этого заболевания были описаны С. И. Мицкевичем (Мицкевич, 1929). Он же классифицировал разные формы этого заболевания, считая их проявлением разной степени истерии. В своих наблюдениях он опирался на более ранние сведения об этом заболевании, оставленные В. Л. Серошевским (Серошевский, 1993), который очень точно охарактеризовал разные степени мэнэрика у якутов. Это заболевание выражалось

«в неудержимой склонности к подражанию всему поразившему, испугавшему или неожиданному. Слабая ее степень состоит в невольном подражании услышанным звукам или выкрикиванию названия предмета, взволновавшего больного. Одержимых этой болезнью в более высокой степени можно путем постепенного раздражения довести до полузабытья, в котором они совершенно перестают владеть собой и проделывают все, что им укажут» (там же: 247).

Больных с легкой формой мэнэрика в Якутии называли «вздрагивающими» (Мицкевич, 1929: 31). Некоторыми отличиями, по мнению В. Л. Серошевского, во внешних проявлениях, характеризуется другое нервное заболевание, встречавшееся у якутов — *мэнриер*. Это заболевание

«проявляется периодически, а иногда вызывается в виде отдельных припадков сильными душевными или физическими страданиями. Больной воеет, кричит, причитает, рассказывает небылицы, причем часто его ломает сводит, бросает из угла в угол, пока истощившись, он не уснет. Болезни этой подвержены и девушки, но чаще женщины², особенно страдающие женскими болезнями после замужества или несчастных родов; подвержены ей и мужчины, но редко» (Серошевский, 1993: 247–248).

С. И. Мицкевич же обозначал данное заболевание как *ирер* (сумасшествие) и считал ее более тяжелой, запущенной формой истерии. В якутском языке выражение *мэмирер* означало «мозг свертывается», русские переводили его как «ум мешается» (Мицкевич, 1929: 18).

¹ Сегодня это динамично развивающееся междисциплинарное направление, выступающее зоной сотрудничества этнографии, фольклористики, психологии, психиатрии, психотерапии, наркологии, ментальной медицины, ментальной экологии (Сидоров, Медведева, Давыдов, 2014: 37).

² Особую подверженность душевным недугам женщин отмечал и П. Рябков, проводивший свои исследования в Якутии: «некоторые из них [женщин] стали эмигрировать только по выходе замуж... между малолетними или невкусившими запретного плода эмигрантство не развито» (Рябков, 1887: 42).



Проявления эмирячества у населения Забайкалья описал Г. М. Осокин, считая это заболевание подобным кликушеству (Осокин, 1906). Характерными чертами заболевания являются «причитания, вскрикивания, резкие движения, особая пугливость и повторение слов или действий другого человека» (там же: 214).

В Забайкалье буряты воспринимали это заболевание как «смешную болезнь», а больные представляли для населения объект забавы и насмешек.

«Зная непреодолимое подчинение эмиряков всем действиям и словам, часто случается, что их заставляют проделывать или говорить непристойности, драться, садиться в воду, брать горячие головни. Приходилось наблюдать, как такой больной повторял целые фразы и изречения на незнакомом ему языке. Чаще же встречаются только такие, которые скорее всего, поддаются произвольным действиям под влиянием минутного испуга стуком или окриком. Моменты такие долго не продолжаются и обыкновенно после двух-трех фраз больной приходит в себя, упрекая лицо, вызвавшее приступ “смешной болезни”... Нам известны некоторые эмиряки, которые сделались ими сравнительно скоро от частых шуток испугами своих ближних, причем болезнь осталась навсегда...» (там же: 215).

Аналогичным образом потешались над больными ёмюряками якуты, «устраивая себе даровые зрелища таких вынужденных кривляний» (Серошевский, 1993: 247).

С. И. Мицкевич писал, что такие зрелища были единственным развлечением у колымчан и «пранкерами» становились все местные жители:

«Окружающие, заметив повышенную пугливость у такой женщины, начинают для забавы нарочно пугать такую “вздрагивающую” женщину. Развлечений у северного жителя мало. И местные жители от мала до велика, от захолостного якута до первого чиновника в городе (исправника, священника), по целым часам развлекаются, дразня и пугая таких “вздрагивающих”. Шутки бывают так грубы, что могли бы напугать и рассердить нормального человека и довести его до бешенства, до исступления. А как это влияет на больную женщину — истеричку!» (Мицкевич, 1929: 31).

Приведенные выше примеры общественной жизни бурят и якутов, позволяют говорить, что психические расстройства, обобщенно обозначаемые как эмирячество, в XVIII — начале XX в. были обычным явлением. Во всяком случае, в памятнике обычного права селенгинских бурят, написанном в 1775 г. есть статья № 62 об убытках и несчастных случаях вследствие нарочитого испуга и баловства, содержание которой представляет особый интерес:

«Если кто испугает действительно весьма пугливого человека и тот в испуге убьет или изувечит рядом стоящего человека или скотину или сломает вещь, то в случае убийства или увечья того, который испугал — это считать его утратой, если же убьет другого человека, то штраф и наказание за это должен принять на себя испугавший человек. Если убьет какую-либо скотину или сломает вещь, то [убытки] должен возместить испугавший человек. Строго наказать [испугавшего] розгами» (цит. по: Цыбиков, 1970: 41).

Полагаем, что подобная статья в правовом документе бурят появилась неслучайно. Очевидно, что намеренный испуг психически неуравновешенного человека было частым развлечением в обществе бурят и якутов. Последствия таких действий тоже были хорошо известны, что и потребовало закрепления в законе ответственности за такие поступки. Дело, в том, что эмирячество не всегда было безвредным: по наблюдениям П. Рябкова, припадки у больных часто переходили в бешенство и тогда такой человек «становился опасным для всех, окружавших его; он хватался за топор или нож и гонялся за людьми» (Рябков, 1887: 39–40). Ситуация нередко усугублялась тем, что больной становился необычайно сильным и его трудно было удержать. Аналогичным образом описывает поведение больного В. Л. Серошевский: «Испуганный ёмюряк бросается иногда с ножом или топором на причину своего испуга» (Серошевский, 1993: 247).

Эмирячество нередко приобретало формы коллективного психоза. Как пишут исследователи, в Якутии «бывали годы, эмирячество обретало размеры эпидемии, а потом надолго ослабевало» (Рябков, 1887: 36). Формой коллективной истерии можно считать *найгуры* у предбайкальских бурят (религиозные шествия молодых шаманистов). Коллективный характер психических расстройств наводил на мысль о заразности этих заболеваний. В бурятском языке существовало такое понятие как *дайрагдаха*, что означало «заразиться психозом, возбудиться до слез и рыдания под влиянием камлания или религиозного песнопения при найгуре... Психозу подвергались фанатичные шаманисты, которые отличались психической неуравновешенностью» (Манжигеев, 1978: 42).

Свидетелем проявления групповой истерии в бурятском улусе вне религиозных событий стал Г. М. Осокин: «на посиделках группа из восьми человек потешалась над одной больной женщиной-эмирячкой, пугая ее толчками и выкриками. Но в какой-то момент неожиданно истерия



распространилась на всех участников посиделок, а некоторых из них это состояние преследовало еще несколько дней» (Осокин, 1906: 215).

П. Рябков отмечал, что коллективные проявления эмирячества у якутских женщин приходились на вечернее время:

«Как только затопят вечерние камельки, так девушки женщины начинают эмирячить... Если в доме есть несколько сестер, то стоит только одной начать эмирячить, чтобы все начали нести всякую чепуху, да выкрикивать по-жеребьиному и проч...» (Рябков, 1887: 36);

«Нервы их вероятно уже были так настроены, что огонь камельков, резко выступавший из темноты комнаты действовал на них гипнотизирующим образом и приводил их в то состояние, при котором становилось возможным эмирячество» (там же: 42).

Обычным явлением в якутских семьях было вселение духов предков в женщин — членов семьи. Обычно они приходили к своим потомкам во время крупных религиозных праздников. По традиции богатые якутские семьи старались проводить обряд *ытыкысы* — обряд посвящения лошадей божествам. Наличие священных лошадей в хозяйстве привлекало внимание божеств и предков к семье. «Если во время праздника кулун кымыса¹ в семье, не имевшей коня ытык, ни одна из женщин не менерячила, то хозяева огорчались, считая, что никто из духов их не навестил, а если менерячили до 3–4 женщин сразу, то они говорили: “ну прекрасно, дали о себе знать”» (Васильев, 2010: 289).

Таким образом, душевные недуги были частью повседневной жизни северян и в определенной степени были востребованы в обществе как способ коммуникации людей Срединной земли с запретными мирами.

Главной причиной подобных групповых истерий и психических эпидемий специалисты считают нагнетание психоэмоциональной напряженности в обществе, которая «потенцирует внушаемость, самовнушаемость, аффектизацию, склонность к подражанию, паническую настроенность» (Сидоров, Медведева, Давыдов, 2014: 39).

Причины психических расстройств в традиционном мировоззрении

Причин, вызывающих психические расстройства в толковании тюрко-монгольского населения, было множество. Они были зафиксированы исследователями, пытавшимися дать объяснение такому широкому распространению данного недуга в XIX — начале XX в.

Божества и духи. В традиционном обществе любое отклонение в психике человека, его неадекватное поведение понималось как «воздействие тех или иных сил природы, а главным образом тех духов, которые этими силами заведуют» (Традиционная культура тувинцев ..., 2003: 189).

Согласно традиционным представлениям якутов, болезнь мэнэрийи вызывалась вселением в человека духов *юёр* или *абаасы* (Алексеев, 1975: 130). В якутском пандемониуме *абааны/абаасы* были самыми древними и исконными злыми духами Верхнего мира. На втором (снизу) верхнем небе проживало другое ужасное божество Тимир Садалбы Ойуун, от ударов бубна которого воют душевнобольные женщины (Миягашева, 2019: 103). Это небо якуты называли *мәннәрик таххаллән* («сумасшедшим небом»), населенным *мәннәрик*ами, одержимыми психозами (Пекарский, 1959: 1555). В бурятском пантеоне было известно божество Бөөлур сагаан тэнгэри («Шаманящий белый небожитель»), который считался покровителем участников группового камлания (Манжигеев, 1978: 27). Кроме того, буряты-шаманисты почитали группу заянов *Галзуушин*² (досл. «бешеные»), которые выступали олицетворением различных нервных и психических болезней людей (там же: 37).

Рискует потерять рассудок человек, случайно оказавшийся на пути игрищ горных духов.

«Особенно тяжело придется мирянину, уснувшему в поле на дороге горных хозяев... Окружающая их челядь забирает с собой душу человека. “Подхваченные игрой горных духов” люди теряют сознание, многие сходят с ума» (Бутанаев, 2003: 35).

С представлениями хакасов перекликаются мнения бурят о странных «болезнях девушек в возрасте», которые хворают, случайно попав в круг игрищ небесных дев. «Эти круги встречаются довольно часто в виде поросших особой зеленью кругов с южной стороны» (Жамцарано, 2001: 81). Основываясь на сведениях Ц. Жамцарано («девушки невеселы», «сохнут») (там же: 59), предполагаем, что болезни,

¹ Праздник рождения жеребят.

² Группа почитаемых бурятами-шаманистами духов, покровительствующих душевным недугам.



которыми страдали уже взрослые девушки, скорее всего, имели отношение к нарушениям психики (депрессия, стресс).

В представлениях хакасов в качестве злого духа воспринималась *айна*— «невидимая отрицательная сила, негативно влияющая и дурно действующая на людей» (Бутанаев, 2006: 65), с которой первоначально люди связывали отражение человека в зеркале. «Айна пожирает людей, приносит болезни, толкает на самоубийство, преступления и другие отрицательные поступки» (там же).

Тувинцы виновным в помешательстве человека считали злого духа *албыс*, который нередко проникал в тело человека в результате половой связи. Состояние психически больного человека называли *албыстаар* (букв. «сходить с ума, бесноваться») (Тюркские народы ... , 2008: 140). *Албыс* становился больному как друг или любовник/ца, поэтому больной не желал называть имя *албыса* шаману, желавшему изгнать злого духа. После проведения ритуала изгнания *албыса*, исцелившемуся нельзя было приезжать на свое стойбище в течение трех лет, иначе он вновь мог заболеть (Соломатина, 1992: 121, 123).

Широким спектром негативных действий, в том числе и в деле распространения нервных болезней, сумасшествия, наделялись души умерших, которые становилась после смерти злыми духами. В разных культурах мнение относительно этой категории злых духов сходится — ими становятся души людей умерших прежде положенного им судьбой срока. Как раньше считали буряты, после смерти они остаются в пространстве «своего» социума и вредят сородичам, причиняя им разные болезни.

В верованиях якутов злыми духами *уөр/юёр* становились после смерти злые и завистливые люди, не прожившие отведенный им срок жизни (трагические погибшие, умершие в раннем возрасте, самоубийцы), погребенные с нарушениями похоронно-поминальных традиций (Якуты. Саха, 2012: 334). Духами *уөр* становились после смерти и некоторые шаманы (Алексеев, 1975: 136; Попов, 2008: 47). Более того, в якутском обществе имело место мнение, что *уөр* мог стать любой человек, если он умирал своей смертью (Васильев, 2010: 289). Вероятно, это мнение существовало в далеком прошлом якутского народа¹. Якуты были убеждены, что души умерших, ставшие злыми духами *уөр* приносят психические болезни, особенно *уөр* самоубийц (Попов, 1949: 312). Многие духи *уөр* были знамениты и их вселение в больного можно было определить по присущим только им причитаниям.

Души умерших людей, страдавших психическими расстройствами, нередко становились причиной помешательства прежде здоровых людей и не связанных с ними родством. Подобными примерами изобилуют якутские предания. Одним из злых духов, сводившего людей с ума, был дух безумного князя Дьэллэмэя-самоубийцы (Алексеев, 2004: 310, 311). Стать сумасшедшим мог любой человек, который приобретал вещи умершего, страдавшего такой болезнью. Об этом также свидетельствует фольклор якутов. Согласно якутскому преданию, семья сошедшей с ума женщины после ее смерти продала по частям детали ее богатого конского убранства. Эти детали украсили конское снаряжение многих девушек-невест. «Девушка, снаряженная этими предметами, не жила по-человечески, говорят. Большинство сходило с ума оказывается...Когда возвращали назад [снаряжение]...то поправлялись» (там же: 312–318).

Духи входили в тело *мэнэрика* с целью высказывать свои требования или претензии через больного. Также через такого больного духи предсказывали будущее. Этой способностью *мэнэрика* часто пользовались окружающие, желая узнать будущее: «Верили, что она[больная] во время приступов, “когда в нее вселяется дьявол”, может предсказывать будущее» (Зеленин, 1936: 362). В свою очередь, возможность попросить что-либо от имени дьявола, особенно спирт, была соблазнительна для многих, что побуждало их представляться больными. В итоге, в результате регулярных «упражнений» по изображению больного, здоровый человек пополнял число душевно больных.

Сходное явление, которое можно обозначить как вселение духа в тело человека *онгоруулха*, *он-гоотохо* широко встречалось у бурятских шаманистов. А. И. Манжигеев писал, что в такое необычное состояние, при котором человек приходил в нервное возбуждение, пел, плясал, либо говорил от имени вселившегося в него духа, приходили люди, страдающие какой-либо хронической болезнью, либо в состоянии аффекта (Манжигеев, 1978: 64). Другим, менее известным термином в бурятском языке, описывающем нисхождение почитаемого духа на душу шаманиста, является термин *дайрагдаха*, о котором говорилось выше.

¹ «По поверьям якутов естественная смерть считалась зазорной, так как душа покойника не попадала в загробный мир, а превращалась в злого духа. Поэтому в старину соблюдался обычай добровольной смерти» (Васильев, 2010: 288).



По представлениям хакасов, душевный недуг является проявлением брака человека с горным духом. «Если душевно заболела девушка, то значит она вышла замуж за горного духа, если парень — то имеет горную жену» (Бутанаев, 2003: 34).

В якутском обществе к числу психически нездоровых людей нередко причисляют певцов и сказителей. Якуты верили, что в процессе исполнения песен и эпоса, певец или сказитель пребывают в особом состоянии, когда у них «раскрывается плоть» — «его устами начинали говорить духи, предсказывая предстоящие события в жизни, как рода, так и отдельных людей» (Бравина, 2005: 120).

Особый интерес в этой связи вызывает образ такого человека в традиционных представлениях тюрко-монголов.

Мнения бурят и хакасов в отношении того, каким должен быть такой человек совпадают: буряты характеризуют его как «чистого» человека, нередко имеющего белое шаманское происхождение. Об одном из таких людей писал М. Н. Хангалов:

«Ямщик наш был бурят и калека...Наш ямщик был работником у одного буряты и в это время начал делаться одержимым. Имел он белое шаманское происхождение и поэтому ему нельзя было дотрагиваться до нечистых предметов. Однажды во двор его хозяина из соседнего села пришли свиньи, которых наш ямщик хотел ударить. Взяв в руки палку, он ударил одну из них. Как только он ударил свинью, то сразу упал в обморок, из носу и изо рта у него пошла кровь, отнялись руки и ноги, потому что он сделался нечистым. Тогда шаман Манжу сделал над ним очистительное и освящающее теломытие и только тогда он выздоровел, но остался калекой» (Хангалов, 1959: 152).

Хакасы легко поддающихся внушению, гипнозу людей тоже характеризуют как *арыг* — «чистого, святого, со сверхъестественными задатками, с шаманским даром (букв. “с чистой костью”»); считалось, что это «подвижный человек с легкой костью, легко впадающий в транс» (Бутанаев, 1999: 27). Им противопоставляются люди с «тяжелой костью» или «тяжелой породы». Очевидно, что под «тяжелой костью» подразумевалась устойчивость психического состояния человека, поскольку обладатель «тяжелой кости» не поддается гипнозу. Крайне любопытны взгляды о связи психики человека с костью, отраженные в хакасском выражении «кость облегчается», что означает утрату разума (там же: 120). Вероятно, хакасы связывали такие понятия как «разум», «сознание» с состоянием костного мозга. Однако, в тюрко-монгольских языках более известны соотношения понятий «разум», «сознание», «психика» с душой человека. В этой связи уместно вспомнить традиционное восприятие костей, особенно мозговых, как вместилища *сульдэ*, *кут* (жизненная субстанция, душа) человека в мировоззрении тюрко-монгольских народов (Содномпилова, Нанзатов, 2020: 210). С этих позиций связь между костью и разумом в хакасском выражении не выглядит невероятной.

Утрата души. Среди народов Сибири бытует мнение, что к лишению разума могла привести утрата человеком души¹.

Такие последствия потери души фиксируются в материалах, собранных В. И. Вербицким у алтайских народов — человек, лишенный души, терял память и сознание (Вербицкий, 1893: 78), В. М. Кулемзин у хантов — потерей *номыс*, т. е. ума/души объясняли сумасшествие восточные и северные ханты (Кулемзин, 1984: 127).

Эти взгляды разделяют и тувинцы, в верованиях которых человек обладает разными душами: если человек лишается *сунези*, оставаясь с одной животной душой *тын*, то он лишается памяти и сознания (Дьяконова, 1975: 48). Таким же образом объясняется умопомешательство шамана в якутской традиции: душа шамана похищалась злыми духами и находилась у них на воспитании (Алексеев, 1975: 131).

Предки-шаманы. Разные формы психического недуга в большинстве случаев исследователями сводились к «шаманской болезни». В традиционном мировоззрении ее причиной были духи предков-шаманов, которые овладевали душой человека и побуждали его стать шаманом.

«До сих пор в народе говорят, что всякий хороший шаман, т. е. обладающий ясновидением, действительным общением с духами, страдающий припадками, непременно происходит от какого-нибудь знаменитого шамана, дух которого в него переходит; что есть целые семьи, в которых все почти члены становятся шаманами. В этом убеждении больше истины, чем можно было бы ожидать. Привычка возбуждать свои нервы силою самовнушения может легко перейти в психическое расстройство, которое и передается потомству в форме эпилепсии» (Термен, 1912: 22).

¹ У тюрко-монголов более распространенным является мнение, что лишившийся души человек в скором времени умрет.



В процессе своего становления шаман овладевал искусством управления духами. Главное отличие шамана от больного *мэнэрика*, в которого также вселялся дух, состоит в том, что «шаман входил в контакт с духами добровольно и сознательно и будучи в экстазе полностью контролировал ситуацию, направляя “разговор” с духами в нужное для него русло» (Бравина, 2005: 121), а телом больного *мәнәрий/мәнэрийэр* (Пекарский, 1959: 1554) духи овладевали против его воли. Шаман также мог стать *мэнэриком*, но только в том случае, если «другой, более сильный шаман напустит на него дух, и он не властен над этим духом» (Мицкевич, 1929: 14).

А. А. Попов объяснял неуязвимость сильных/настоящих шаманов для духов наличием у них в теле «особого помещения в животе» — *киэли*, предназначенного для духов. Находясь там, духи не могут причинить вред шаману. Простые люди, больные *мәнэрийэр*, не имеющие *киэли*, погибнут, поскольку злой дух, забравшийся к ним в живот, не сможет покинуть тело (Попов, 2008: 42).

Тувинцы были убеждены, что потомок именитых шаманов, который не хотел продолжать дело своих предков, ощущал их зов всем телом: отдаленные звуки бубна приводили его в дрожь, затем начинались подергивания, переходившие в кривляние; глаза его разгорались, он начинал метаться и дурить. В такое же состояние впадал и тот, кто прекращал шаманскую практику по собственному желанию. Тот же, кто получил необычайный дар, но не смог освоить шаманское ремесло, тоже сходил с ума (Монгуш, 2012: 298).

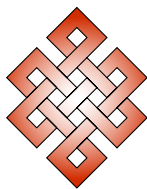
К потере рассудка могли привести акты вандализма по отношению к предметам религиозных культов, например осквернение предметов шаманского культа, повреждение или рубка деревьев в священных шаманских рощах (метах захоронения шаманов). Верили, что таковым было наказание шаманских духов. Однако, подобное же наказание ожидало любого, кто осквернял и буддийские реликвии. В период активной антирелигиозной пропаганды, пришедшейся на начальный период становления советской власти, многие молодые люди, бросая вызов прошлому, совершали недостойные поступки — рушили храмы, сжигали священные книги. В Бурятии известно множество историй, повествующих о комсомольцах, наказанных душевными недугами за непочтительное отношение к буддийским реликвиям. Так, например, психическим расстройством заболела девушка-комсомолка, использовавшей в качестве платка ткань, в которую заворачивали буддийскую книгу. «Внезапно она стала разговаривать на непонятном языке и утверждать, что она книга. Недуг прошел, как только по совету ламы семья девушки совершила необходимый обряд» (Цыденова, 2009: 172).

Иные причины. Среди причин, вызывавших расстройство психики у населения Сибири, следует указать природные и климатические факторы. В XIX–XX вв. они занимали важное место в объяснении медиками причин «истериедемонических» заболеваний в Сибири и на Севере. Их мнение разделяли и этнографы: длительный холодный период, однообразие полярной зимы в северной части Сибири считался одним из факторов, угнетающих психику (Гурвич, 1977: 113). В начале XX в. к числу природных причин психических расстройств у русского населения Забайкалья, известный исследователь Ю. Д. Талько-Грынцевич отнес грозовые явления. Ученый занимался исследованием природы нервных заболеваний и физиологических особенностей организма женщин — казачек, старожилок и семейских. По его убеждению, «сильные ветры в вечернее и ночное время, летние бури и грозы наводят страх на девушек и женщин, отчего те подвержены беспокойству вплоть до истерики» (Талько-Грынцевич, 1903: 99).

Причина психического расстройства в природных явлениях обнаруживается и в традиционном мировоззрении тюрко-монголов. Так, в частности тувинцы, полагали, что привести к нервному потрясению могла радуга. Тувинцы были убеждены, что после грозы радуга, застигшая человека в степи, может ударить его одним концом и в него тогда вселяется дух умершего шамана. «Это настолько обычное явление, что после каждой грозы сойоты выезжали в степь на поиски не возвратившихся до грозы сородичей» (Кон, 1936: 45).

Ф. Я. Кон сам выезжал на поиски такого пропавшего и застал его, бившегося в падучей (так в прошлом называли эпилепсию). Эту болезнь тувинцы называли «небесной болезнью» или «содроганием». Заболеть ею можно было и от родника: «в маловодных ключиках во время смены погоды непогодой, в местах, где в камнях брошен труп человека, подымается ветер, вызываемый “хозяином” этого ключика. На кого подует этот ветер, тот и начинает страдать падучей» (там же: 46).

Если одни видели в «ударе» радуги причину душевной болезни, другие верили, что это величайший дар неба. Как удалось выявить Г. Е. Грумм-Гржимайло, великие тувинские шаманы свою высшую силу получают с соизволения Неба: «проходит темная туча, появляется радуга, ударяет своим концом по



человеку и вселяет в него эту силу» (Традиционная культура тувинцев ... , 2003: 127). Под этой силой подразумевается душа умершего великого шамана. Со временем, перерождаясь в своих потомках (т. е. обычным способом) душа шамана утрачивает свою силу — так объясняли тувинцы исчезновение в XX в. могущественных шаманов.

Таким образом, в традиционном мировоззрении тюрко-монгольских народов Сибири все разнообразие причин душевных недугов сводится к воздействию сверхъестественных сил, персонифицированных в образе божеств и духов, и «шаманской» болезни, вызываемой предками-шаманами, стремящимися возродиться в своих потомках.

Суицид. Одной из форм психических расстройств была склонность к суициду. Очевидно, что попытки самоубийства были нередки в монгольском обществе XVIII в. Об этом можно судить на основании статьи закона, представленного в памятнике монгольского права «Восемнадцать степных законов»: «Кто окажет помощь в спасении человека, пытающегося повеситься... тот должен получить коня» (Восемнадцать степных ... , 2002: 146).

В конце XIX — начале XX в. ситуация с самоубийствами усугубилась среди бурят в Иркутской губернии. Этой проблеме в своей работе особое внимание уделил А. И. Термен (Термен, 1912: 126). В этом же ведомстве имело место быть коллективное самоубийство нескольких девушек во главе с известной красавицей Буржуутхайн-дуухэй, насильно выданной замуж. После смерти они стали почитаемыми духами, а их количество за счет новых самоубийц и трагически погибших женщин регулярно росло, достигнув 360 чел. К их сонму причисляли и женщин, находившихся в родстве с Буржуутхайн-дуухэй (Небесная дева-лебедь, 1992: 285).

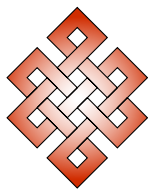
Подобные предания легли в основу множества художественных произведений и театральных постановок, таких как тувинская пьеса «Хайыраан боот», основанная на народной легенде «Хүн көрбес» (Солнце не видящая) (Херел, 2015), бурятская пьеса «Улейские девушки».

По представлениям бурят, к суициду человека подталкивают зловредные духи. Известное предание молькинских бурят о злых духах, подталкивающих людей к самоубийству, было записано М. Н. Хангаловым со слов Луки Аршинова (Хангалов, 1959: 12). В верованиях хакасов негативная сверхъестественная сила, приводящая людей к суициду, персонифицировалась в образе особого духа *поончах*. Он входил в число шаманских *тёсей* и обитал в среднем мире по берегам рек, среди чернотала.

Сходные представления о местопребывании злых духов существовали и у кумандинцев. По их мнению, злые духи *узюты* обосновывались в густых зарослях осинника и тальника (Традиционное мировоззрение ... , 1989: 107). Уничтожить духа суицида могли хакасские шаманы. Они сбрасывали его в ручей, уходящий под землю — «родник без устья». «Люди боялись подобных мест, не пользовались этой водой, а детям запрещали там играть и купаться» (Бутанаев, 2006: 123). Хакасы верили, что дух *поончах* мог быть опасен для любого человека с самого рождения, особенно в семьях, где уже бывали случаи самоубийства. *Поончах* как будто бы программировал «суицидальное» поведение. В «профилактических» целях ребенку при рождении проводили обряд «разрезания петли». Избавить от зловредного духа могли только шаманы (Бурнаков, 2005).

Склонность к самоубийству среди якутов объясняется с позиций реалистичности загробной жизни в традиционном мировоззрении якутов. «Самоубийство люди рассматривали как добровольный переход в другой, подобный мир» (Гурвич, 1977: 141). Такое объяснение подтверждается материалами якутского фольклора. Мифологические и исторические предания якутов показывают, что якут жил в особом мире, в котором сверхъестественное сосуществует с человеком, а пути в иные миры доступны многим, а не только шаманам. Таким местами — «священными» и «нечистыми» — изобилует все пространство, освоенное якутами (Бравина, 2005: 25). Близость и доступность иных миров, их реалистичность, в определенной степени и стала причиной распространенности суицидальных настроений в якутском обществе. Для якутов иные миры — это реально существующие пространства, где люди могут встретиться с божествами, предками, недавно умершими людьми. Там они могут завершить начатые в земном мире дела. Так, один из персонажей якутских преданий Кутаахаан позволяет врагам расправиться с собой, чтобы предстать перед судом божеств и доказать свою невиновность (Алексеев, 2004: 287–290). В других якутских преданиях герои, спеша поделиться хорошей вестью со своими умершими родственниками, не задумываясь, заканчивали жизнь самоубийством (Гурвич, 1977: 150–157). Уместно напомнить в этой связи и отношение якутов к естественной смерти, которая считалась недопустимой.

Огромное влияние на рост самоубийств в среде хакасов в середине XX в. оказала усилившаяся вера в легкую безмятежную жизнь в ином мире: «Люди верят, что человек здесь, в нашем мире, находится



временно, а жизнь его в том мире — постоянная; что здесь, в нашем мире, много всяких трудностей, трудно жить, а там жить хорошо и без труда» (Бурнаков, 2005: 55).

Менее яркими красками рисовалась жизнь в загробном мире в традиционных представлениях бурят-шаманистов. В мировоззрении бурят обнаруживается большое число версий загробного мира, которые не поддаются какой-либо логичной классификации (*уленши* — местопребывание мастеров, рай для воинов, жизнь на небе, среди небожителей, которая была уготована некоторым шаманам и шаманкам и др.). Для большинства умерших жизнь в ином мире мало чем отличалась от земной, и, хотя жить там было легче (одежда не изнашивалась, всегда была пища, не было изнурительной работы), немногие желали осознанно покинуть подсолнечный мир. Важно отметить и негативное отношение бурят к самоубийцам, души которых становились изгоями в потустороннем мире. Большинство их было обречено скитаться среди живых и причинять им разные козни. Самоубийц не хоронили на родовых кладбищах, их имена забывались, шаманы при совершении обрядов их не почитали и прогоняли. Мало кто из самоубийц находил оправдание у бурят и возводился в ранг почитаемых духов. «Хотя бурят и видит в смерти переход к лучшей жизни, но самой смерти страшно боится и при жизни особенно следит за всем тем, что, по его мнению, могло бы вызвать преждевременную смерть» (Осокин, 1906: 221). Существенное влияние на понимание сущности жизненного пути оказал буддизм, особенно его концепция о перерождении души, которая придавала высокую ценность жизни в человеческом облике. Поэтому, к самоубийству людей все же подталкивали безысходность, горе, несчастья и злоупотребление спиртными напитками.

Известные этнографические материалы о случаях суицида, собранные у народов Сибири, показывают, что наиболее распространенным способом самоубийств является повешение. Нередко в описании образов злых духов, подталкивающих людей к самоубийству, упоминается веревка, которую дух держит в руках. В хакасских обрядах, направленных на избавление людей от таких духов имитируется тело человека с веревкой на шее (Бутанаев, 2003: 95), другой обряд носит название «разрезание петли». Своеобразные представления и действия по отношению к самоубийцам отложились в традиционной культуре якутов. Согласно якутским преданиям, повесившийся человек оставался живым, пока была цела веревка — она соединяла его с миром живых. Веревку самоубийцы следовало развязать — якуты верили, что тогда человека можно было спасти. Обрезание веревки у повесившегося было равнозначно «прерыванию его дыхания», т. е. убийству (Алексеев, 2004: 317, 319).

Исцеление. Приемы исцеления больных психическими расстройствами в народной целительской практике были разными. Распространенным способом было лечение больных в водах целебных озер, которые «помогали» и в лечении заболевших бешенством людей и животных.

Подобных целебных озер в пространстве этнической Бурятии было несколько. Больные «шаманской болезнью» исцелялись либо временно облегчали течение заболевания в процессе шаманских практик. Считалось также, что хорошо помогают предметы, которые ассоциировались с неподвижностью, покоем. Тофалары, например, для успокоения буйного человека вшивали тайно от него в рукав одежды кусочек веревки, которой были связаны руки и ноги покойника (Алексеев, 1980: 57). Тувинцы особенно ценили растение «Марьин корень», который считали полезным при заболеваниях нервной системы, как успокаивающее средство для «возбужденных людей» (Даржа, 2009: 317). Якуты считали спасительным средством исцеления от сумасшествия

«переход через каменистый ручей с бурным течением. Злые духи, испугавшись быстрой воды, отставали от своих жертв. Так духи-хозяева родной земли оберегают, охраняют своих обитателей» (Бравина, 2005: 26).

В основном, излечить страдающих психическим расстройством, т. е. избавить от злого духа, досаждающего больному могли шаманы. Кроме шаманов помочь таким больным, по мнению якутов могли старые *мэнэрики*, хронически страдающие этой болезнью (Алексеев, 1975: 130).

Монголы считали, что больной может вылечиться посредством танца андай. Танцем и группой лиц, принимавших участие в процессе исцеления больных, руководил шаман (Мягашева, 2019: 103). Буряты полагали, что исцелению больных, страдающих расстройством психики, способствует найгур¹.

Нередко душевные недуги оставляли больного, прекращаясь сами по себе. «Бывали также случаи, что одержимые эмирячеством излечивались навсегда после какого-либо особенно сильного нервного потрясения, как например сильного горя, страха, трудной болезни» (Осокин, 1906: 215).

¹ Буряты считали, что попавшие под влияние найгура (религиозное шествие молодых шаманистов, в целях признания культа нового духа-покровителя (Манжигеев, 1978: 59; Михайлов, 1987: 281) молодые люди, впоследствии в процессе хождений и песнопений успокаивались и возвращались в свое обычное состояние.



Отмечается тот факт, что на усиление или ослабление недугов влияние оказывали разные сезоны года. Среди тюрко-монгольских народов Внутренней Азии бытует мнение, что душевная болезнь начинает обостряться весной, после первого крика кукушки. Осенью, как только замерзнут реки, больные успокаиваются и опять ведут себя нормально (Бутанаев, 2003: 34).

Приемы исцеления от душевных недугов преимущественно соотносятся с практиками шаманов. Кроме того, «помогают» в лечении водные источники, некоторые растения.

Заключение

Рассмотренный в статье массив этнографических, исторических, фольклорных, лингвистических материалов показывает, что психические расстройства были обыденным явлением в жизни населения Сибири. Легкие формы душевных недугов не считались болезнью, другие формы понимались как проявления воли духов, «шаманская болезнь». Правомерно считать, что эти заболевания в какой-то степени были адаптационным ответом человека на негативные вызовы со стороны природы, общества, государства. Человек традиционного общества жил в вечном страхе за свою жизнь и жизнь своих потомков. Ему угрожали воинственные соседи и природа в лице опасных погодных явлений, животных, болезней, а также целая армия воображаемых божеств и духов. Суровые требования, выдвигаемые традиционным обществом по отношению к женщине, представляли большой комплекс запретов и ограничений, которые объясняют расстройство психики преимущественно у женского населения. Эмирячество у женщин обуславливалось расстройством половой системы, неблагоприятными родами. К этому выводу пришли исследователи-медики XIX — начала XX в. В исследованиях XX–XXI вв. была подтверждена особая роль в развитии эмирячества традиционной духовной культуры коренного населения Сибири и Севера, в частности традиций шаманизма.

На наш взгляд, усугубляла психическое состояние населения и изоляция, которая проистекала из особой формы ведения скотоводческого хозяйства — семья проживала зимой практически в одиночестве на зимниках, отдаленных заимках. Многие люди и особенно женщины никогда не бывали за пределами своего постоянного места проживания. Подобный образ жизни отражался и на характере людей. «Якуты, проживающие в верховьях или у истоков небольших рек полушутя говорили о себе, что они “молчаливее рыбы, замкнутее яйца”» (Бравина, 2005: 11). Такие условия жизни постоянно поддерживали высокий уровень психоэмоционального напряжения в обществе. Ситуация осложнялась и рядом экзогенных факторов — низкой культурой, голодом, нищетой, алкоголем, болезнями.

В целом, длительные исследования специфичных заболеваний психики, называемых истерио-демоническими у населения Сибири и Севера, позволили определить большой круг эндогенных и экзогенных факторов, влияющих на формирование, развитие и распространение заболеваний. Современные исследования в области психического здоровья одну из причин повышенной склонности к самоубийству среди якутов, бурят, тувинцев, эвенков видят в культурно-специфических особенностях когнитивных функций, в частности в сниженной подвижности психических процессов, а также склонности к чрезмерной генерализации, субъективном ощущении неразрешимости жизненных трудностей (Семенова, 2019: 29). Другой причиной считают низкую стрессоустойчивость, вызванную зависимостью от социальной оценки, чувство вины и стыда, скрытность (Семке, Богомаз, Бохан, 2012: 94–98).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Алексеев, Н. А. (1975) Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. Новосибирск : Наука. 200 с.
- Алексеев, Н. А. (1980) Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск : Наука. 315 с.
- Алексеев, Н. А. (2004) Якутские мифы. Новосибирск : Наука. 451 с.
- Аникин, А. Е. (2000) Этимологический словарь русских диалектов Сибири. Новосибирск : Наука. 772 с.
- Большой академический монгольско-русский словарь (2001): в 4 т. / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М. : АCADEMIA. Т. II. 536 с.
- Бравина, Р. И. (2005) Концепция жизни и смерти в культуре этноса на материале традиций саха. Новосибирск : Наука. 307 с.
- Бётлинк, О. Н. (1989) О языке якутов. Новосибирск : Наука. 644 с.
- Бурятско-русский словарь (1973) / сост. К. М. Черемисов. М. : Советская энциклопедия. 803 с.



- Бурнаков, В. А. (2005) Суицид и традиционное мировоззрение хакасов. Из архивных материалов КГБ // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Т. XI. Ч. II. С. 52–56.
- Бутанаев, В. Я. (1999) Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан : Хакасия. 235 с.
- Бутанаев, В. Я. (2003) Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан : Изд-во Хакасского государственного университета. 260 с.
- Бутанаев, В. Я. (2006) Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан : Изд-во Хакасского государственного университета. 254 с.
- Васильев, В. Е. (2010) Обряд посвящения ытык как сакральный договор с божествами верхнего мира // Этногенез и культурогенез в Байкальском регионе (средневековье) / отв. ред. П. Б. Коновалов, Е. Н. Романова. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. 410 с. С. 274–292
- Вербицкий, В. И. (1893) Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований. М. : Скоропеч. А. А. Левенсон. 221 с.
- Восемнадцать степных законов. Памятник монгольского права XVI–XVII вв. (2002) / пер. монг. текста, ком. и исс. А. Д. Насилова. СПб. : Петербургское востоковедение. 159 с.
- Гурвич, И. С. (1977) Культура северных якутов-оленеводов. М. : Наука. 245 с.
- Даржа, В. К. (2009) Традиционные мужские занятия тувинцев. Т. 1. Хозяйство, охота, рыбалка. Кызыл : Тувинское книжное изд-во. 589 с.
- Дьяконова, В. П. (1975) Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л. : Наука. 163 с.
- Жамцарано, Ц. (2001) Путевые дневники 1903–1907 гг. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН. 380 с.
- Зеленин, Д. К. (1936) Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. М.; Л.: Наука. 436 с.
- Кон, Ф. Я. (1936) За пятьдесят лет. 2-е изд. Т. 3–4. М.: Советский писатель. 344 с.
- Кулемзин, В. М. (1984) Человек и природа в верованиях хантов. Томск : Изд-во Томского университета. 187 с.
- Манжигеев, И. А. (1978) Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. Опыт атеистической интерпретации. М.: Наука. 125 с.
- Михайлов, Т. М. (1987) Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск: Наука. 282 с.
- Мицкевич, С. И. (1929) Мэнэрик и эмиряченье. Формы истерии в Колымском крае. Л. : Изд-во Академии наук СССР. 53 с.
- Миягашева, С. Б. (2019) Семантика ритуального лечебного танца андай у монгольских народов // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. № 3 (35). С. 102–109. DOI: <https://www.doi.org/10.31554/2222-9175-2019-35-10-102-109>
- Монгуш, М. В. (2012) Шаманизм и неошаманизм в Туве // Ученые записки. Вып. XXIII. Тувинский институт гуманитарных исследований. Кызыл: Тываполиграф. 612 с. С. 297–321
- Небесная дева-лебедь. Бурятские сказки, предания и легенды (1992) / сост. И. Е. Тугутов, А. И. Тугутов; пер. А. И. Тугутов; комм. И. Е. Тугутов, А. И. Тугутов, Л. Н. Нуркаева. Иркутск : Восточно-Сибирское книжное издание. 368 с.
- Осокин Г. М. (1906) На границе Монголии. Очерки и материалы к этнографии юго-западного Забайкалья. СПб. : Типография А.С. Суворина. 214 с.
- Пекарский, Э. К. (1959) Словарь якутского языка : в 3 т. 2-е изд. М. : АН СССР. Т. II. Вып. 5–9. стб. 1281–2508. 641 с.
- Пинтилей, Н. В., Черкасова, Е. С. (2013) Этиология и традиционные методы лечения психических заболеваний в русской народной медицине [Электронный ресурс] // Медицина и образование в Сибири. № 4. URL: <http://ngmu.ru/cozo/mos/article/abauthors.php?id=1040> (дата обращения: 05.06.2021).
- Попов, А. А. (1949) Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа // Сборник музея археологии и этнографии. Т. XI. 394 с. С. 257–323.
- Попов, А. А. (2008) Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа: тексты. 2-е изд. / сост. Р. И. Бравина. Новосибирск : Наука. 464 с.
- Радлов, В. В. (1989) Из Сибири. Страницы дневника. М. : Наука; Главная редакция восточной литературы. 749 с.
- Рассадин, В. И. (1980) Монголо-бурятские заимствования в сибирских тюркских языках. М. : Наука. 116 с.
- Рябов, П. (1887) Полярные страны Сибири (заметки и наблюдения в Колымском округе) // Сибирский сборник / под ред. Н. М. Ядринцева. Вып. 1887. СПб. : Типография И. Н. Скороходова. 278 с. С. 1–42.
- Семенова, Н. Б. (2019) Предпосылки суицидального поведения у детей и подростков коренных народов Сибири: когнитивные факторы риска. Часть II // Суицидология. Т. 10. № 3 (36). С. 19–31.
- Семке, В. Я., Богомаз, С. А., Бохан, Т. Г. (2012) Качество жизни молодежи народов Сибири как системный показатель уровня стрессоустойчивости // Сибирский вестник психиатрии и наркологии. № 2 (71). С. 94–98.



- Серошевский, В. Л. (1993) Якуты. Опыт этнографического исследования. М. : Московская типография № 2. 736 с.
- Сидоров, П. И., Медведева, В. В., Давыдов, А. Н. (2014) Истериодемонические истоки психических эпидемий // Психическое здоровье. № 4. С. 39–48.
- Слепцов, П. А. (1972) Якутско-русский словарь. М. : Изд-во Советская энциклопедия. 568 с.
- Содномпилова, М. М. (2019) Между медициной и магией: практики народной медицины в культуре монгольских народов (XVII–XIX вв.). М. : Восточная литература. 205 с.
- Содномпилова, М. М., Нанзатов, Б. З. (2020) «Костная» версия антропоморфной модели в традиционном мировоззрении тюрко-монголов Внутренней Азии: образы, значение, функции // Вестник археологии, антропологии и этнографии. № 4 (51). С. 207–217. DOI: <https://www.doi.org/10.20874/2071-0437-2020-51-4-18>.
- Соломатина, С. Н. (1992) Материалы по шаманству у тувинцев // Материалы полевых этнографических исследований 1988–1989 гг. / отв. ред. Ю. Ю. Карпов. СПб. : Наука. Вып. 1. 180 с. С. 119–129.
- Талько-Грынцевич, Ю. Д. (1903) К вопросу об изучении физиологических явлений половой жизни женщин в Забайкалье // Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела Императорского Русского географического общества. СПб. : Типо-литография Герольдт. Т. VI. Вып. 1. 172 с. С. 95–135.
- Татаринцев, Б. И. (2002) Этимологический словарь тувинского языка. Новосибирск : Наука. Т. II. 387 с.
- Татаринцев, Б. И. (2008) Этимологический словарь тувинского языка. Новосибирск : Наука. Т. IV. 442 с.
- Термен, А. И. (1912) Среди бурят Иркутской губернии и Забайкальского края. Очерки и впечатления. СПб. : Типография Министерства Внутренних Дел. 144 с.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество (1989) / Э. Л. Львова и др. Новосибирск : Наука. 243 с.
- Традиционная культура тувинцев глазами иностранцев (конец XIX — начало XX века) (2002) / подг. текстов, предисл. и комм. А. К. Кужугет. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 224 с.
- Тюркские народы Восточной Сибири (2008) / отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Алексеев. М. : Наука. 422 с.
- Хангалов, М. Н. (1959) Собрание сочинений : в 3 т. Улан-Удэ : Бурятское книжное изд-во. Т. II. 442 с.
- Херел, А. Х. (2015) Преломление жанра народной легенды в тувинской драматургии (на материале пьесы «Хайыраан боот») В. Кок-оола // Вестник Бурятского государственного университета. Вып. 10(1). С. 249–255.
- Цыбиков, Б. Д. (1970) Обычное право селенгинских бурят. Улан-Удэ : Бурятское книжное изд-во. 282 с.
- Цыденова, Д. Ц. (2009) Представления агинских бурят о жизни и смерти. Новосибирск : Редакционно-издательский центр НГУ. 193 с.
- Якуты. Саха (2012) / отв. ред. Н. А. Алексеев и др. М. : Наука. 599 с.
- Räsänen, M. (1969) Versuch eines etymologisches Wörterbuch der Türkisprachen. Helsinki. 533 p.

Дата поступления: 06.06.2021 г.

REFERENCES

- Alekseev, N. A. (1975) *Traditsionnye religioznye verovaniia iakutov v XIX — nachale XX v. [Traditional religious beliefs of the Yakuts in the 19th and early 20th century]*. Novosibirsk, Nauka. 200 p. (In Russ.)
- Alekseev, N. A. (1980) *Rannie formy religii tiurkoiazыchnykh narodov Sibiri [Early forms of religion of the Turkic peoples of Siberia]*. Novosibirsk, Nauka. 318 p. (In Russ.)
- Alekseev, N. A. (2004) *Yakutskie mify [Yakut myths]*. Novosibirsk, Nauka. 451 p. (In Russ.)
- Anikin, A. E. (2000) *Etimologicheskii slovar' russkikh dialektov Sibiri [An etymological dictionary of Russian dialects of Siberia]*. Novosibirsk, Nauka. 772 p. (In Russ.)
- Bol'shoi akademicheskii mongol'sko-russkii slovar' [The grand academic Mongolian-Russian dictionary]* (2001b): in 4 vols. / executive editor G. Ts. Piurbeev. Moscow, Academia. Vol. 2. 536 p. (In Russ.)
- Bravina, R. I. (2005) *Kontseptsiiia zhizni i smerti v kul'ture etnosa na materiale traditsii sakha [The concept of life and death in the culture of an ethnic group: the case of the Sakha traditions]*. Novosibirsk, Nauka. 307 p. (In Russ.)
- Betlink, O. N. (1989) *O iazyke iakutov [About the Yakut language]*. Novosibirsk, Nauka. 644 p. (In Russ.)
- Buriatsko-russkii slovar' [A Buryat-Russian dictionary]* (1973) / comp. by K. M. Cheremisov. Moscow, Sov. entsiklopediia. 803 p. (In Russ.)
- Burnakov, V. A. (2005) *Suitsid i traditsionnoe mirovozzrenie khakasov. Iz arkhivnykh materialov KGB [Suicide and the traditional worldview of the Khakas. From the materials of the KGB archive]*. *Problemy arkheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nykh territorii*, vol. XI, part II, pp. 52–56.
- Butanaev, V. (1999) *Khakassko-russkii istoriko-etnograficheskii slovar' [A Khakas-Russian historical and ethnographic dictionary]*. Abakan, UPP Hakasiya. 240 p. (In Russ.)
- Butanaev, V. Ya. (2003) *Burkhanizm tiurkov Saiano-Altaiia [Burkhanism of the Sayano-Altai Turks]*. Abakan, Publishing House of Khakass State University. 260 p. (In Russ.)



Butanaev, V. Ya. (2006) *Traditsionnyi shamanizm Khongoraia [Traditional Shamanism in Hongorai]*. Abakan, Publishing House of Khakass State University. 254 p. (In Russ.)

Vasil'ev, V. E. (2010) Obriad posviashcheniia ytyk kak sakral'nyi dogovor s bozhestvami verkhnego mira [Ytyk, the rite of initiation, as a sacred contract with the deities of the upper world]. In: *Etnogenez i kul'turogenез v Baikalskom regione (srednevekov'e) [Ethnogenesis and cultural genesis in the Baikal region in the Middle Ages]* / ed. by P. B. Konovalov and E. N. Romanova. Ulan-Ude, BNTs SO RAN Publ. 410 p. Pp. 274–292. (In Russ.)

Verbitskii, V. I. (1893) *Altaiskie inorodtsy. Sbornik etnograficheskikh statei i issledovanii [Non-Russian peoples of the Altai: A collection of ethnographic articles and studies]*. Moscow, Skoropech. A. A. Levenson. 221 p. (In Russ.)

Vosemnadtsat' stepnykh zakonov. Pamiatnik mongol'skogo prava XVI–XVII vv. [Eighteen laws of the steppes: A Monument of Mongolian law of the 16th-17th centuries] (2002) / transl. by A. D. Nasilov. St. Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie. 159 p. (In Russ.)

Gurvich, I. S. (1977) *Kul'tura severnykh iakutov-olenevodov [The culture of Northern Yakut deer herders]*. Moscow, Nauka. 245 p. (In Russ.)

Darzha, V. K. (2009) *Traditsionnye muzhskie zaniatiia tuvintsev [Traditional Tuvan male pursuits]*. Kyzyl, Tuvan publishing house. 592 p. (In Russ.)

D'iakonova, V. P. (1975) *Pogrebal'nyi obriad tuvintsev kak istoriko-etnograficheskii istochnik [The funeral rite of the Tuvans as a historical and ethnographic source]*. Leningrad, Nauka. 164 p. (In Russ.)

Zhamtsarano, Ts. (2001) *Putevye dnevniki 1903–1907 gg. [The 1903–1907 travel diaries]*. Ulan-Ude, BNTs SO RAN Publ. 380 p. (In Russ.)

Zelenin, D. K. (1936) *Kul't ongonov v Sibiri. Perezhitki totemizma v ideologii sibirskikh narodov [The cult of Ongons in Siberia: Remnants of totemism in the ideology of the Siberian peoples]*. Moscow, Leningrad, Nauka. 436 p. (In Russ.)

Kon, F. Ya. (1936) *Za piat'desiat let [In fifty years]*. 2nd ed. Vol. 3–4. Moscow, Sovetskii Pisatel' Publ. 344 p. (In Russ.).

Kulemzin, V. M. (1984) *Chelovek i priroda v verovaniikh khantov [Man and nature in the beliefs of the Khanty]*. Tomsk, Izd-vo Tomskogo universiteta. 187 s. (In Russ.)

Manzhigeev, I. A. (1978) *Buriatskie shamanisticheskie i doshamanisticheskie terminy. Opyt ateisticheskoi interpretatsii [Shamanistic and pre-Shamanistic terms in Buryat language: An attempt at atheistic interpretation]*. Moscow, Nauka. 125 p. (In Russ.)

Mikhailov, T. M. (1987) *Buriatskii shamanizm: istoriia, struktura i sotsial'nye funktsii [Buryat Shamanism: History, structure and social functions]*. Novosibirsk, Nauka. 282 p. (In Russ.)

Mitskevich, S. I. (1929) *Menerik i emiriachen'e. Formy isterii v Kolymskom krae [Manerik and emiryachenie: Forms of hysteria in the Kolyma region]*. Leningrad, Izd-vo Akademii nauk SSSR. 53 p. (In Russ.)

Miiagasheva, S. B. (2019) Semantika ritual'nogo lechebnogo tantsa andai u mongol'skikh narodov [The semantics of Andai ritual healing dance of the Mongolian peoples]. *Vestnik Buriatskogo nauchnogo tsentra Sibirskogo otdeleniia Rossiiskoi akademii nauk*, no. 3 (35), pp. 102–109. (In Russ.) DOI: 10.31554/2222-9175-2019-35-10-102-109

Mongush, M. V. (2012) Shamanizm i neoshamanizm v Tuve [Shamanism and Neo-Shamanism in Tuva]. In: *Uchenye Zapiski Tuvinskogo Instituta Gumanirnykh Issledovaniia*. Vol. XXIII. Kyzyl, Tyvapoligraf. 612 p. Pp. 297–321. (In Russ.)

Nebesnaia deva-lebed'. Buriatskie skazki, predaniia i legendy [The Swan Maid of heaven: Buryat fairy tales, legends and legends] (1992) / comp. by I. E. Tugutov and A. I. Tugutov; transl. by A. I. Tugutov; comm. by I. E. Tugutov, A. I. Tugutov and L. N. Nurkaeva. Irkutsk, Vostochno-Sibirskoe knizhnoe izdanie [East Siberian book publication]. 368 p. (In Russ.)

Osokin G. M. (1906) *Na granitse Mongolii. Ocherki i materialy k etnografii iugo-zapadnogo Zabaikal'ia [On the Mongolian border: Essays and materials for the ethnography of the south-western Transbaikalia]*. St. Petersburg, Tipografiia A. S. Suvorina. 214 p. (In Russ.)

Pekarskii, E. K. (1959) *Slovar' iakutskogo iazyka [A dictionary of the Yakut language]*: in 3 vols. 2nd ed. Moscow, AN SSSR. Vol. II. Issue 5–9. Columns 1281–2508. 641 p. (In Russ.)

Pintilei, N. V. and Cherkasova, E. S. (2013) Etiologiia i traditsionnye metody lecheniia psikhicheskikh zabolevanii v russkoi narodnoi meditsine [Etiology and traditional cures of mental illnesses in Russian traditional medicine]. *Meditsina i obrazovanie v Sibiri*, no. 4 [online] Available at: <http://ngmu.ru/cozo/mos/article/abauthors.php?id=1040> (access date 05.06.2021). (In Russ.)

Popov, A. A. (1949) Materialy po istorii religii iakutov byvshego Viliuiskogo okruga [Materials on the history of the religion of the Yakuts of the former Vilyui district]. In: *Sbornik muzeia arkheologii i etnografii [A collection published by the Museum of Archeology and Ethnography]*, vol. XI. 394 p. Pp. 257–323. (In Russ.)

Popov, A. A. (2008) *Kamlaniia shamanov byvshego Viliuiskogo okruga [Ritual of communicating with spirits in shamans of the former Vilyui district]: texts. 2nd ed. / comp. by R. I. Bravina. Novosibirsk, Nauka. 464 p. (In Russ.)*

Radlov, V. V. (1989) *Iz Sibiri: stranitsy dnevnika [From Siberia: Pages from a diary]* / ed. by C. I. Vainshtein; transl. from Germ. by K. D. Tsivina and B. E. Chistova. Moscow, Nauka. 749 p. (In Russ.)

Rassadin, V. I. (1980) *Mongolo-buriatskie zaimstvovaniia v sibirskikh tiurkskikh iazykakh [Mongolian-Buryat loanwords in Siberian Turkic languages]*. Moscow, Nauka. 116 p. (In Russ.)



Riabkov, P. (1887) Poliarnye strany Sibiri (zametki i nabliudeniia v Kolym'skom okruge) [Polar countries of Siberia: notes and observations in the Kolyma district]. In: *Sibirskii sbornik [The Siberian collection]* / ed. by N. M. Iadrntseva. Vol. 1887. St. Petersburg, Tipografiia I. N. Skorokhodova. 278 p. Pp. 1–42. (In Russ.)

Semenova, N. B. (2019) Predposylki suitsidal'nogo povedeniia u detei i podrostkov korennykh narodov Sibiri: kognitivnye faktory riska. Chast' II [Prerequisites for suicidal behavior in children and adolescents of the indigenous peoples of Siberia: cognitive risk factors]. *Suitsidologiia*, vol. 10, no. 3 (36), pp. 19–31. (In Russ.)

Semke, V. Ya., Bogomaz, S. A. and Bokhan, T. G. (2012) Kachestvo zhizni molodezhi narodov Sibiri kak sistemnyi pokazatel' urovnia stressoustoichivosti [The quality of life in the youth of the peoples of Siberia as a system indicator of the level of stress resistance]. *Sibirskii vestnik psikhologii i narkologii*, no. 2 (71), pp. 94–98. (In Russ.)

Seroshevskii, V. L. (1993) *Yakuty. Opyt etnograficheskogo issledovaniia [Yakuts. An attempt at ethnographic research]*. Moscow, Moskovskaia tipografiia № 2. 736 p. (In Russ.)

Sidorov, P. I., Medvedeva, V. V., Davydov, A. N. (2014) Isteriodemonicheskie istoki psikhicheskikh epidemii [Hysterical-demonic origins of mental epidemics]. *Psikhicheskoe zdorov'e*, no. 4, pp. 39–48. (In Russ.)

Sleptsov, P. A. (1972) *Yakutsko-russkii slovar' [A Yakut-Russian dictionary]*. Moscow, "Sovetskaia entsiklopediia" Publ. 568 p. (In Russ.)

Sodnompilova, M. M. (2019) *Mezhu meditsinoi i magiei: praktiki narodnoi meditsiny v kul'ture mongol'skikh narodov (XVII–XIX vv.) [Between medicine and magic: traditional medicine practices in the culture of the Mongolian peoples in 17th – 19th centuries]*. Moscow, Vostochnaia literatura. 205 p. (In Russ.)

Sodnompilova, M. M., Nanzatov, B. Z. (2020) «Kostnaia» versii antropomorfnoi modeli v traditsionnom mirovozzrenii tiurko-mongolov Vnutrennei Azii: obrazy, znachenie, funktsii [The «bone» version of the anthropomorphic model in the traditional worldview of the Turko-Mongols of Inner Asia: images, meaning, functions]. *Vestnik Arkheologii, Antropologii i Etnografii*, no. 4 (51), pp. 207–217. (In Russ.) DOI: 10.20874/2071-0437-2020-51-4-18

Solomatina, S. N. (1992) Materialy po shamanstvu u tuvintsev [Materials on shamanism among Tuvans]. In: *Materialy polevykh etnograficheskikh issledovaniy 1988–1989 gg. [Materials of field ethnographic research, 1988–1989]* / ed. by Yu. Yu. Karpov. St. Petersburg, Nauka. Vol. 1. 180 p. Pp. 119–129. (In Russ.)

Tal'ko-Gryntsevich, Iu. D. (1903) K voprosu ob izuchenii fiziologicheskikh iavlenii polovoi zhizni zhenshchin v Zabaikal'e [On studying the physiological phenomena of women's sexual life in Transbaikalia]. In: *Trudy Troitskosavsko-Kiakhtinskogo otdeleniia Priamurskogo otdela Imp. Russkogo geograficheskogo obshchestva [Proceedings of the Troitskosavsko-Kyakhtinsky branch of the Amur Department of the Imperial Russian Geographical Society]*. St. Petersburg, Tipo-litografiia Gerol'dt. Vol. VI. Issue 1. 172 p. Pp. 95–135. (In Russ.)

Tatarintsev, B. I. (2000) *Etimologicheskii slovar' tuvinskogo iazyka [An etymological dictionary of the Tuvan language]*. Novosibirsk, Nauka. Vol. II. 387 p. (In Russ.)

Tatarintsev, B. I. (2008) *Etimologicheskii slovar' tuvinskogo iazyka [An Etymological dictionary of the Tuvan language]*. Novosibirsk, Nauka. Vol. IV. 442 p. (In Russ.)

Termen, A. I. (1912) *Sredi buriat Irkutskoi gubernii i Zabaikal'skogo kraia. Ocherki i vpechatleniia [Among the Buryats of the Irkutsk Governorate and the Trans-Baikal Territory: Essays and impressions]*. St. Petersburg, Tipografiia Ministerstva Vnutrennikh Del. 144 p. (In Russ.)

Traditsionnoe mirovozzrenie tiurkov Iuzhnoi Sibiri. Chelovek. Obshchestvo [The traditional worldview of Turkic peoples of South Siberia: Person and society] (1989) / L'vova E. L., Oktiabr'skaia I. V., Sagalaev A. M., Usmanova M. S. Novosibirsk, Nauka, Sibirskoe otdelenie. 243 p. (In Russ.)

Traditsionnaia kul'tura tuvintsev glazami inostrantsev (konets XIX – nachalo XX veka) [Traditional culture of Tuvans through the eyes of foreigners: late 19th – early 20th century] (2002) / text prep., preface and commentary by A. K. Kuzhuget. Kyzyl, Tuvan book publisher. 224 p. (In Russ.)

Tiurkskie narody Vostochnoi Sibiri [The Turkic peoples of Eastern Siberia] (2008) / ed. by D. A. Funk and N. A. Alekseev. Moscow, Nauka. 422 p. (In Russ.)

Khangelov, M. N. (1959) *Sobranie sochinenii [Collected works]: in 3 vols.* Ulan-Ude, Buryat Book Publishing House. Vol. II. 442 p. (In Russ.)

Kherel, A. Kh. (2015) Prelomlenie zhanra narodnoi legendy v tuvinskoj dramaturgii (na materiale p'esy «Khayyraan boot») V. Kok-oola [Transformation of the genre of folk legend in Tuvan drama: the play “Khayyraan Boot” by V. Kok-oola]. *Vestnik Buriatskogo gosudarstvennogo universiteta*, vol. 10(1), pp. 249–255. (In Russ.)

Tsybikov, B. D. (1970) *Obychnoe pravo selenginskikh buriat [Common law about the Selenga Buryats]*. Ulan-Ude, Buryat Book Publishing House. 282 p. (In Russ.)

Tsydenova, D. Ts. (2009) *Predstavleniia aginskikh buriat o zhizni i smerti [The ideas of the Aginsky Buryats about life and death]*. Novosibirsk, Redaktsionno-izdatel'skii tsentr NGU. 193 p. (In Russ.)

Yakuty. Sakha [Yakuts. Sakha] (2012) / ed. by N. A. Alekseev et al. Moscow, Nauka. 599 p. (In Russ.)

Räsänen, M. (1969) *Versuch eines etymologisches Wörterbuch der Türksprachen.* Helsinki. 533 p.

Submission date: 06.06.2021.

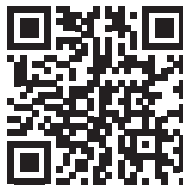
НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ТУВЫ / THE NEW RESEARCH OF TUVA

Электронный научный журнал

Главный редактор Ч. К. Ламажаа.
Редактор В. С. Макаров.

№ 3, 2021

<https://nit.tuva.asia/nit/issue/view/51>



*Для иллюстрации обложки использован фрагмент картины
Г. С. Суздальцева «Всетувинский хурал», 1981.
© Национальный музей им. Алдан-Маадыр Республики Тыва.
Используется с разрешения правообладателя.*

Подписано к публикации 06.09.2021 г.
Объем - 33,1 п. л.
Эл. адрес: article@tuva.asia

Отпечатано в типографии ИПК РУДН
115419, Москва, Россия,
ул. Орджоникидзе, д. 3.
Тел.: +7 (495) 952-04-41; publishing@rudn.ru