УДК 316.42:327.8
DOI: 10.17223/19988613/68/18

Е.Ф. Фурсова

ЛОКАЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ И КОНТЕКСТЫ ИНТЕРВЬЮ КАК ИСТОЧНИК ПО ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ РУССКИХ СТАРОЖИЛОВ ВОСТОЧНОГО КАЗАХСТАНА

Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ, проект № 18-09-00028 а «Этнокультурная идентичность русского и других восточнославянских народов в Сибири (XVII – первой трети XX в.)».

Статья представляет расширенный вариант доклада, прочитанного на юбилейной XVIII Международной Западносибирской археолого-этнографической конференции «Западная Сибирь в транскультурном пространстве Северной Евразии: итоги и перспективы 50 лет исследований ЗСАЭК», состоявшейся 16–18 декабря 2020 г. на базе Томского государственного университета.

Поставлена цель выявить этнокультурную идентичность старожилов Восточно-Казахстанской области Республики Казахстан с учетом фактов истории заселения и всего контекста реалий прошлого и недавнего настоящего (XVIII – конец XX в.). В качестве источника привлекается текст расшифровки глубинного полевого интервью (нарратив), записанного автором в 1995 г. со старейшими жителями. Анализ эмпирических материалов показал, что по прошествии более 200 лет обоснования на Алтае потомки переселенцев не придавали значения фактам из далекого «польского» прошлого, утратили память о насильственной высылке предков с территории Речи Посполитой, воспринимая это как легенду, но выдавали в качестве факта версию о своей «русской чалдонской» идентичности, привязанной к реке Дон.

Ключевые слова: конец XX в.; локальные тексты и контексты; старообрядцы-«поляки»; Северо-Восточный Казахстан.

В процессе глубинного полевого интервьюирования этнографы / культурные антропологи получают новые материалы, расшифровывая и представляя их в виде *текстов* (нарративов), пополняют источниковую базу. При этом информанты не только отвечают на заданные вопросы, но и иллюстрируют ответы примерами из личной жизни или жизни своих родственников (автобиографический нарратив). *Контекст*, под которым понимается единый в плане заданного семантического поля понятий отрывок локального текста, значим в решении проблем этнокультурной идентичности народов, так как любой этнографический факт важно рассматривать с учетом соответствующей культурной среды и всех взаимосвязей сообщества.

Для нашего исследования оказалась востребованной точка зрения, согласно которой коллективная память оперирует мифами – упрощенными и эмоционально окрашенными нарративами, которые сводят сложные и противоречивые исторические процессы к удобным для восприятия простым схемам и воспринимаются членами группы как «очевидное» [1. С. 116]. Под исторической памятью в историографии обычно понимают одно из измерений индивидуальной или коллективной (или социальной) памяти как памяти об историческом прошлом, по сути – символическую репрезентацию прошлого [2. С. 33; 3. С. 52].

Одной из привлекательных восточнославянских этнографических групп в плане наблюдений над трансформациями исторической памяти и этнокультурной идентичности являются старообрядцы-«поляки» Алтая, предки которых почти сто лет укрывались от религиозных преследований в бывшей Речи Посполитой

(сейчас это территории Брянской области в России и Гомельской области в Беларуси) [4. С. 63–67]. В 60-х гг. XVIII в. беглецы были насильственно переселены в районы Западной и Восточной Сибири – в Забайкалье и на Алтай (ведомство Усть-Каменогорской крепости Бийского уезда Алтайского горного округа). Однако группа старообрядцев из западных губерний прибыла на Алтай не на пустое место. Еще с 1720-х гг. царское правительство, создававшее оборонительные линии на юге Западной Сибири (например, линия Семипалатинск–Усть-Каменогорск), переселяло сюда служилых людей из Тюмени, Тобольска, Тары, Томска («линейные казаки»). На ставшие безопасными от вторжения кочевников земли в 1740-е гг. в ведомстве Усть-Каменогорской крепости были поселены крестьяне-добровольцы из Тобольской провинции и прибывшие из европейской части страны ссыльнопоселенцы [5. С. 187, 191; 6. С. 29].

Архивные материалы из ЦГАДА (Ф. 288. Д. 555. Л. 1–5. 1736 г.) свидетельствуют об изначально сложном составе западных старообрядцев, включавшем выходцев конца XVII – начала XVIII в. с северных, центральных и южных губерний Российской империи (Московская, Новгородская, Белгородская, Воронежская, Смоленская, Нижегородская и пр.) [7. С. 114; 8. С. 71 и др.]. О неоднородности «польских выведенцев», часть из которых происходила из северных и центральных областей Европейской России, а часть из южной «Подоллии», писала на основе расспросов «поляков» Алтая в конце XIX в. М.В. Швецова [9. С. 29].

В XVIII в. П.С. Паллас наблюдал, как на местах бывших форпостов были построены деревни Шемо-

наиха, Екатерининская, Староалейская, которые заселялись «польскими поселенцами» [10. С. 217–227]. Спустя более двухсот лет в селах гор Южного Алтая в верховьях р. Иртыш (ныне Восточно-Казахстанская область Республики Казахстан) во время академической экспедиции Института археологии и этнографии СО РАН 1995 г. (руководитель экспедиции Е.Ф. Фурсова) нам встречались коллективные названия местных старожилов «поляки» / «поляшки», «чалдоны», «кержаки» наряду с региональной «здешние» / «сибиряки» и этнической «русские» идентичностями [11. Л. 45 об.].

Приведем примеры из полевой практики, отражающие картину сложных переплетений уровней и форм этнокультурных, конфессиональных идентичностей и их народных коллективных прозвищ. Так, одни жители д. Большая Речка в 1990-х гг. называли себя и чалдонами и «закаленными сибиряками» (Е.И. Серохвостова, 1914 г.р., Большая Речка ВКО РК), другие большеценцы этот факт не подтверждали, считали местное население «кержацким». В среде местных жителей проживало много потомков старообрядцев, в том числе утративших память о религиозной принадлежности, но сохранивших атрибутику, например двуперстное знамение, иконы. Старообрядцы «стариковского согласия» д. Зевакино, хотя и не считали себя чалдонами («деды все здешние»), но помнили рассказы стариков о происхождении людей с таким коллективным названием: «Приезжали с Чала и Дона казаки. Их потом стали звать чалдонами» (П.И. Боровикова, 1928 г.р., Зевакино ВКО).

Даже в тех населенных пунктах (с. Верх-Уба и Оленка), на которые информанты указывали как на «чалдонские», местные селяне крестились по-старообрядчески «двумя перстами» и чалдонами себя не считали (Е.П. Челимкина, 1919 г.р., Верх-Уба ВКО; А.Л. Синельникова, 1916 г.р., Верх-Уба Шемонаихинского района ВКО). По нашим наблюдениям, в Верх-Убе реально проживали старообрядцы поморского согласия, которые еще в 1990-е гг. соблюдали религиозные обычаи, вспоминая, что жители соседних сел называли их «поляшками». Разделение здесь шло по границе православных и православных старообрядцев (последних называли «самодурами»), которые «морговали» (здесь: брезговали. – Е.Ф.) соседями «другой веры» и мыли после их посещений «скобку двери» [Там же. Л. 68 об.].

Рассмотрим интересующие нас вопросы на примере населения д. Шемонаихи. Об этой деревне П.С. Паллас сообщал, что жители «суть перешедшие из Польши поселяне», «кои Российского происшествия, говорят языком русским и исповедуют древний Греческий закон» [10. С. 217]. Однако на момент работ Восточно-славянской этнографической экспедиции 1995 г. местные жители называли Шемонаиху уже «чалдонским» селом, так как «поляков никого не осталось», а чалдонов рассматривали как людей приехавших неизвестно когда с р. Дон. Здесь это коллективное название интерпретировалось наряду с прочими «прозвищами», «ерши» (звали семейства Агафоновых), «коречки», «куяны» и пр., присвоенными по разным причинам, но в основном в соответствии с диалектными особенно-

стями речи, бытовой культурой, а также событиями в прошлом (А.Н. Агафопова, 1915 г.р., Шемонаиха ВКО). Видимо, в этой связи заслуживает внимания вопрос сопоставления местного шемонаихинского языка с известными донскими (казацкими) говорами с присущей им «разноголосицей» населения станиц, многообразием фонетических и грамматических особенностей [12. С. 425]. При этом, со слов жителей, все эти носители коллективных прозвищ были «такие же люди, чалдоны», что означало «выходцы с Дона». Старейшие шемонаихинцы вспоминали, что даже их деды и прадеды не помнили, когда предки пришли сюда, однако принадлежность к «донской прародине» не вызвала сомнений. Связывая свое происхождение с Доном, тем не менее местные жители казаками себя не называли, что отмечено нами и для других районов Сибири с аналогичной ситуацией: «не казаки, просто русские были» [13. С. 439].

В плане выявления этнокультурной идентификации шемонаихинцев обратимся к тексту расшифровки глубинного интервью местной уроженки с. Шемонаиха Анны Никоновны Агафоновой. Записанное с ней аудиointerview при расшифровке составило 47 страниц рукописного текста в тетради формата А4. Во время экспедиции с информантом состоялось две встречи (записи велись в течение двух дней). Информация включала сведения о населении д. Шемонаиха и соседних деревень, свадебных и календарных обычаях, одежде, песенно-танцевальном фольклоре и пр. Речь у Анны Никоновны производила впечатление чистой, почти литературной, без особенностей произношения и заметных диалектизмов.

Индивидуальные и коллективные аспекты идентичности в созданном тексте переплетаются и периодически соотносятся между собой по принципу «свои / чужие». Об истории ссылки и «поляках» Шемонаихи А.Н. Агафопова вспоминала очень скупое, противопоставляя эти факты современной ситуации: «Давным-давно деды и прадеды говорили, что сюда поляков ссылали, в Шемонаиху. Из поляков никого не осталось» [11. Л. 45 об.]. Показательны ее упоминания о бывавших еще в первой трети XX в. кругах брачных связей, исследование которых как бы подтверждает сообщенную выше информацию. По воспоминаниям А.Н. Агафоновой, «...невест брали со Спасского, Белого Камня. Из Выдрихи, Верх-Убы не брали невест» (по мнению информанта, в этих селах проживали «кержаки», т.е. старообрядцы «с реки Кержи», и «поляшки», а чалдоны считали себя сторонниками Русской православной церкви, венчались в церкви) [Там же. Л. 46]. Кроме отсутствия принадлежности к категории «своих», негативное отношение к выдрихинцам базировалось на убеждении, что местные жители «портили свадьбы», а жители Шемонаихи «этим не занимались». Склонностью к колдовству славилось и население Верх-Убы, Большой Речки. Негативные характеристики были даны некоторым свадебным обычаям в этих селах, например «надевание на тещу хомута» в случае «нечестности» невесты, которые «культурные» шемонаихинцы называли «дикостью» [Там же. Л. 49]. По мнению Анны Никоновны, разли-

чия между жителями соседних деревень проявлялись и в песенном фольклоре. На вопрос, чем же жители соседней деревни Выдриха отличались от них, она уверенно ответила, что там «песни совсем другие были».

Ограничиваясь лишь фактологией текста, мы существенно обеднили бы этнографические исследования идентичности. Опираясь на подходы культурной психологии, можно уверенно констатировать, что в тексте аккумулируются те ценности и культурно-психологические установки, которые представляются существенными носителю традиций. Например, не упустила А.Н. Агафонова высказать распространенное у сибиряков мнение о необычной бытовой чистоплотности чалдонов: «Чалдоны очень чистоплотны. Каждую субботу было принято идти на речку Березовку. Самовары несли чистить, ухваты чугунные, подовые лопаты, сковородники. Нужно полы скрести, все перемыть, цветы вспрыскивать... Посыпят мелким песочком и шоркают голяком. Водой промывали. Стояли полы как желточек» [11. Л. 52–52 об.].

Идентификационные коды, составляющие основу этнокультурной идентичности, ярко проявляются в традиционной одежде, календарной и семейной обрядности. В отрывке об «одежде» закодирована информация, которая заставляет думать, что старообрядцы-«поляки» Шемонаихи, возможно, были ассимилированы, но оставили заметный след в чалдонской культуре. «В сарафанах ходили мама и бабушка. Прямые полотна вокруг собирались и по спине... Модно было сутажем цветным отделять по верху, по лямкам. Сзади лямки соединялись птичкой...» Содержательна информация и о головных уборах: «И кокошник отделявали позументом. Вышитый весь кокошник, и подзатыльник – бисером. Мама носила кичку...» Описанные традиции костюма были характерны для «полячек», но никак не чалдонок [11. С. 51 об.–52; 14. С. 152–153].

Свадьбу шемонаихинцев можно отнести к северно-среднерусскому варианту с вербальной активностью невесты, прощанием на девичнике, сосредоточенностью обрядов на территории мужа (вирилокальные обряды) и пр. Однако высокая сохранность свадебных песен (причитания, величания, корильные и шуточные песни, в их числе старинные про «Короля-Корольевича»), которые смогла напеть Анна Никонова, выделяет местный свадебный обряд на фоне скудного фольклора чалдонских свадеб других районов юга Западной Сибири. Отличает свадьбу шемонаихинцев от чалдонской также отсутствие постельного обряда «подклета», коллективных санкций в отношении родни невесты, ее родителей и крестных и пр. [11. Л. 50, 62–66, 70 об.].

Приведем примеры из календарной обрядности. В отличие от чалдонов, шемонаихинцы не называли новогодних ряженных «шуликанами», но в остальном обычаи можно охарактеризовать как сибирские. Примечательно отмечалась Масленица, которая включала ряженье и шествия на лошадях или пешком. «Это в последний день Масленицы. Лошадь запряжена в сани со спинками. Два стоят в санях, один изображает Нищего... сумка белая, на голове шляпа. Вторая лошадь

со Снежной Бабой едет. Платочек подвязан и метла обязательно... Вернее, первая шла с Бабой, потом Нищий ехал, потом лодкой запряжена лошадь. Ездок в лодке веслами работал. Он хлопает этими веслами, летят брызги – все хохочут, отбегают! По Большой улице ехали, заворачивают к Убе (река. – Е.Ф.). Еще запряжена была лошадь в сани. Один крепил в санях столб, на столб надевал колесо от телеги. Это Ванька-Рашмайка. Сидел на колесе, изображал “парит собачку веником!”» [Там же. Л. 55 об.–57]. Бытовала сибирская традиция купаться и обливаться на Ивана Купалу, которая не фиксируется на прежней родине – в Ветке и Стародубье, но известна в некоторых районах южно-русских областей, например в Орловщине [15. Л. 6–14 об., 18–19 об.]. Приведем этот отрывок текста: «Идешь по улице, какой-нибудь парень подбегает и р-раз, окатывает. Ходили группами парни, девушки к реке купаться. Девушки купаются, парни подбегут, обольют! Семьями ходили купаться. Раз Иван Купала – значит надо облить» [11. Л. 54].

Анализ упоминаемых в тексте интервью наименований хлебобулочных изделий и так называемой «выпечки» свидетельствует о преобладании терминов и рецептов «чалдонской кухни». «По воскресеньям мать пекла *шаньги*, лепешки-*плескнущи* намазанные. *Хворост* или *стружни* делали, это на Масленицу пекли. Всю Масленицу пекли пироги с рыбой. *Пустышки* пекли. Блины все в масле... А пельмени под Рождество делали, когда разговлялись» [Там же. Л. 53, 71 об.].

Подводя итог сказанному, можно констатировать, что данные расшифровки глубинного полевого интервью А.Н. Агафоновой и некоторых других информантов обеспечили исследование необходимой фактологической базой по вопросу этнокультурной идентичности шемонаихинцев не только в конце XX в., но и в более раннее время, в 1920-х гг., так как воспоминания касались детства и юности информантов. В тексте интервью А.Н. Агафоновой аккумулированы духовные ценности и психологические установки носителей локальной культуры, являющиеся незаменимыми инструментами выявления этнокультурной идентичности. Анализ источников позволил выяснить идентичности местных старожилов, которые не придавали значения фактам из далекого «польского» прошлого, воспринимая их как легенду. Не сохранили шемонаихинцы и память о насильственной высылке в ведомство Усть-Каменогорской крепости Алтайского горного округа русских предков с территории Речи Посполитой. В то же время коренные жители выдавали в качестве факта версию о своей «русской чалдонской» идентичности, привязанной к реке Дон. Старообрядцы с. Шемонаиха, принявшие региональную идентичность «здешние» и название «чалдоны», впоследствии проявляли индифферентное отношение к старой вере дедов, сохранив лишь атрибуты (кресты, медные иконы). При этом шемонаихинцы не идентифицировали себя с «казаками».

Идентификационные коды из области материальной и духовной культуры подтвердили сложность состава шемонаихинцев, в котором соединились потомки служилых первопоселенцев форпоста первой четверти XVIII в., ссыльнопоселенцев-«поляков» 1760-х гг.,

представленных, в свою очередь, разными этнографическими группами русских Европейской России.

Важным моментом исследования этнографических текстов является разработка вопроса, в какой мере тексты глубинных интервью отражают существовавшую картину прошлого, а в какой имеет место конструирование такой картины (и, соответственно, как соотносятся реконструируемая этнокультурная идентичность с сознательно конструируемой идентичностью) [16. С. 10]. Данные текстов и этнокультурного контекста свидетельствуют не только об иерархично-

сти идентичности – проявлении «дробленной идентичности» русских старожилов, но и об активных процессах аккультурации, культурной интерференции, приведших «поляцкое» наследие к распространенному в Сибири «чалдонскому» облику. Возможно, что в описываемом случае наблюдается конструирование «чалдонской» идентичности как притягательной для значительной части сибирского населения. Это оказалось возможным только для тех старообрядцев, которые вышли из древлеправославия и стали сторонниками Русской православной церкви.

СОКРАЩЕНИЯ

ВКО – Восточно-Казахстанская область Республики Казахстан.

ИАЭТ СО РАН – Институт археологии и этнографии Сибирского отделения РАН (г. Новосибирск).

ПМА/РИ 1995. № X/л. – Полевые материалы автора / Расшифровка интервью, год записи, № тетради и лист.

РК – Республика Казахстан.

FMA 1995. No. X / 1 – Field materials of the author, year of recording, ledger number and sheet.

ЛИТЕРАТУРА

1. Малинова О.Ю., Ефремова В.Н. Коммеморации исторических событий и государственные праздники как инструменты символической политики // Историческая память и российская идентичность. М. : РАН, 2018. С. 115–132.
2. Репина Л.П. Историческая память и современная историография // Новая и новейшая история. 2004. № 3. С. 33–45.
3. Буганов А.В. Русские начала XXI в. Историческая память и этнокультурная идентичность // Историческая память и российская идентичность. М. : РАН, 2018. С. 52–69.
4. Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX вв. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. 340 с.
5. История Сибири. Л. : Наука, 1968. Т. II: Сибирь в составе феодальной России. 538 с.
6. Мамсик Т.С. Бухтарминские каменщики – первопоселенцы Верхнего Прииртышья: этнокультурный, сословный, конфессиональный состав // Верхнее Прииртышье в XVII–XXI вв. Национально-государственное и этнокультурное взаимодействие. Новосибирск : Параллель, 2009. С. 28–41.
7. Лебедева А.А. К истории формирования русского населения Забайкалья, его хозяйственного и семейного быта (XIX – начало XX в.) // Этнография русского населения Сибири и Средней Азии. М. : Наука, 1969. С. 104–188.
8. Тарусская М.Г. Коллекция расписной утвари и одежды семейского населения // Быт и искусство русского населения Восточной Сибири. Новосибирск : Наука, 1975. Ч. II: Забайкалье. С. 71–80.
9. Швецова М.В. «Поляки» Змеиногорского округа // Записки Западно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. 1899. Кн. 26. С. 1–88.
10. Паллас П.С. Путешествие по разным местам Российского государства. СПб., 1786. Ч. 2, кн. 2. 575 с.
11. ПМА. 1995. № Р 21. 47 л.
12. Донские казаки в прошлом и настоящем. Ростов н/Д : ГинГо, 1998. 504 с.
13. Фурсова Е.Ф. Этнографические группы восточных славян в Западной Сибири: типология, идентичность, межкультурные взаимодействия // Этнокультурное взаимодействие в Евразии. М. : Наука, 2006. Кн. 1. С. 427–441.
14. Фурсова Е.Ф. Традиционная одежда русского и других восточнославянских народов юга Западной Сибири. Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2015. 296 с.
15. ПМА. 2016. № 80. Поездка в г. Новозыбков, Стародуб Брянской области России, г. Гомель, Ветка Гомельской области Республики Беларусь. 2016 г.
16. Локальные тексты культуры. СПб. : Эйдос, 2017. 188 с.

Elena F. Fursova, Institute of Archeology and Ethnography, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation). E-mail: mfl1@mail.ru

LOCAL TEXTS AND CONTEXTS OF THE INTERVIEW AS A SOURCE ON THE ETHNOCULTURAL IDENTITY OF RUSSIAN OLD-TIMERS IN EAST KAZAKHSTAN

Keywords: late 20th century; local texts and contexts; Old Believers “Poles”; North-East Kazakhstan.

The author aims to detect ethnocultural and religious identities of an old-timers group in the Shemonaikha village of the East Kazakhstan region of the Republic of Kazakhstan, taking into account the settlement history of this locus and the entire context of ethnocultural realities of the past and recent present (the 18 - late 20 century). There was expressed a hypothesis, that a complexity of ongoing identification processes among the first settlers, who were service men in the early 18th century, the exiled settlers of a later time, including Old Believers forcibly deported from former Poland in the 1760s. The main research source is a transcript of in-depth field interviews (narrative) with the oldest resident of the Shemonaikha village - A.N. Agafonova, born 1915 and with other informants from neighboring villages. The local text created during the expedition of the Institute of Archeology and Ethnography of the SB RAS in 1995 is largely autobiographical, as the informant, answering questions, gave examples from her own life and lives of her kin. In the 18 c. Peter S. Pallas observed a settlement of the former outposts of Shemonaikha, Ekaterininskaya, Staroaleiskaya by "Polish settlers". Over two hundred years later in the villages of the Southern Altai mountains and the upper Irtysh area (now the East Kazakhstan Oblast of Kazakhstan), during the expedition the author met the collective names of local old-timers “Poles”, “Chaldons”, “Kerzhaks”, along with the regional “Locals” / “Siberians” and ethnic “Russian” identities.

The source analysis made it possible to find out the ethnocultural identity of the informants of the Shemonaikha village, who did not attach importance to facts from the distant "Polish" past, did not preserve the memory of the forcible deportation of their Russian ancestors from the Polish-Lithuanian Commonwealth to the Ust-Kamenogorsk fortress of the Altai Mountain District, essentially perceiving

this as a legend. At the same time, local residents gave out as a fact a version of their "Chaldon" identity, tied to the Don River, which was popular in the south of Western Siberia in the 19th and early 20th centuries for all groups of Russian old-timers.

An important point in the study of ethnographic texts is a development of the issue to what extent tests of in-depth interviews reflect a real picture of the past and to what extent a construction of such picture takes place (and, accordingly, how the reconstructed ethnocultural identity is correlated with the consciously constructed identity). The data of texts and contexts indicate not only the hierarchy of ethnocultural identity and a manifestation of the "splited identity" of Russian old-timers of the late 18 - first third of the 20 century, but also to active processes of acculturation, interference, which led the "Pole" heritage to the "Chaldon" look, widespread in Siberia at this time. Probably in the described case, a "Chaldon" identity is constructing as an attractive one for a significant part of Siberian population. This turned out to be possible only for those Old Believers who left Old Orthodoxy and became supporters of the Russian Orthodox Church.

REFERENCES

1. Malinova, O.Yu. & Efremova, V.N. (2018) Kommemoratsii istoricheskikh sobyitiy i gosudarstvennye prazdniki kak instrumenty simvolicheskoy politiki [Commemorations of historical events and public holidays as tools of symbolic politics]. In: Tishkov, V.A. & Pivneva, E.A. (eds) *Istoricheskaya pamyat' i rossiyskaya identichnost'* [Historical memory and Russian identity]. Mosco: RAS. pp. 115–132.
2. Repina, L.P. (2004) *Istoricheskaya pamyat' i sovremennaya istoriografiya* [Historical memory and modern historiography]. *Novaya i noveyshaya – Modern and Contemporary History*. 3. pp. 33–45.
3. Buganov, A.V. (2018) Russkie nachala XXI v. Istoricheskaya pamyat' i etnokul'turnaya identichnost' [Russians at the beginning of the 21st century. Historical memory and ethnocultural identity]. In: Tishkov, V.A. & Pivneva, E.A. (eds) *Istoricheskaya pamyat' i rossiyskaya identichnost'* [Historical memory and Russian identity]. Moscow: RAS. pp. 52–69.
4. Bolonev, F.F. (2009) *Starobryadtsy Zabaykal'ya v XVIII–XX vv.* [Old Believers of Trans-Baikal region in the 18th – 20th century]. Ulan-Ude: SB RAS.
5. Okladnikov, A.P. (ed.) (1968) *Istoriya Sibiri* [History of Siberia]. Vol. II. Leningrad: Nauka.
6. Mamsik, T.S. (2009) Bukhtarminskie kamenshchiki – pervoposelentsy Verkhnego Priirtysh'ya: etnokul'turnyy, soslovnyy, konfessional'nyy sostav [Bukhtarma masons – the first settlers of the Upper Irtysh Region: ethnocultural, estate, and confessional composition]. In: Shilovsky, M.V. (ed.) *Verkhnee Priirtysh'e v XVII–XXI vv. Natsional'no-gosudarstvennoe i etnokul'turnoe vzaimodeystvie* [Upper Irtysh region in the 17th – 21st centuries. National-state and ethnocultural interaction]. Novosibirsk : Parallel'. pp. 28–41.
7. Lebedeva, A.A. (1969) K istorii formirovaniya russkogo naseleniya Zabaykal'ya, ego khozyaystvennogo i semeynogo byta (XIX – nachalo XX v.) [On the history of the formation of the Russian population in the Trans-Baikal region, its economic and family life (the 19th – early 20th century)]. In: Maslova, G.S. (ed.) *Etnografiya russkogo naseleniya Sibiri i Sredney Azii* [Ethnography of the Russian population of Siberia and Central Asia]. Moscow: Nauka. pp. 104–188.
8. Tarusskaya, M.G. (1975) Kolleksiya raspisnoy utvari i odezhdy semeyskogo naseleniya [Collection of painted utensils and clothes of the semeiskoe population]. In: Makovetsky, I.V. & Maslova, G.S. (eds) *Byt i iskusstvo russkogo naseleniya Vostochnoy Sibiri* [Life and Art of the Russians in Eastern Siberia]. Vol. 2. Novosibirsk: Nauka. pp. 71–80.
9. Shvetsova, M.V. (1899) "Polyaki" Zmeinogorskogo okruga ["Poles" of Zmeinogorsk district]. *Zapiski Zapadno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva*. 26. pp. 1–88.
10. Pallas, P.S. (1786) *Puteshestvie po raznym mestam Rossiyskogo gosudarstva* [Journey through Various Provinces of the Russian Empire]. Vol. 2(2). St. Petersburg: [s.n.].
11. Fursova, E.F. (1995) Author's field materials. N R 21.
12. Volkov, Yu.V. & Lubsky, A.G. (eds) (1998) *Donskie kazaki v proshlom i nastoyashchem* [Don Cossacks in the Past and Present]. Rostov-on-Don: GinGo.
13. Fursova, E.F. (2006) Etnograficheskie gruppy vostochnykh slavyan v Zapadnoy Sibiri: tipologiya, identichnost', mezhkul'turnye vzaimodeystviya [Ethnographic groups of Eastern Slavs in Western Siberia: typology, identity, and cross-cultural interactions]. In: Derevyanko, A.P., Molodin, V.I. & Tishkov, V.A. (eds) *Etnokul'turnoe vzaimodeystvie v Evrazii* [Ethno-cultural interaction in Eurasia]. Vol. 1. Moscow: Nauka. pp. 427–441.
14. Fursova, E.F. (2015) *Traditsionnaya odezhda russkogo i drugikh vostochnoslavianskikh narodov yuga Zapadnoy Sibiri* [Traditional clothing of the Russian and other East Slavic peoples of the South of Western Siberia]. Novosibirsk: SB RAS.
15. Fursova, E.F. (2016) *Poezdka v g. Novozybkov, Starodub Bryanskoy oblasti Rossii, g. Gomel', Vetka Gomel'skoy oblasti Respubliki Belarus'* [Trip to Novozybkov, Starodub of the Bryansk region of Russia, Gomel, Branch of the Gomel region of the Republic of Belarus]. Author's field materials. N 80.
16. Spival, D.L. et al. (2017) *Lokal'nye teksty kul'tury* [Local Texts of Culture]. St. Petersburg: Eydos.