МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

СИБИРСКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SIBERIAN HISTORICAL RESEARCH

Научный журнал

2022 **№ 4**

Зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77 – 54966 от 08.08.2013)

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» – 94047

Журнал включен в «Перечень рецензируемых научных изданий, входящих в международные реферативные базы данных и системы цитирования, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук», Высшей аттестационной комиссии

Учредитель – Томский государственный университет

Главный редактор
Функ Дмитрий Анатольевич, Институт этнологии и антропологии РАН, Россия

Редакционная коллегия:
Соколовский Сергей Валерьевич, Институт этнологии и антропологии РАН, Россия – заместитель главного редактора
Зайцева Ольга Викторовна, Томский государственный университет, Россия – заместитель главного редактора
Хазанов Анатолий Михайлович, университет Висконсин-Мэдисон, США
Нам Ираида Владимировна, Томский государственный университет, Россия
Швайцер Петер, университет г. Вена, Австрия
Трубина Елена Германовна, Уральский федеральный университет, Россия

Редакторы отдела рецензий:
Басов Александр Сергеевич, Институт этнологии и антропологии РАН, Россия
Ковальский Святослав Олегович, Институт этнологии и антропологии РАН, Россия

Редакционный совет:
Балзер Марджори Мандельштам, Джорджтаунский университет, США
Бич Хуберт, университет г. Уппсала, Швеция
Бирталан Агнеш, университет им. Лоранда Этвеша, Венгрия
де Грааф Тьеерд, университет г. Гронинген, Нидерланды
Грант Брюс, университет Нью-Йорка, США
Дериглазова Лариса Валериевна, Томский государственный университет, Россия
Дыбо Анна Владимировна, Институт языкознания РАН, Россия
Дятлов Виктор Иннокентьевич, Иркутский государственный университет, Россия
Завьялов Владимир Игоревич, Институт археологии РАН, Россия
Зиновьев Василий Павлович, Томский государственный университет, Россия
Крадин Николай Николаевич, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, Россия
Лбова Людмила Валентиновна, Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого, Россия
Миськова Елена Вячеславовна, Институт этнологии и антропологии РАН, Россия
Степанов Шарль, Практическая Школа Высших Исследований, Франция
Харусь Ольга Анатольевна, Томский государственный университет, Россия
Хлыновская-Рокхилл Елена Владимировна, Кембриджский университет, Великобритания, Институт этнологии и антропологии РАН, Россия

Секретарь: *Альбина Глущенко (Рассказчикова)*, Томский государственный университет, Россия
Переводчик: *Даниил Уигет*, Институт этнологии и антропологии РАН, Россия

Адрес издателя и редакции:
634050, г. Томск, пр. Ленина, 36, Томский государственный университет.
E-mail: shrjournal@mail.tsu.ru

Издательство: Издательство Томского государственного университета.
Адрес: 634050, г. Томск, пр. Ленина, 36.
Телефоны: 8(382-2)–52-98-49; 8(382-2)–53-15-28; 8(382-2)–52-96-75
Сайт: http://publish.tsu.ru
E-mail: rio.tsu@mail.ru

© Томский государственный университет, 2022

Founder – Tomsk State University

Editor-in-Chief
Funk, Dmitriy, Institute of Ethnology and Anthropology, RAS, Russia

Editorial Board:
Sokolovskiy, Sergey, Institute of Ethnology and Anthropology, RAS, Russia – Associate Editor
Zaytseva, Olga, Tomsk State University, Russia – Associate Editor
Hazanov, Anatoliy, University of Wisconsin-Madison, USA
Nam, Iraida, Tomsk State University, Russia
Schweitzer, Peter, University of Vienna, Austria
Trubina, Elena, Ural Federal University, Russia

Book Review Editors:
Basov, Aleksandr, Institute of Ethnology and Anthropology, RAS, Russia
Kovalskiy, Svyatoslav, Institute of Ethnology and Anthropology, RAS, Russia

Editorial Advisory Board:
Balzer, Marjorie Mandelstam, Georgetown University, USA
Beach, Hubert, Uppsala University, Sweden
Birtalan, Agnes, Eotvos Lorand University, Hungary
de Graaf, Tjeerd, Groningen University, the Netherlands
Grant, Bruce, University of New York, USA
Deriglazova, Larisa, Tomsk State University, Russia
Dybo, Anna, The Institute of Linguistics, RAS, Russia
Dyatlov, Viktor, Irkutsk State University, Russia
Zavyalov, Vladimir, Institute of Archaeology RAS, Russia
Zinoviev, Vasiliy, Tomsk State University, Russia
Kradin, Nikolay, Institute of History, Archaeology and Ethnology of the Peoples of the Far-East, Far-Eastern Branch of the RAS, Russia
Lbova, Lyudmila, Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University, Russia
Miskova, Elena, Institute of Ethnology and Anthropology RAS, Russia
Stépanoff Charles, Ecole Pratique des Hautes Etudes, France
Kharus, Olga, Tomsk State University, Russia
Khlinovskaya Rockhill, Elena, University of Cambridge, UK, Institute of Ethnology and Anthropology, RAS, Russia

Secretary *Albina Glushchenko (Rasskazchikova)*, Tomsk State University, Russia
Translator *Daniel Wiget*, Institute of Ethnology and Anthropology, RAS, Russia

© Tomsk State University, 2022

СОДЕРЖАНИЕ

СТАРООБРЯДЧЕСТВО В МНОГООБРАЗИИ ИСТОЧНИКОВ
(*отв. ред. специальной темы номера – Е.С. Данилко*)

Данилко Е.С. Старообрядчество в многообразии источников. Введение к специальной теме номера 6

Дутчак Е.Е. Сибирская скитская библиотека в проекции Slavia Orthodoxa 12

Костров А.В., Бураева С.В. Осакская рукопись забайкальского старообрядца Ивана Тиханова: к вопросу об обережной функции канонических и апокрифических текстов 33

Пригарин А.А., Стороженко А.А. Традиционные варианты сетевых сообществ в доцифровую эпоху: староверы-часовенные Сибири по данным похозяйственных книг 1920–1950-х гг. 54

Мутина А.С. Фотоколлекция Государственного музея истории религии как источник изучения старообрядческой культуры XIX–XX вв. 77

Данилко Е.С. Уральские старообрядцы в советских киноматериалах 91

Таранец С.В. Старообрядцы Украины в материалах экспедиций 1997–2021 гг. (информационное сообщение) 123

Анастасова Е. Религиозное мировоззрение современной старообрядки: текст и контекст полевого исследования 145

АРКТИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ

Головнёв А.В., Комова Е.А. Этноэкспертиза: таймырский дискурс 158

Перевалова Е.В., Киссер Т.С. Недропользователи и коренное население Таймыра: партнерство и проектность 176

Мочалова М.А. Шаман в музее: опыт изучения наследия индигенного сообщества в регионе ресурсного типа 195

Гончаров Н.С. Связность компонентов окружающего пространства жителей села Русское Устье как адаптивный ресурс 221

MISCELLANEA

Понкратова И.Ю., Волков П.В., Лбова Л.В. Татуировка в эпоху камня: опыт изучения орудий стоянки финального палеолита Ушки V (Камчатка) 250

Килуновская М.Е., Альборова И.Э., Бусова В.С., Браун С., Лазаревская Н.А., Мустафин Х.Х., Семенов В.А., Смирнов Н.Ю., Учанева Е.Н., Хаврин С.В. Комплексное изучение памятников конца 2 – начала 1 тыс. до н.э. в долине р. Ээрбек (Центральная Тува) 267

Харитонова В.И. Феномен *психологического целительства* в российской практике первой четверти XXI в. 308

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ 341

CONTENTS

OLD BELIEVERS IN A VARIETY OF SOURCES

(Guest Editor E.S. Danilko)

Danilko E.S. Old Believers in a Variety of Sources. An Introduction to the Special Topic of this Issue 6

Dutchak E.E. Siberian Skit Library from the Perspective of Slavia Orthodoxa 12

Kostrov A.V., Buraeva S.V. The Osaka Manuscript of Old Believer Ivan Tikhanov: To the Function of the Canonical and Apocryphal Texts 33

Prigarin A.A., Storozhenko A.A. Traditional Variants of Network Communities in the Pre-Digital Era: Old Believers-chapelites of Siberia According to Household Books of the 1920s-1950s 54

Mutina S.V. The Photographic Collection of the State Museum of the History of Religion as a Source for the Study of the Old Believer Culture of the 19–20th Centuries 77

Danilko E.S. Ural Old Believers in Soviet Film Footage 91

Taranets S.V. The Old Believers of Ukraine in the Materials of the 1997-2021 Expeditions (an Information Message) 123

Anastasova E. The Religious Worldview of a Modern Old Believer: Text and Context of Field Research. 145

ARCTIC STUDIES

Golovnev A.V., Komova E.A. Ethnoexpertise: Taymyr Discourse 158

Perevalova E.V., Kisser T.S. Subsoil Users and Indigenous Population of Taymyr: Partnerships and Projects 176

Mochalova M.A. Shaman in the Museum: The Experience of Studying the Heritage of an Indigenous Community in a Resource-Type Region 195

Goncharov N.S. Connectivity of the Environmental Components of the Inhabitants of Russkoie Ustie Village as an Adaptive Resource 221

MISCELLANEA

Ponkratova I.Yu., Volkov P.V., Lbova L.V. Tattooing in the Age of Stone: The Experience of Studying the Tools of the Final Paleolithic Site of Ushki V (Kamchatka) 250

Kilunovskaya M.E., Alborova I.E., Busova V.S., Brown S., Lazarevskaya N.A., Mustafin K.K., Semenov V.A., Smirnov N.Yu., Uchaneva E.N., Khavrin S.V. A Comprehensive Study of the Monuments of the End of 2nd Millennium – Beginning of 1st Millennium BC in the Valley of the River Eerbek (Central Tuva) 267

Kharitonova V.I. The Phenomenon of Psychological Healing in the Russian Practice of the First Quarter of the XXI Century 308

INFORMATION FOR AUTHORS 341

Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 6–11
Siberian Historical Research. 2022. 4. pp. 6–11

СТАРООБРЯДЧЕСТВО В МНОГООБРАЗИИ ИСТОЧНИКОВ

(отв. ред. специальной темы номера – Е.С. Данилко)

Научная статья
УДК 316.7
doi: 10.17223/2312461X/38/1

Старообрядчество в многообразии источников. Введение к специальной теме номера

Елена Сергеевна Данилко

Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия, Danja9@yandex.ru

Аннотация. На примере публикуемых статей анализируются современные исследования старообрядчества. Особое внимание уделяется методологическим подходам и многообразию источников. Делается краткий обзор содержания статей, объединенных в специальный выпуск.

Ключевые слова: старообрядчество, исторические источники, полевые исследования, архивные документы, визуальные источники

Для цитирования: Данилко Е.С. Старообрядчество в многообразии источников. Введение к специальной теме номера // Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 6–11. doi: 10.17223/2312461X/38/1

Original article
doi: 10.17223/2312461X/38/1

Old Believers in a Variety of Sources. An Introduction to the Special Topic of this Issue

Elena S. Danilko

Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation, Danja9@yandex.ru

Abstract. On the example of published articles, modern studies of the Old Believers are analyzed, special attention is paid to methodological approaches and a variety of sources. A brief review of the content of the articles combined in a special issue is made.

Keywords: Old Believers, historical sources, field research, archival documents, visual sources

For citation: Danilko, E.S. (2022) Old Believers in a Variety of Sources. An Introduction to the Special Topic of this Issue. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 4. pp. 6–11 (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/38/1

© Данилко Е.С., 2022

Специальная тема номера посвящена современному старообрядчеству. Образовавшееся во второй половине XVII столетия как оппозиция церковной реформе, старообрядчество прошло с тех пор сложный и извилистый путь. Это предопределило его внутреннюю неоднородность, а декларируемый традиционализм не столько мешал, сколько способствовал выработке множества стратегий адаптации к историко-культурному контексту. Сегодня старообрядческое сообщество состоит из разных субконфессий и региональных групп, они разделены территориально, но соединены и неразрывно переплетены множеством социальных связей. Поэтому географические рамки в исследованиях старообрядчества всегда условны. В предлагаемых статьях они будут охватывать не только Сибирь и российские регионы, но и другие страны и даже континенты.

Методологические рамки исследования старообрядчества также условны, и обращение к этому сложному феномену требует от исследователя выхода за пределы собственной дисциплины, привлечения средств и возможностей разных направлений научного поиска, комплексных теоретических подходов и нелинейных интерпретаций. В связи с этим основной акцент мы с авторами выпуска решили сделать на проблеме выявления и анализа источников – письменных и устных, рукописных и печатных, архивных и полевых, визуальных и вербальных. Как заставить источник говорить? Готовы ли мы его услышать? Что скрывается за источником и как он «проговаривается» о контексте? Как отражаются идеология, общественные представления и ожидания на его содержании? Как мы находим источники, как выбираем, что искать, и из чего, собственно, состоит этот поиск? На эти и другие вопросы авторы попытались ответить в своих статьях, опираясь на собственный исследовательский опыт.

Общеизвестно, что старообрядчество – это книжное сообщество, его повседневность и религиозные практики тесно связаны с письменными текстами, с их чтением, переписыванием, хранением и трансляцией. Благодаря старообрядцам сохранились редкие памятники древнерусской литературы, множество таких памятников было создано непосредственно в их среде. Поэтому ведущим направлением исследований старообрядчества всегда была археография, а используемые в ней приемы проникли в другие научные дисциплины. Предметное поле также расширялось, равно как и смещались акценты – с изучения отдельных рукописных и печатных экземпляров на книжные собрания или общинные библиотеки в целом или с источника на метаисточник. К материалам подобной библиотеки из томско-чулымского таежного скита староверов-странников обращается в своей статье **Е.Е. Дутчак**. Поселение с почти двухсотлетней историей продолжает существовать в режиме религиозной изоляции, однако значительная часть общинного собрания

была передана скитниками в Научную библиотеку Томского государственного университета (222 рукописных и печатных текста). Опираясь на разработанную И.Н. Данилевским классификацию данных исторического источника по степени повторяемости, верифицируемости и уникальности, Е.Е. Дутчак анализирует скитскую библиотеку в контексте собирательских и писательских практик общины, способных стать информационным ресурсом о крестьянском пустынножительстве второй половины XIX – начала XXI столетия.

Вместе с тем не теряет актуальности и анализ отдельных письменных источников, тем более источников уникальных. К их числу, безусловно, относится рукописный сборник 1905 года, написанный пленным русским солдатом в японском городе Осака. Исследователи **А.В. Костров** и **С.В. Бураева**, обнаружившие рукопись в одной из домашних старообрядческих библиотек села Куйтун Тарбагатайского района Бурятии, исходят из того, что состав и структура подобных сборников позволяют определить мировоззренческие установки составителей в тот или иной отрезок времени, выявить региональную и субконфессиональную специфику группы. В своей статье они сосредоточиваются на обережных функциях включенных в рукопись апокрифических текстов. Тем более что сама ситуация создания произведения – стесненные условия плена – тому способствует. Привлекая сравнительный материал из других собраний и обращаясь к источникам более раннего времени, исследователи выходят на некие универсальные механизмы бытования текстов-оберегов среди крестьянского и военного сословия.

Статья **А.А. Пригарина** и **А.А. Стороженко**, посвященная формированию сообщества часовенных старообрядцев на территории Енисейского района Красноярского края в 1930–1950-х гг., опирается на методы сетевого анализа миграционных процессов. Основной тип источников, используемых исследователями, – массовые формулярные данные из похозяйственных книг сельских советов (Луговатского и Сымского). Книги представляют собой посемейные (пофамильные) списки жителей с указанием их пола, возраста, семейного статуса и, что особенно важно, мест предыдущего жительства. Соотнесение этих данных с материалами других видов источников позволяет авторам восстановить одно за другим звенья своеобразной «сети», связывающей региональные старообрядческие сообщества с их демографическими характеристиками, проследить траектории передвижения переселенцев и направления миграционных потоков.

Закрепившееся за старообрядческим сообществом понятие книжного, текстового или текстуального координирует и с типом источников, на которых чаще всего строятся его исследования. Это архивные документы, письменные сочинения, редкие публикации; визуальные же свидетельства, тем более если они не связаны с текстами, привлекаются

относительно редко. Вместе с тем со времени распространения фотографии и изобретения кинематографа в различных архивах накопилось огромное количество визуальных источников о старообрядчестве. Необходимость введения их в научный оборот становится все более актуальной. Так, в богатейшей коллекции Государственного музея истории религии работа с фотодокументами, связанными со старообрядчеством, находится на начальном этапе, прежде всего, из-за проблем с атрибуцией. Статья сотрудницы музея **А.С. Мутиной**, по сути, первая попытка их описания и систематизации. Из общего массива фотографий фонда, насчитывающего более 20 тыс. единиц хранения, ею были выделены 300 уникальных снимков, на которых изображены известные священнослужители и рядовые верующие, знаковые события религиозной жизни в период с конца XIX до начала XXI в. Многие документы отложились в фонде благодаря собирательской деятельности В.Д. Бонч-Бруевича. Среди снимков имеются также материалы из следственных дел, например о разгроме Дубчесских скитов, и экспедиционные фотографии, сделанные сотрудниками музея в советское время. Через описание коллекции автор разрушает стереотипное представление об однозначно негативном отношении старообрядцев к фотографированию, анализирует роль фотодокумента как исторического свидетельства и хранителя коллективной памяти.

Фотографии и документальные фильмы являются визуальной фиксацией неких исторических фактов, однако, как известно, не существует видения без установки, и реальность не удваивается механически даже в хроникальном кадре, в нее привносится множество разных смыслов, диктуемых законами производства и восприятия экранных образов. Поэтому при анализе визуальных источников важен контекст их создания и дальнейшего использования. Так, обращение к советской культурфильме «На Веселых горах» из фондов Российского государственного архива кинофотодокументов, рассказывающей о паломничестве уральских старообрядцев-часовенных в 1929 г., позволило **Е.С. Данилко** выяснить, что фильм являлся частью большого просветительского проекта, а также атрибутировать и определить авторство нескольких киноработ (частей проекта). Фильм, призванный познакомить советского зрителя с окраинами страны, с процессами ее стремительной модернизации, вписан в идеологические каноны того времени, где старообрядцам отводилась роль экзотического религиозного меньшинства. Вместе с тем, показывая, как важное для религиозной группы событие буквально разворачивается на наших глазах, он выводит нас на общие размышления о ее социально-культурной адаптации к изменяющемуся миру.

Потенциальные возможности разных видов источников и исследовательского поиска раскрываются при изучении истории сообщества,

однако, когда мы обращаемся к современности, самым надежным методом становится непосредственное наблюдение, а лучшим источником – полевой материал. Полевыми экспедициями всегда сопровождались археографические, фольклорные, антропологические, диалектологические исследования среди старообрядцев, а их результаты составляли собрания различных архивов. При этом далеко не всегда фиксировалась сама история поиска и формирования коллекций. В связи с этим представляется важным включение в эту подборку статьи **С.В. Таранца**, в которой он подводит предварительные итоги историко-археографических и этнографических экспедиций Музея истории и культуры старообрядчества Украины за 25 лет его деятельности. За этот период, начиная с 1994 г., были обследованы практически все места компактного проживания старообрядцев разных согласий в стране, выявлены их численность и субконфессиональная структура, догматические и культурные особенности, описаны их религиозные практики, обрядность, устный и музыкальный фольклор, повседневный быт. Одновременно формировались коллекции музея, включающие как материальные артефакты, связанные со старообрядчеством, так и фонд фотодокументов. Особое место отводилось сбору материалов по истории Куренёвского тримонастырья (Ольгопольский уезд Подольской губернии) – одного из важнейших духовных центров для всех старообрядцев белокриницкого согласия. Таким образом, статья предоставляет информацию о собрании различных источников, доступных исследователям.

Продолжая тему полевых исследований, **Е. Анастасова** рассматривает поле как некий сложноструктурированный текст, обладающий многочисленными контекстами, тем самым оно ставит исследователя, особенно если его объект – «закрытые сообщества», перед рядом серьезных вызовов. Преодоление информационных зазоров и ложных интерпретаций автор видит в сочетании антропологического и историко-этнографического подходов. Религиозное мировоззрение современной староверки, бывшей эмигрантки, анализируется в комплексе с социально-культурной ситуацией в двух странах и глобальными тенденциями к свободе самоопределения.

Таким образом, каждый из авторов в той или иной степени поднимает проблему несамодостаточности лишь одного вида источника и одного подхода для получения объемного представления о сообществе старообрядцев, впрочем, как и любого другого. В статьях предлагаются различные способы преодоления дисциплинарных границ. Одновременно авторы пытаются решать задачу накопления знаний о старообрядчестве, введения новых источников в научный оборот и намечают некоторые возможные ракурсы новых исследований в этом направлении.

Сведения об авторе:
ДАНИЛКО Елена Сергеевна – доктор исторических наук, профессор РАН, главный научный сотрудник Центра визуальной антропологии Института этнологии и антропологии РАН (Москва, Россия). E-mail: Danja9@yandex.ru

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author:
Elena S. Danilko, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: Danja9@yandex.ru

The author declares no conflict of interests.

Статья поступила в редакцию 5 октября 2022 г.;
принята к публикации 12 ноября 2022 г.

The article was submitted 05.10.2022;
accepted for publication 12.11. 2022.

Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 12–32
Siberian Historical Research. 2022. 4. pp. 12–32

Научная статья
УДК 271.2-9(571.1/5)
doi: 10.17223/2312461X/38/2

Сибирская скитская библиотека в проекции Slavia Orthodoxa

Елена Ерофеевна Дутчак

Национальный исследовательский Томский государственный университет, Томск, Россия, dee010@mail.ru

Аннотация. На материалах книжного собрания старообрядческой монашеской общины решается вопрос об участии богослужебных и дидактических текстов христианской традиции в конструировании народных вариантов православия. В качестве методического инструментария использована классификация данных исторического источника по степени повторяемости, верифицируемости и уникальности, разработанная И.Н. Данилевским. Скитская библиотека анализируется в контексте процессов собирания нужных для проведения групповых и индивидуальных молений книг, реализации задач по их физическому сохранению и писательских опытов общины. Полученные прямые и косвенные данные сопоставляются с позиций их способностей дать информацию об интеллектуальных запросах, поведенческих стратегиях и религиозных рефлексиях крестьянского пустынножительства второй половины XIX – начала XXI столетий.

Ключевые слова: старообрядчество, кириллическая книжность, культура письма и чтения, исторический источник

Благодарности: Результаты были получены в рамках выполнения государственного задания Минобрнауки России, проект № 0721-2020-0042.

Для цитирования: Дутчак Е.Е. Сибирская скитская библиотека в проекции Slavia Orthodoxa // Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 12–32. doi: 10.17223/2312461X/38/2

Original article
doi: 10.17223/2312461X/38/2

Siberian Skit Library from the Perspective of Slavia Orthodoxa

Elena E. Dutchak

National Research Tomsk State University, Tomsk, Russian Federation, dee010@mail.ru

Abstract. Based on the materials of an Old Believer monastic community book collection, the issue of the participation of Orthodox liturgical and didactic texts in the construction of popular variants of messianic eschatology is being resolved. As a methodological tool, we use the classification of historical source data according to the degree of frequency, verifiability and uniqueness, developed by I.N. Danilevsky. We analyze The Skit library in the context of the processes of collecting the books

© Дутчак Е.Е., 2022

needed for group and individual prayers, the implementation of tasks for their physical preservation, and the writing experiences of the community. We compare the obtained direct and indirect data from the point of their ability to provide information about the intellectual needs, behavioral strategies and religious reflections of the peasant hermit life in the 2nd half of the 19th – early 21st centuries.

Keywords: Old Believer, Cyrillic literacy, religious writing and reading culture, eschatology, historical source

Acknowledgements: This research was supported by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation, project No 0721-2020-0042.

For citation: Dutchak, E.E. (2022) Siberian Skit Library from the Perspective of Slavia Orthodoxa. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 4. pp. 12–32 (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/38/2

Введение

Информационный потенциал общинных библиотек староверов Сибири стал понятен еще в ходе «археографического открытия» региона в 1960-е гг. Обнаружение неизвестных или, как считалось, утраченных памятников древнерусской письменности придало импульс исследованиям кириллической книги в среде ее бытования (Книга и литература… 2003). Продолжение поисковых работ объективно расширяет это предметное поле и позволяет сместить акцент с изучения отдельных рукописных и печатных экземпляров на книжные собрания в целом. Представленные как метаисточник, по объемам исторических данных значительно превышающий возможности элементов-книг, они актуализируют вопрос о методах их анализа с учетом изменений, заданных современными историографическими реалиями. Принципиально важными здесь являются три научных направления, которыми проблематизируются имеющиеся и обосновываются новые подходы к интерпретации источниковых корпусов, попадающих под определение «собранное, сохраненное, созданное».

Собранное. Старообрядческие собрания как сложно устроенные совокупности древних рукописей и старопечатных изданий традиционно привлекались для объяснения идейной системы и историко-догматического творчества конфессии (Покровский, Зольникова 2022). Вместе с тем установлено, что наличие у общины разнообразного и широкого по составу книжного фонда никогда не становилось преградой для упрощения ее коллективных представлений о вере и вероучении. Понимание того, что такие библиотеки всегда функционируют как открытые системы (Дергачева-Скоп, Алексеев 1992), формирует условия для многомерной оценки «высоких» и «низовых» типов религиозных рефлексий, в равной мере определяющих облик регионального старовериа.

Сохраненное. Приемы ремонта «намоленной» книги попали в поле зрения археографов задолго до того, как о «вещественном повороте»

стало известно большинству российских гуманитариев (Покровский 1984: 20–31). Сегодня отечественные и западные исследования «материальных носителей» религиозных идей идут во многом параллельно, но имеют серьезные основания для объединения результатов. В частности, заслуживают внимания примеры изучения внешнего облика христианской книги в контексте общеевропейских трансформаций культуры молитвы и понятия *hand piety* и *eye piety*, детализирующие тактильные и визуальные аспекты ее прочтения (Lentes 2006; Brown 2010).

Созданное. Старообрядческую культуру письма, остающуюся неизменной в фундаментальных принципах, принято интерпретировать, на первый взгляд, в разных методологических дискурсах: как воспроизводство литературных моделей путем копирования и цитирования знаковых для староверия текстов (Гурьянова 2007); как отражение мировоззренческого единства традиционных сообществ (Шемякин, Шемякина 2006) и как результат трансфера поведенческих образцов по внутриконфессиональной сети (Пригарин 2021).

В действительности они не противоречат друг другу в силу общего фокусирования на процессах осознанного отбора книг для моления и чтения. Но являются ли общинные книжные собрания их «стихийным воплощением»? Особенно если они сложились в регионах активных семейных и групповых миграций и, значит, в условиях постоянного проникновения в круг чтения локальных коллективов противоречащей их вероучению книжной продукции? Об информационных ресурсах таких собраний на материалах библиотеки томско-чулымского таежного скита староверов-странников с почти двухсотлетней историей пойдет речь в настоящей статье. Томско-чулымский таежный массив находится в бассейне реки Обь: на западе и востоке он ограничен реками Томь, Чулым и Яя, на севере – причулымскими болотами, а южные пределы находятся примерно в 100 км от г. Томска. Ранее район входил в состав Томского уезда, сегодня – это северо-восточные и северные территории Томской и Кемеровской областей Российской Федерации.

Скитская библиотека: методические аспекты исследования

Поселение, не имеющее устойчивого самоназвания, трижды трижды подвергалось репрессиям (1848, 1947, 1985 г.), продолжает существовать в режиме религиозной изоляции, поэтому возможности изучения его собрания требуют пояснения. В настоящее время полностью доступны для исследования переданные скитниками в Научную библиотеку Томского государственного университета 222 рукописных и печатных текста[1]. Это лишь часть общинного фонда, но вполне репрезентативная с учетом проверки выводов еще 17 манускриптами и 20 изданиями, остающимися в естественной среде, и непосредственным наблюдением мест их хранения и частоты использования.

Распределение по тематике, способу и времени изготовления этих 259 текстов – разных по объему (от 1 до 930 листов) – дает следующую картину.

Скитская библиотека: общая характеристика коллекции

Тематика, время и способ изготовления	Рукописи	Старопечатные книги	Старообрядческие и единоверческие издания	Издания Русской православной церкви	Всего
	(1490–2012)	(1597–1670)	(1782–1918)	(1702–1880)	
Богослужение, церковный устав и календарь, чинопоследование	84	21	31	–	136
Каноническое право, правила монашеской жизни	4	–	–	–	4
Агиографическая, вероучительная и назидательная литература	57	3	32	8	100
Полемика	10	–	3	–	13
Духовные стихи	3	–	–	–	3
История общины	3	–	–	–	3
Всего	161	24	66	8	**259**

Систематизация показывает, что скитское сообщество, убежденное в разрушении православной церкви и государственности, не мыслит себя без литургических и дидактических текстов, возникших в культурном ареале, который вслед за Р. Пиккио принято называть *Slavia Orthodoxa*. Автор термина ограничивал его применение XVII столетием и оценивал разговорную речь сочинений протопопа Аввакума уже как «сознательный отрыв» от средневековой концепции литературы (Пиккио: 2002: 301; 2003: 38–47). Однако вывод о том, что сочетание «закрытой» и «открытой» традиции (здесь: передача текста в неизменном виде или переработанном в соответствии с церковной доктриной и обстоятельствами) обеспечивает единство разделенного во времени и пространстве православного мира, подтвержден исследованиями поздней старообрядческой письменности (Потехина 2011).

Это оправдывает использование понятия-метафоры *Slavia Orthodoxa* за хронологическими пределами Древней Руси и вместе с тем открывает другую проблему: показывая вектор конструирования старообрядческими толкователями Библии своего идейного родства с признанными

христианскими богословами, оно ничего не говорит о социальных механизмах, действием которых процессы идентификации приводились в движение. При описании сложно развивающихся явлений, к каким относятся любые комбинации религиозного текста и жизненной прагматики, нужен дополняющий литературоведческую теорию методический инструментарий историка. В настоящее время он разработан И.Н. Данилевским (2018) для анализа древнерусского материала, но предложенное деление источниковой информации по степени повторяемости, верифицируемости и уникальности способно выступить кристаллической решеткой при изучении как самого конфессионального текстуального наследия, так и его интертекстуальных (социальных и символических) продолжений. В этой логике ориентация скитской общины крестьянского состава на образы и императивы христианской книжности может быть охарактеризована как локальная технология групповой консолидации, в которой собранные, сохраненные и созданные тексты обладают разным функционалом.

Например, владение старопечатной литургической книгой («хранилищем» повторяющейся в ритуале текстовой информации) маркировало принадлежность к православной ойкумене в ее дореформенной редакции, поэтому важно понять, сопровождалось ли ее *собирание* знанием церковного календаря и уставной литературы к полному кругу ежедневных и праздничных богослужений. Материальные и с высокой точностью датируемые следы книжной реставрации могут считаться вариантом верифицируемой информации о книжной культуре старообрядческого пустынножительства, его готовности воспроизводить древнерусские приемы *сохранения*, продления жизни книги и изобретать собственные техники реставрации. Наконец, самостоятельно *созданные* в скиту тексты выступают носителями уникальных данных о писательских стратегиях таежной общины, вероучение которой базировалось на апокалипсическом пророчестве о спасенной «в чувственной пустыне» Жене-Церкви, а задачи выживания требовали выстраивания коммуникаций с внешним миром.

Соответственно, ключевыми для настоящего исследования становятся следующие вопросы – отражает ли оно вербальные и невербальные средства, используя которые его владельцы нивелировали информационные потоки «никонианского мира» и, более того, считали свои действия канонически обоснованными? И дает ли основание скитской способ перевода письменного знания в конфессиональные практики говорить не только пространственно-временных, но и социальных, в данном случае – крестьянских, форматах культурной традиции *Slavia Orthodoxa?*

«Забери книгу, нам по ней молиться нельзя – слишком новая»: собранное

Этими словами одна из скитниц выразила свое отношение к следованной Псалтыри, выпущенной в 1781 г. типографией почаевского

Успенского монастыря. Легкость, с которой она рассталась с авторитетным для большинства староверов изданием, можно было счесть экспедиционным курьезом, если бы не ее умение определять пригодность книги по ее содержанию. Выросшая в таежном монастыре, обучавшаяся грамоте и молитве по старопечатным Псалтырям скитница твердо знала «правильную» последовательность текстов и потому без труда различала их старообрядческие версии, обладавшие, как установлено А.В. Вознесенским (2004), специфическим составом.

Освоение сибирским пустынножительством христианского богослужебного наследия «на слух» и «по памяти» заставляет более внимательно отнестись к скитскому книжному собирательству и рассматривать его в контексте истории таежного поселения. Например, учитывать, что скитская община сложилась в ходе трех миграционных волн, каждая из которых пополняла библиотеку новыми литургическими текстами.

Первое и наиболее крупное переселение выходцев из Казанской, Ярославской и Костромской губерний длительностью в несколько десятилетий (1850–1910-е гг.) стало следствием нарастающего влияния проповеди о близости Апокалипсиса (РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1324, 1325). Под ее воздействием изменения в повседневной жизни Поволжья, вызванные разными обстоятельствами – разрушением крепостного уклада, экологическим кризисом и детской смертностью, Всероссийской переписью 1897 г. и популяризаций астрономической литературы о кометах (Смыков 1984; Вишленкова 2005; Мельникова 2011) – воспринимались эсхатологически мыслящей частью городских и сельских обывателей подтверждением апокрифических предсказаний о кириопасхе 1912 г. как дате конца света. Совокупный эффект притока рабочих рук и капиталов позволил скиту через мирских посредников-«благодетелей» включиться в теневой книжный рынок, сформированный официальным запретом изданных до 1653 г. богослужебных книг. Успешность этого предприятия демонстрирует следованная Псалтырь 1642 г. (НБ ТГУ. ОРКП. В-27062). Выпуск, приуроченный к сватовству сына датского короля Кристиана Вальдемара к царевне Ирине Романовой и полемике с протестантами, содержал статью о двуперстном крестном знамении, что сделало издание востребованным в старообрядческой среде и очень дорогим (Сопиков 1813: 188–189).

Однако для настоящего исследования значение имеют не библиографические редкости, а присутствие в скитской библиотеке внутренне связанного корпуса книг, который в культурном ареале *Slavia Orthodoxa* выполнял задачу стабилизации языковых и социальных норм (Поздеева 2000). Например, таких как Апостолы (1597, 1621 гг.), Минеи общая и праздничная (1600, 1650 гг.), Минеи месячные (1636, 1646 гг.), Псалтыри простые и следованные (1602, 1634, 1636, 1640,

1642, 1648, 1649 гг.), Октоих (1638 г.), цветная Триодь (1640 г.), Часовники (1634, 1635 гг.), Шестоднев (1640 г.). Листы еще трех старопечатных Уставов, служившие в них закладками, подтверждают, что этот тип книги тоже был известен в скиту.

Конструирование храмовой культуры без священника и храмового пространства без церковного здания ставит вопрос о статусе и назначении рукописных богослужебных текстов. Прежде всего, отметим их дополняющий характер по отношению к старопечатной книге и количественный перевес по сравнению с переписанными для чтения. Скитские копии праздничной Минеи, Триодей, Псалтырей, Ирмология и Октоиха, выполненные в период с 1850 по 1925 г. (НБ ТГУ. ОРКП. В-25761, В-25165, В-25451, В-26101, В-26123, В-27169), очевидно, должны были восполнить их недостаток в численно растущей общине. Более интересную информацию дают рукописные чинопоследования. Их содержание говорит о том, что скитские правила совершения служб оставались избирательными, и указания к Пасхе составляют более 70% от всех приуроченных другим христианским праздникам.

Вряд ли дефицит знаний в области христианской литургии осознавался как проблема, напротив, он отвечал странническим представлениям о неизбежном сокращении православных таинств и ритуалов в «последние времена». Насущным его сделал указ о веротерпимости 1905 г. и распространение в регионе единоверческих и старообрядческих перепечаток московских дореформенных изданий. Для оценки таких «переводных книг», в том числе выполненных на имитирующей старинное верже бумаге и с использованием знакомых по старопечатным книгам шрифтов, заставок и инициалов, скитникам недоставало опыта. Тем не менее до второй миграционной волны, вызванной социальными трансформациями 1920–1930-х гг., обсуждение правомерности их принятия носило отвлеченный характер.

Приход в скит уральских и сибирских крестьян-староверов разных деноминаций и вместе с ними большого числа «переводных книг» осложнялся тем, что таежная община, опасаясь репрессий теперь уже со стороны советских властей, избирает дисперсный тип расселения. В результате возникла угроза, что включение их в богослужебный обиход келий-киновий, расположенных на расстоянии от 1 до 7 км, нивелирует претензии скита считаться местом спасения «древлего благочестия». Сохранение управленческих позиций за авторитетными начетчиками позволило взять ситуацию под контроль, и после 1933 г., когда некритичное отношение к единоверческим и старообрядческим изданиям было использовано частью скитников как аргумент для разделения общины, последовало соборное запрещение держать их в кельях. Это помогло унифицировать групповые моления, сохранив их связанность с церковным календарем и относительную полноту.

Очередную проверку на прочность скитские богослужебные практики заставляет пройти третья миграционная волна, интеллектуальный облик которой с 1960-х гг. определяется численным перевесом людей со светским образованием и запросами. Сокращение коллективных уставных служб, интерес к агиографическим рецептам обретения «книжной премудрости» без долгого обучения подобно Марии Египетской (НБ ТГУ. ОРКП. В-26124), казалось бы, свидетельствуют о включении в общий для религиозных культур тренд на секуляризацию. И вместе с тем вывод о разрыве с литургическими основаниями *Slavia Orthodoxa* даже в версии 1850–1950-х гг. будет поспешным. Среди современных скитников нет случайных людей, все они связаны кровным родством с прежними поколениями пустынножителей, живут в их кельях и заботятся об их книгах.

Полевые наблюдения дают основание говорить о семейно-групповых инструментах поддержания ритуальных правил, усвоенных такими квазинеофитами еще в детстве. Во-первых, это использование биографического нарратива для стабилизации религиозных норм: «Братец мне говорил: “Держись, сестрица, учения Ляксандра Ивановича”, вот я и стараюсь делать так, как мы жили при нем» (ААЭ ТГУ. Красный Яр: полевой дневник 2016 г. Тетр. 6. Л. 25). Это не означает отказа от письменной традиции, скорее показывает, что полумонашеская, полукрестьянская община с мессианскими установками не считает вероучительный текст их единственным источником. Авторитет наставника и старших родственников становится не менее важным элементом осмысления скитской традиции как «своей», семейной. Во-вторых, это обращение к средневековой по происхождению технологии формирования «мышечной памяти на слова произнесенные и слуховой – на услышанные», названной исследователями слуховым чтением (Маклюэн 2005: 169). Присутствие на скитских богослужениях и заучивание молитв под руководством монашествующих родственников синхронизируют запоминание сложных по лексико-стилистической и понятийной структуре текстов и порядка их прочтения.

Результативность задействованных приемов позволяет перевести в социальную плоскость выводы Р. Пиккио о «закрытой» и «открытой» литературной традициях и рассматривать их как сопровождающие слуховой и письменный тип освоения староверами христианского литургического наследия. Если предположение верно, то встает вопрос о действиях и книгах, обеспечивающих переход от точного воспроизведения конфессионального текста к его ситуативному переформатированию.

«У нас книжек нет, у нас – книги»: сохраненное

Своеобразие христианской книжной культуры О.П. Лихачева (2008: 33) выразила антитезой «Книга – это не предмет, а процесс». В отно-

шении ее скитского варианта она верна и неверна одновременно. «Намоленной» книгой, как иконой, можно благословить человека и освятить келью, вместе с тем бытовые правила (хранить закрытой и завернутой, открывать на чистой поверхности и после «начала») и телесные практики чтения (богослужебных текстов за «налоем» стоя, всех прочих – «в присед», сидя) стали регуляторами суточного цикла молитв, хозяйственных дел и досуга. Двойственная предметно-процессуальная природа кириллической книги расширяет ее возможности быть носителем верифицируемой информации, содержащейся *на* манускриптах и печатных изданиях скитской библиотеки. Проверочным тестом служит внешнее состояние литургических текстов для коллективных и индивидуальных молений: на первых механических повреждений меньше, что соответствует наблюдаемому сокращению общих молений (см. изданные в 1636 г. экземпляры Минеи и Псалтыри; НБ ТГУ. ОРКП. В-25544, В-24770). Аналогичным образом реставрационные материалы и техники, представление о которых дают 76% скитских книг, выступают вполне надежным источником сведений о коллективных действиях по их сохранению.

Скитской книжный фонд нуждался в поддержании физического состояния не только из-за разрушительного воздействия времени, но и вследствие принятых способов хранения и защиты. Размеры келий позволяли держать в отапливаемых помещениях лишь минимум нужных богослужебных, уставных и четьих книг, остальные, сложенные в сундуки, размещались на чердаках или в сенях. Кроме того, общеупотребительной стала практика прятать их в периоды опасности в земляные тайники. Поэтому типичными и требующими устранения повреждениями были деформация и загрязнение переплетов и листов, обширные утраты текстов. Вместе с тем временной диапазон скитских реставрационных слоев показывает, что максимальное число работ приходится не на годы после репрессивных акций 1848, 1947, 1985 гг., а на периоды резкого увеличения общины – 1890–1910-е, 1960–1970-е и 1990-е гг.

Противоречие снимается логическим допущением, что у подавляющего большинства неофитов вера в сакральную силу христианской книги не подкреплялась глубоким знанием содержания. По воспоминаниям переселившихся в скит во взрослом возрасте, чтение на церковнославянской кириллице и письмо полууставом они осваивали параллельно с приемами восстановления разорванных листов, расшитых тетрадей, разбитых переплетов. Это объясняет следы ремонта на 52 из 74 изданий, вышедших между 1702–1918 гг. в «иноверческих» типографиях, и отсутствие в составе библиотеки списков древнерусских инструкций реставраторам, известных староверам других регионов (Калугин 1987).

Конфессиональная социализация, строящаяся на ремесленном обучении и эмоциональном воздействии книги, которая визуально и так-

тильно воспринимается как старинная, имеет существенную особенность: ей всегда нужен наглядный образец. Его носителем выступали рукописные и старопечатные книги XV–XVII вв., привезенные с наращенными краями листов, воссозданными нумерацией, колонтитулами и декором, сверенными по другим спискам или изданиям текстами, укрепленными переплетами и застежками. Но была ли возможность удержать эту технику в полном объеме, когда ресурс погибших книг – «поставщиков» бумаги и кожи для ремонта – оказался исчерпан? Действительно, с середины XX в. община окончательно переходит к изготовлению переплетов из хозяйственной тары, дверной обшивки и настенных обоев, использованию школьных тетрадей для замены утраченных листов, а потом и шариковых ручек для правки опечаток и неточностей. Примечательно другое. Казалось бы, вопреки очевидному, скитники убеждены – такие манипуляции с древней книгой не превращают ее в «книжку».

Материальное и вербальное участие христианской книги в конструировании священного позволяет считать, что внедрение подручных материалов и легитимация права на исправление ее содержания тоже апеллировали к разным составляющим конфессиональной культуры и должны реконструироваться по вещественным и письменным источникам.

В первую группу входят старопечатные Триоди, Псалтыри, Часовники и Минеи, видоизмененные на рубеже XIX–XX вв. схожими способами. В одних утраченные фрагменты переписаны или заменены изъятыми из рукописных аналогов (НБ ТГУ. ОРКП. В-25458, В-26116, В-26406, В-27242); к другим – подшиты новые сочинения (В-26100, В-26742, В-26901, В-26902). Представленные как единый корпус они все же больше говорят о начальном этапе русского книгоиздания, чем об изобретательности скитских мастеров. Продукция типографий, учрежденных для решения церковно-государственных задач, не могла сразу насытить рынок и вытеснить производство рукописей для частного и семейного моления. Длительное и бесконкурентное сосуществование техник тиражирования не дало развиться конфликту визуальных образов рукописного и печатного текстов [описан в: (Маклюэн 2005: 219–236)] и пролонгировало их взаимозаменяемость в долгосрочной перспективе. Поэтому комбинирование текстов, изданных до 1653 г. с написанными «сейчас», воспринималось скитскими реставраторами как заслуживающий доверия метод возвращения богослужебной книге ее сакральной силы, что на следующем историческом витке сделало такие экземпляры образцом для подражания (НБ ТГУ. ОРКП. В-27247, В-26737, В-27395).

Вторая группа включает в себя подборки цитат и читательские маргиналии, объединенные темой «книжных исправлений» (НБ ТГУ. ОРКП. В-26145, В-26163, В-24927, В-17389). Писчий материал и атри-

буция почерков относят ее складывание к 1920–1940-м гг., т.е. времени пополнения общины староверами других деноминаций, а скитской библиотеки – «переводными книгами». Выработка общего принципа диагностирования «испорченных», «обмирщенных» богослужебных текстов, как показывает сопоставление этих данных, оказалась непростым делом. Суждения Никона Черногорца, Иоанна Златоуста, Максима Грека и страннического писателя Василия Гаврилова, экскурсы в историю редактирования Библии и полемики с «никонианами» не оставляли сомнений – вмешательство в книгу бывает злом и благом, случайным и преднамеренным, но давали взаимоисключающие рецепты относительно того, как поступать с модифицированным текстом – испытывать «пишемое», «пишущего» или все же «веровати и не силогизмовати».

Конец сомнениям положили масштабные репрессии 1947–1951 гг., разрушившие сетевую организацию скитских поселений Сибири. Дальнейшие рефлексии общины, как одной из немногих уцелевших, закономерно развивались в русле мессианской эсхатологии, что открыло возможность без отсылок к авторитетам определять правила жизнеустройства: «Кто в последнее время скроется от человек, *сами собой* воспримут усердие и *сами собой* знают, что здесь делать и как тут доживать» (ААЭ ТГУ. Красный Яр: аудиозапись 2004. Кассета 1). В этом случае следы ремонта последней трети XX в. показывают степень устойчивости алгоритмов мышления *Slavia Orthodoxa* в ситуации свободы выбора. Так, при замене переплета сводного издания Минеи 1650 г. реставратор оставил лишь главы с молениями святым одного лика. Это ограничивало использование книги для персонифицированных праздничных служб, но не нарушало устав (НБ ТГУ. ОРКП. В-27117). Еще пример: обложка рукописных толкований Андрея Кесарийского, украшенная вырезанным из конфетной коробки букетом роз (В-26127), гармонирует с праздничноторжественным оформлением средневековых Апокалипсисов и древнерусской трактовкой Страшного суда как победы добра над злом (Завадская 1990: 93–94; Кивельсон 2012: 147–148).

Сопряженность книжной реставрации с социальными процессами дает основание для дифференциации информации, которую обеспечивают ее материальные признаки. Следование приемам древнерусских реставраторов демонстрировало верность дореформенному православию, а их модификация означала, что скитники считают себя избранными и спасенными по воле провидения. Последнее, впрочем, вряд ли было осуществимо без письменной ревизии страннического вероучения.

«Грамотный был старичок, все время что-то переписывал»: созданное

Интеллектуальную культуру скитской общины определяют два положения: не всякая мысль нуждается в фиксации на бумаге и не любой

пришедший в скит достоин формулировать ее от имени коллектива. Из осторожного отношения к письменному слову вытекало восприятие полууставного письма как точно передающего религиозный смысл текста, и графическое сходство со шрифтом богослужебных книг позволяло совместить обучение неофитов ритуалу, каллиграфии, орфографии и технике переписки. Косвенно это подтверждают использование полей печатных книг как прописей и внешний облик скитских текстов: в них, как и в древнерусских кодексах и первых изданиях, пронумерованы не листы, а тетради, и встречающаяся пагинация обычно позднего происхождения.

В то же время содержание 135 рукописей, созданных в таежном монастыре, ставит вопрос о соотношении элементов «закрытой» и «открытой» литературной традиции в скитской письменной культуре. Только в 4% текстов названы авторы, и все они представляют собой полемические послания и ориентированы на «чужую» аудиторию – поморцев, часовенных, белокринцких и страннические толки с другими правилами внутренней организации. Принимая во внимание, что межконфессиональному спору предшествует определение участвующими сторонами собственных позиций, остается неясным, почему скитские полемисты, известные за пределами Сибири (Духовная литература… 1999: 548–551, 757), не сочли необходимым посвятить истории своей общины, ее религиозным предпочтениям отдельного повествования. Показательным является не только физическое отсутствие таких произведений, но и памяти об их существовании в прошлом.

Наблюдение обращает к топосу «безымянная святость» северорусской и сибирской агиографии (Ромодановская 2005), восходящей к региональным традициям совместной монашеской и крестьянской колонизации. Стабильно большое число монахов из окрестных деревень вело к тому, что уход в скит считался ординарным событием, а принявший постриг родственник или односельчанин – одним из многих хранителей «чувственной пустыни». Это формировало социальную почву для растворения авторского начала и наделения экспертным мнением скитскую общину в целом, и, значит, именно в анонимно переписанных богословских и литературных сочинениях, молитвах, проповедях и бытовых предписаниях следует искать истоки названных противоречий и результаты переосмысления вероучения. Коллективные компиляции в таком случае предстают дискурсивной конструкцией, в которой соединение текстов непреходящей и сиюминутной значимости становится источником уникальных сведений о канонических и неканонических основаниях перевода умозрительного знания о близящемся конце света в поведенческие стратегии его ожидания.

Их выявление осложнено давно сложившейся в историографии оценкой раннехристианских и древнерусских сочинений с выраженной

эсхатологической компонентой как фундамента групповых действий старообрядческих сообществ, и копированию для личного пользования всего остального отводится второстепенная роль. В отношении крестьянского пустынножительства это может быть ложным шагом. Полевые интервью говорят о том, что для небольшого, а зимой еще и ограниченного даже во внутренних коммуникациях коллектива читателей и переписчиков, прежде всего, эмоциональные стороны монашества вызывали желание переписать что-нибудь «для себя»: «Вот такая тоска находит, что невыносимо, я все бы на себе рвал, убил бы всех, кричу. Конец жизни находит, вот вешаются, стреляются. Что делать-то? Взял икону "Всем скорбящим в радости", начал к ней канон читать. А после молитвы сердце отошло, стало весело и спокойно. Так хорошо на душе» (ААЭ ТГУ. Красный Яр: аудиозапись 1989 г. Кассета 1).

В переданной части скитской библиотеки – 23 молитвенных обращения богородичным иконам и святым и столько же сохранившихся во фрагментах как закладки в книгах. Все они созданы в диапазоне 1890–1999 гг., отличаются разнообразием почерков и плохой сохранностью. Поскольку есть еще 16 рукописных и печатных сборников с канонами (1636–1965 гг.), в том числе подшитыми при реставрации, то напрашивается вывод об устойчивом интересе к древнему жанру византийской гимнографии. Он мог сформироваться под воздействием двух факторов. Во-первых, каноны благодаря ритмическому строению стали своеобразным «подножием Библии», поэтической кодификацией христианского вероучения, индивидуально осваиваемым методом перевода доктрины на язык чувств (Прохоров 1972). Во-вторых, широкое распространение Канонников в домашнем и келейном богослужении обеспечивалось вариативностью их содержания (Вознесенский 1993), и дополнение своего принесенного в скит новыми текстами считалось обычным делом. Если учесть, что скитникам было известно «Сказание, каким святым какие благодати исцеления от Бога даны» (НБ ТГУ. ОРКП. В-27637), нетрудно предположить – их выбор и частотность тиражирования свидетельствуют об актуальных запросах общины. Например, в начале XX в. в число заупокойных канонов входит молитвенное обращение к Паисию Великому, которое обычно читается за умерших в неверии и без покаяния. Хронологически это совпадает с включением территории таежного массива в программу колонизации Переселенческого управления, и налаженные связи с растущей сельской округой, ее духовное окормление предполагали ответные действия по защите скита. Более важным для установления способностей формально ситуативного письма маркировать начавшуюся реинтерпретацию вероучения становится учащающаяся с конца 1950-х гг. переписка канона Уарию – заступнику умерших *некрещеными*.

Обратить внимание на этот текст заставляет не только его популярность, но и системообразующие качества обряда крещения: он *de facto* осмысливается как постриг, «смерть для мира», его предваряет уничтожение личных документов, иногда денег, и символически завершает использование крестильной рубахи как похоронного одеяния. Вместе с тем три рукописных чина крещения, относящиеся к разным периодам истории таежного поселения, в сопоставлении с девятью сборниками выписок показывают, что в таком виде ритуал сложился не ранее 1950–1970-х гг. и сопровождался сменой фундирующих текстов.

Впервые ревизию обряда община проводит в 1890–1910-е гг. Ее размышления, полностью сосредоточенные на праве его совершения «простолюдином», были вызваны внешними обстоятельствами. В непосредственной близости от скита появляются не только «никонианские» деревни с храмами и часовнями, но и обители староверов-белокриницких, признававших рукоположенное священство и сохранение всех таинств. Аргументами странников становятся чиноприем по старопечатным Требникам и отсылка к нормам и прецедентам канонически безупречных текстов – Кормчей, Апостольским правилам, решениям карфагенских соборов, Прологу и четьим Минеям (НБ ТГУ. ОРКП. В-27401, В-17389, В-26128, В-26132, В-26154, В-27694).

Пополнение скитской общины староверами других беспоповских согласий в 1920–1940-е гг. переориентировало обсуждение. Выписки о природе «еретического» и «истинного» крещения из сочинений видных христианских писателей должны были убедить прибывших в необходимости перекрещивания, но и в этот период чин приема и доказательная база остаются прежними. Пожалуй, один нюанс требует упоминания – это привлечение пассажа из «огласительных слов» Кирилла Иерусалимского, где предлагается принять обряд без колебаний, «если видишь благодать на крестителях» (НБ ТГУ. ОРКП. В-27640, В-26143, В-26153, В-26157). Не исключено, что его самопроекция облегчила общине, ставшей в годы коллективизации центром притяжения и арбитром в споре о «переводных книгах», переход к собственной крестильной обрядности после репрессий 1947–1951 гг. Теперь она включает ритуальные просьбы о прощении, адресованные святым отцам и крещеным единоверцам, формулу «благословения уйти из Вавилона в странство» и базируется на «Правилах Иппонского собора» (В-27104, В-27635).

Северорусское и старообрядческое происхождение этого канонического памятника сегодня не вызывает сомнений (Корогодина 2016), но следует остановиться на деталях скитского списка, важных для общины с биографическим типом коммеморации. Копиист, во-первых, называет источник переписки и владельца книги («древлеписьменная Кормчая, писанная в 331 лето по Рождестве Христове, купца в Тюмени Антона Осиповича Рогожникова»); во-вторых, рассматривает «иппонские»

установления как дополнение к традиционному чину в части исповеди и крещения детей, немощных и умирающих. Интерес к их правильному проведению показывает крестьянское пустынножительство как социальный институт с прочными мирскими связями и открывает подспудный смысл часто повторяемой скитниками максимы: «Мир будет стоять до сих пор, пока жив хоть один странник»: их мир локален, тождествен ограниченному числу семей, и ранее крестившийся родственник выступает гарантом их будущего включения в число спасенных.

Использование православного текстуального наследия для оценки космических масштабов эсхатологической катастрофы и при этом конституирование ритуала для заданного круга участников, видимо, есть главный итог рецепции письменной культуры *Slavia Orthodoxa* сибирскими странниками. Это объясняет причины, по которым процесс переосмысления вероучения идет в соответствии с древнерусскими риторическими приемами, когда цитирование становится «тематическим ключом» к пониманию написанного (Пиккио 2003: 431–437) и означает умение диспутировать (Данилевский 2018: 214–217), а его результат – новая модель конфессиональной инициации – сохраняет прагматизм крестьянской религиозности, нуждающейся не в описании истории скитского поселения, а в скрупулезной фиксации поминального статуса связанных с ним людей.

Заключение

В разных научных парадигмах скитская библиотека как целостный исторический источник может получить диаметрально противоположные оценки. С позиции «классического» археографического поиска, нацеленного на введение в научный оборот новых памятников книжности, она не представляет большого интереса. В ее составе нет неизвестных ранее сочинений или изданий, немногочисленные авторские полемические трактаты отвечают хорошо изученным принципам построения подобных текстов и подтверждают их общеупотребительность в старообрядческой среде. Однако для неоклассического знания ее ординарность становится главным достоинством и преимуществом.

Книжные собрания такого рода являются источником данных, способным показать действие безличных процессов в религиозной повседневности, обрастающей под влиянием трансграничных движений людей и идей наднациональной символикой. Они могут помочь в выяснении роли, которую в открытых информационных системах играют жесткость и гибкость связей между элементами-книгами, и показать последствия замены «старых» текстов на «новые». Они позволяют исследователю абстрагироваться от естественного стремления обнаружить оригинальное или как минимум редкое и сконцентрироваться на

типичном и обыденном. В отношении «крестьянского» варианта староверия это означает понимание, что концептуализацию вероучения в них обеспечивает не творческий потенциал писателя-интеллектуала, умеющего отбирать удачные цитаты и складывать собственную текстовую мозаику, а возможность через коллективный ритуал услышать, увидеть и повторить прочитанное и усвоенное.

Внетекстовая реальность, которую открывают такие собрания, гораздо богаче книговедческой модели письменной культуры с ее стандартным набором регулирующих, консервирующих, мировоззренческих и генерирующих функций. Поэтому для многомерного анализа общинных библиотек явно недостаточно деления книг по степени древности/современности или распределения на богослужебные, уставные и четьи. Даже дробные видовые классификации и группировка на догматические, полемические и агиографические и прочие сочинения, в конечном счете, не дают желаемого результата: книжное собрание все равно «расползается» и остается хаотичным, не желающим подчиняться законам научной рациональности.

Именно энтропийная природа общинных библиотек требует разработки аналитических схем, учитывающих длительность и спонтанность складывания. В данном случае практики собирания, хранения и создания текстов становятся одним из путей изучения не только повторяющейся, верифицируемой и уникальной информации кириллической книги, но и мотивов ее прошлых и настоящих владельцев. Вместе с тем вопрос о модерных воплощениях *Slavia Orthodoxa* было бы опрометчиво счесть решенным, видимо, лишь проверка предложенной модели на аналогичных источниковых корпусах докажет, имеем ли мы дело с призраком, тенью культурной традиции или ее реальным, хотя и модифицированным, продолжением.

Примечания

[1] Онлайн-доступ к рукописной и с 2023 г. к печатной частей коллекции организован на сайтах Международной программы «Архивы в опасности» / The Endangered Archives Programme и Научной библиотеки Томского государственного университета (https://doi.org/10.15130/EAP834; http://dx.doi.org/10.15130/EAP1308; http://vital.lib.tsu.ru/vital/access/manager/Collection/vital:4153).

Список источников

Архив археографической экспедиции ТГУ (ААЭ ТГУ). Красный Яр: аудиозапись 1989 г. Кассета 1.

ААЭ ТГУ. Красный Яр: аудиозапись 2004 г. Кассета 1.

ААЭ ТГУ. Красный Яр: полевой дневник 2016 г. Тетр. 6.

Вишленкова Е.А. «Не пей воду из Кабана!» (Экологический кризис в Казани XIX в.) // Родина. 2005. № 8. С. 94–96.

Вознесенский А.В. Канонник как тип книги у старообрядцев // Труды отдела древнерусской литературы. СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. Т. 48. С. 355–368.

Вознесенский А.В. К истории установления старообрядческого типа Псалтырей и Часовников // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.): сб. науч. трудов. Вып. 3 / отв. ред. и сост. Е.М. Юхименко. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 234–238.

Гурьянова Н.С. Старообрядцы и творческое наследие Киевской митрополии. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2007.

Данилевский И.Н. Историческая текстология: учеб. пособие. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2018.

Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н. Старообрядческие библиотеки в Сибири (проблемы реконструкции) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселениях в странах Европы, Азии и Америки: сб. науч. трудов / отв. ред. Н.Н. Покровский, Р. Моррис. Новосибирск: Наука. Сибирское отд-е, 1992. С. 125–130.

Духовная литература староверов востока России XVIII−XIX в. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999.

Завадская Е.В. Мир как книга (Образ книги в Апокалипсисе и образы Апокалипсиса в книге) // Книга: исследования и материалы. Вып. 61. М.: Книжная палата, 1990. С. 85–94.

Калугин В.В. «Указ о художестве книжного переплета» по спискам из собрания Е.Е. Егорова и Ф.А. Каликина // Записки отдела рукописей Государственной библиотеки СССР им. В.И. Ленина. Вып. 46. М.: Государственная библиотека СССР им. В.И. Ленина, 1987. С. 82–94.

Кивельсон В. Картография царства: Земля и ее значения в России XVII в. М.: Новое литературное обозрение, 2012.

Книга и литература в культурном контексте: сб. науч. статей, посвященный 35-летию начала археографической работы в Сибири (1965–2000 гг.) / сост. и отв. ред. Е.И. Дергачева-Скоп, В.Н. Алексеев. Новосибирск: ГПНТБ СО РАН, 2003.

Корогодина М.В. «Правила Иппонского собора» и старообрядческие подделки начала XIX в. // Современные проблемы археографии. Вып. 2: сб. статей по материалам конференции к 300-летию Библиотеки Российской Академии наук / сост. М.В. Корогодина. СПб.: БАН, 2016. С. 476–486.

Лихачева О.П. Из истории сложения восточно-славянского Пролога // Древнерусское духовное наследие в Сибири: научное изучение памятников традиционной русской книжности на востоке России (1965–2005): сб. науч. статей / сост. и отв. ред. Е.И. Дергачева-Скоп, В.Н. Алексеев. Новосибирск: ГПНТБ СО РАН, 2008. Т. 2. С. 31–36.

Маклюэн М. Галактика Гуттенберга: Становление человека печатающего. М.: Академический проект, 2005.

Мельникова Е.А. «Воображаемая книга»: Очерки истории фольклора о книгах и чтении в России. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2011.

Научная библиотека Томского государственного университета. Отдел рукописей и книжных памятников (НБ ТГУ ОРКП). В-25451, В-25458, В-25165, В-25761, В-26101, В-26116, В-26123, В-26406, В-27242, В-26100, В-26742, В-26901, В-26902, В-27169, В-27247, В-26737, В-27395, В-25544, В-24770, В-26124, В-26127, В-26145, В-26163, В-24927, В-17389, В-27104, В-27635, В-27117, В-27401, В-17389, В-26128, В-26132, В-26154, В-27694, В-27637, В-27640, В-26143, В-26153, В-26157, В-27062.

Пиккио Р. Древнерусская литература. М.: Языки славянской культуры, 2002.

Пиккио Р. Slavia Orthodoxa: Литература и язык. М.: Знак, 2003.

Поздеева И.В. Литургический текст как исторический источник // Вопросы истории. 2000. № 6. С. 112–118.

Покровский Н.Н. Путешествие за редкими книгами. Новосибирск: Книга, 1984.

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

Потехина Е.А. Проблемы исследования памятников старообрядческой письменности // Язык и текст в системном и социокультурном аспектах: сб. статей / науч. ред. Е.А. Потехина. Olsztyn: Варминско-Мазурский университет в Ольштыне, 2011. С. 9–44.

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.

Прохоров Г.М. К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина // Труды отдела древнерусской литературы. Л.: Наука, 1972. Т. 27. С. 120–149.

Ромодановская Е.К. «Святой из гробницы». О некоторых особенностях сибирской и северорусской агиографии // Русская агиография: Исследования, публикации, полемика: сб. науч. статей / отв. ред. С.А. Семячко. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. С. 143–159.

Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1324–1325. Дело об открытии в городе Казани секты странников или бегунов.

Смыков Ю.И. Крестьяне Среднего Поволжья в период капитализма (социально-экономическое исследование). М.: Наука, 1984.

Сопиков В. Опыт российской библиографии, или Полный словарь сочинений и переводов, напечатанных на славянском и российском языках от начала заведения типография до 1813 года. Ч. 1. СПб.: Типография Императорского театра, 1813.

Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. Старообрядчество и процесс формообразования в российской цивилизации // Общественные науки и современность. 2006. № 2. С. 98–109.

Brown M.P. «Hand Piety»; or, Operating a Book in Early New England // Cultural Narratives / ed. S. Gustafson. Notre Dame: U of Notre Dame P, 2010. P. 14–33.

Lentes T. Prayer books // Transforming the Medieval World: uses of pragmatic literacy in the Middle Ages / ed. by F.-J. Arlinghaus etc. Brepols Publisher n.v., Turnhout, Belgium, 2006. P. 239–258.

References

Arkhiv arkheograficheskoi ekspeditsii TGU (AAE TGU) [Archive of the TSU Archaeographic Expeditions]. Krasnyi Iar: audiozapis' 1989 g. Kasseta 1.

AAE TGU. Krasnyi Iar: audiozapis' 2004 g. Kasseta 1.

AAE TGU. Krasnyi Iar: polevoi dnevnik 2016 g. Tetr. 6.

Brown M.P. (2010) «Hand Piety»; or, Operating a Book in Early New England. In: *Cultural Narratives* / Ed. S. Gustafson. Notre Dame: U of Notre Dame P, pp. 14–33.

Danilevskii I.N. (2018) *Istoricheskaia tekstologiia: uchebnoe posobie* [Historical Textology: A Textbook]. Moscow: Izd. dom Vysshei shkoly ekonomiki.

Dergacheva-Skop E.I., Alekseev V.N. (1992) Staroobriadcheskie biblioteki v Sibiri (problemy rekonstruktsii) [Old Believer Libraries in Siberia (Problems of Reconstruction)]. In: *Traditsionnaia dukhovnaia i material'naia kul'tura russkikh staroobriadcheskikh poseleniiakh v stranakh Evropy, Azii i Ameriki*: sb. nauch. trudov / Otv. red. N.N. Pokrovskii, R. Morris [Traditional Spiritual and Material Culture of Russian Old Believer settlements in Europe, Asia and America: Collected Papers. Ed. by N.N. Pokrovskii, R. Morris]. Novosibirsk: Nauka. Sibirskoe otd-nie, pp. 125–130.

Dukhovnaia literatura staroverov vostoka Rossii XVIII–XIX v. [Spiritual Literature of the Old Believers of the Russian East in the 18th-19th centuries]. Novosibirsk: Sibirskii khronograf, 1999.

Gur'ianova N.S. (2007) *Staroobriadtsy i tvorcheskoe nasledie Kievskoi mitropolii* [Old Believers and Creative Heritage of the Kyiv Metropolitan]. Novosibirsk: Izd-vo SO RAN.

Kalugin V.V. (1987) «Ukaz o khudozhestve knizhnogo perepleta» po spiskam iz sobraniia E.E. Egorova i F.A. Kalikina ['Decree on the Art of Bookbinding' According to Lists from the Collection of E.E. Egorov and F.A. Kalikin]. In: *Zapiski otdela rukopisei Gosudarstvennoi biblioteki SSSR im V.I. Lenina. Vyp. 46* [Notes of the Department of Manuscripts of the State Library of the USSR named after V.I. Lenin. Vol. 46]. Moscow: Gosudarstvennaia biblioteka SSSR im. V.I. Lenina, pp. 82–94.

Kivelson V. (2012) *Kartografiia tsarstva: Zemlia i ee znacheniia v Rossii XVII v.* [Cartographies of Tsardom. The Land and Its Meanings in Seventeenth-Century Russia]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Kniga i literatura v kul'turnom kontekste: Sb. nauch. statei, posviashchennyi 35-letiiu nachala arkheograficheskoi raboty v Sibiri (1965–2000 gg.) [Book and Literature in the Cultural Context: Collected Papers, Dedicated to the 35th Anniversary of the Beginning of Archaeographic Research in Siberia (1965-2000)]. Compiled and ed. by E.I. Dergacheva-Skop, V.N. Alekseev. Novosibirsk: GPNTB SO RAN, 2003.

Korogodina M.V. (2016) «Pravila Ipponskogo sobora» i staroobriadcheskie poddelki nachala XIX v. ['Rules of the Ipponsky Council' and the Old Believer Forgeries of the Beginning of the 19th century]. In: *Sovremennye problemy arkheografii. Vyp. 2: Sb. statei po materialam konferentsii k 300-letiiu Biblioteki Rossiiskoi Akademii nauk* / sost. M.V. Korogodina [Modern Problems of Archaeography: Proceedings of the Conference for the 300th Anniversary of the Library of the Russian Academy of Sciences. Compiled by M.V. Korogodina]. St. Petersburg: BAN, pp. 476–486.

Lentes T. (2006) Prayer books. In: *Transforming the Medieval World: uses of pragmatic literacy in the Middle Ages* / Ed. F.-J. Arlinghaus etc. Brepols Publisher n.v., Turnhout, Belgium, pp. 239–258.

Likhacheva O.P. (2008) Iz istorii slozheniia vostochno-slavianskogo Prologa [From the History of Composition of the East Slavic Calendar]. In: *Drevnerusskoe dukhovnoe nasledie v Sibiri: nauchnoe izuchenie pamiatnikov traditsionnoi russkoi knizhnosti na vostoke Rossii (1965−2005): Sb. nauch. statei* [Old Russian Spiritual Heritage in Siberia: Scientific Study of the Monuments of Traditional Russian Literature in Eastern Russia (1965−2005): Collected Papers]. Compiled and ed. by E.I. Dergacheva-Skop, V.N. Alekseev. Novosibirsk: GPNTB SO RAN, Vol. 2, pp. 31–36.

McLuhan M. (2005) *Galaktika Guttenberga: Stanovlenie cheloveka pechataiushchego* [The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man]. Moscow: Akademicheskii proekt.

Mel'nikova E.A. (2011) «Voobrazhaemaia kniga»: Ocherki istorii fol'klora o knigakh i chtenii v Rossii ['Imagined Book': Essays on the History of Folklore on Books and Reading in Russia]. St. Petersburg: Izd-vo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.

Nauchnaia biblioteka Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Otdel rukopisei i knizhnykh pamiatnikov [Research Library of Tomsk State University. Department of Manuscripts and Book Monuments] (NB TGU ORKP). B-25451, B-25458, B-25165, B-25761, B-26101, B-26116, B-26123, B-26406, B-27242, B-26100, B-26742, B-26901, B-26902, B-27169, B-27247, B-26737, B-27395, B-25544, B-24770, B-26124, B-26127, B-26145, B-26163, B-24927, B-17389, B-27104, B-27635, B-27117, B-27401, B-17389, B-26128, B-26132, B-26154, B-27694, B-27637, B-27640, B-26143, B-26153, B-26157, B-27062.

Picchio R. (2002) *Drevnerusskaia literature* [Old Russian Literature]. Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury.

Picchio R. (2003) *Slavia Orthodoxa: Literatura i iazyk* [Slavia Orthodoxa. Literature and Language]. Moscow: Znak.

Pokrovskii N.N. (1984) *Puteshestvie za redkimi knigami* [A Journey for Rare Books]. Novosibirsk: Kniga.

Pokrovskii N.N., Zol'nikova N.D. (2002) *Starovery-chasovennye na vostoke Rossii v XVIII–XX vv.: Problemy tvorchestva i obshchestvennogo soznaniia* [Old Belivers Dissentients in Eastern Russia in 18th – 20th centuries: Problems of Creativity and Social Consciousness]. Moscow: Pamiatniki istoricheskoi mysli.

Potekhina E.A. (2011) Problemy issledovaniia pamiatnikov staroobriadcheskoi pis'mennosti [Problems of the Study of the Monuments of the Old Believer Literature]. In: Iazyk i tekst v sistemnom i sotsio-kul'turnom aspektakh: sb. statei [Language and Text in Systemic and Sociocultural Aspects: Collected Papers]. Ed. by E.A. Potekhina. Olsztyn: Varminsko-Mazurskii universitet v Ol'shtyne, pp. 9–44.

Pozdeeva I.V. (2000) Liturgicheskii tekst kak istoricheskii istochnik [Liturgical Text as a Historical Source], *Voprosy istorii*, no. 6, pp. 112–118.

Prigarin A.A. (2021) Glokalizatsiia 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], *Novye issledovaniia Tuvy,* no. 3, pp. 210–231.

Prokhorov G.M. (1972) K istorii liturgicheskoi poezii: gimny i molitvy patriarkha Filofeia Kokkina [On the History of Liturgical Poesy: Hymns and Prayers of Patriarch Philotheos Kokkinos]. In: *Trudy otdela drevnerusskoi literatury* [Works of the Department of Old Russian Literature]. Leningrad: Nauka, Leningradskoe otd-nie, Vol. 27, pp. 120–149.

Romodanovskaia E.K. (2005) «Sviatoi iz grobnitsy». O nekotorykh osobennostiakh sibirskoi i severorusskoi agiografii ['The Saint from the Tomb'. On Some Features of Siberian and North Russian Hagiography]. In: *Russkaia agiografiia: Issledovaniia, publikatsii, polemika: Sb. nauch. statei* [Russian Hagiography: Studies, Publications, Debates: Collected Papers]. Ed. S.A. Semiachko. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin, pp. 143–159.

Rossiiskii gosudarstvennyi arkhiv drevnikh aktov (RGADA) [Russian State Archive of Ancient Acts]. F. 1431. Op. 1. D. 1324–1325. Delo ob otkrytii v gorode Kazani sekty strannikov ili begunov.

Shemiakin Ia.G., Shemiakina O.D. (2006) Staroobriadchestvo i protsess formoobrazovaniia v rossiiskoi tsivilizatsii [Old Believers and Process of Form Shaping in Russian Civilization], *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*, no. 2, pp. 98–109.

Smykov Iu.I. (1984) *Krest'iane Srednego Povolzh'ia v period kapitalizma (sotsial'no-ekonomicheskoe issledovanie)* [Peasants of the Middle Volga Region During the Period of Capitalism (a Socio-economic Study)]. Moscow: Nauka.

Sopikov V. (1813) *Opyt rossiiskoi bibliografii, ili polnyi slovar' sochinenii i perevodov, napechatannykh na slavianskom i rossiiskom iazykakh ot nachala zavedeniia tipografiia do 1813 goda* [An Essay of Russian bibliography, or a Complete Dictionary of Works and Translations Printed in Slavic and Russian from the Beginning of the Printing House until 1813]. Book 1. St. Petersburg: Tipografiia Imperatorskogo teatra.

Vishlenkova E.A. (2005) «Ne pei vodu iz Kabana!» (Ekologicheskii krizis v Kazani XIX v.) ['Don't Drink from the Kaban!' (Ecological Crisis in Kazan in the 19th century)], *Rodina*, no. 8, pp. 94–96.

Voznesenskii A.V. (1993) Kanonnik kak tip knigi u staroobriadtsev [Prayer Book as a Type of Book among the Old Believers]. In: *Trudy otdela drevnerusskoi literatury* [Works of the Department of Old Russian Literature]. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin, Vol. 48, pp. 355–368.

Voznesenskii A.V. (2004) K istorii ustanovleniia staroobriadcheskogo tipa Psaltyrei i Chasovnikov [On the History of the Establishment of the Old Believer Type of Psalters and Books of Hours]. In: *Staroobriadchestvo v Rossii (XVII–XX vv.): Sb. nauch. trudov. Vyp. 3.* / Otv. red. i sost. E.M. Iukhimenko [Old Belief in Russia (17th – 20th centuries): Collected Papers. Issue 3. Ed. and compiled by E.M. Iukhimenko]. Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury, pp. 234–238.

Zavadskaia E.V. (1990) Mir kak kniga (Obraz knigi v Apokalipsise i obrazy Apokalipsisa v knige) [The World as a Book (The Image of a Book in the Apocalypse and the Images of the Apocalypse in a Book)]. In: *Kniga: issledovaniia i materialy. Vyp. 61* [A Book: Studies and Materials. Vol. 61]. Moscow: Knizhnaia palata, pp. 85–94.

Сведения об авторе:
ДУТЧАК Елена Ерофеевна – доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры российской истории, Национальный исследовательский Томский государственный университет (Томск, Россия). E-mail: dee010@mail.ru

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author:
Elena E. Dutchak, National Research Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: dee010@mail.ru

The author declares no conflict of interests.

Статья поступила в редакцию 23 мая 2022 г.;
принята к публикации 12 ноября 2022 г.

The article was submitted 23.05.2022;
accepted for publication 12.11.2022.

Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 33–53
Siberian Historical Research. 2022. 4. pp. 33–53

Научная статья
УДК 930 (571.54)
doi: 10.17223/2312461X/38/3

Осакская рукопись старообрядца Ивана Тиханова: об обережной функции канонических и апокрифических текстов

Александр Валерьевич Костров[1]
Светлана Валерьевна Бураева[2]

[1] Иркутский государственный университет, Иркутск, Россия
[2] Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ, Россия
[1] a_kostrov@mail.ru
[2] ladys@inbox.ru

Аннотация. Текстуальность старообрядческой культуры имеет разные измерения. Одним из них является обережное восприятие канонических и апокрифических текстов. И хотя нам известны примеры подобного функционирования фрагментов печатных изданий, наиболее яркими и показательными в данном случае являются рукописи, в том числе созданные в экстремальной ситуации. Во время экспедиционного обследования одной из домашних старообрядческих библиотек села Куйтун Тарбагатайского района Бурятии нами в 2011 г. был обнаружен рукописный сборник. Его написал русский солдат, оказавшийся в 1905 г. в плену в японском городе Осака. Содержание сборника, включающее канонические молитвы и известные апокрифические произведения, говорит как о настоятельной потребности регулярного отправления культа, так и о попытке преодоления психологической нестабильности в стеснённых условиях плена с помощью текста как апотропейного средства. Сравнительный анализ с аналогичными сборниками и одновременными рукописями из Забайкалья говорит о том, что при воспроизведении на память пленный опустил ряд фрагментов апокрифических произведений, но при этом отметил наиболее актуальные для него в этой ситуации «защитные» блоки. Феноменология воспроизведения несущей конструкции своей культуры в плену, кроме прочего, проявляется в репрезентации её открытого и скрытого (не афишируемого) компонентов, а также в актуализации охранной функции сакрального или сакрализуемого текста. Подобное выстраивание текстуальных границ своего личного (или группового) культурного пространства на чужбине было призвано обеспечить невредимость и желаемое возвращение на Родину.

Ключевые слова: старообрядчество, старообрядцы, семейские, Забайкалье, рукопись, сборник, Русско-японская война, плен, Осака

Благодарности: Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект «Письменные традиции народов Байкальского региона в контексте историко-культурного наследия России и Внутренней Азии», № 121031000263-3).

© Костров А.В., Бураева С.В., 2022

Для цитирования: Костров А.В., Бураева С.В. Осакская рукопись старообрядца Ивана Тиханова: об обережной функции канонических и апокрифических текстов // Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 33–53. doi: 10.17223/2312461X/38/3

Original article
doi: 10.17223/2312461X/38/3

The Osaka Manuscript of Old Believer Ivan Tikhanov: To the Function of the Canonical and Apocryphal Texts

Aleksandr V. Kostrov[1], Svetlana V. Buraeva[2]

[1] *Irkutsk State University, Irkutsk, Russian Federation*
[2] *Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russian Federation*
[1] *a_kostrov@mail.ru*
[2] *ladys@inbox.ru*

Abstract. The textuality of the Old Believers' culture has many dimensions. One of them is the protective perception of the canonical and apocryphal texts. Although examples of such functionality of the printed editions are known, manuscripts are the most prime and demonstrative ones, including those made in extreme situations. During the expeditionary examination of one of the Old Believers' home libraries from Kuytun village of the Tarbagatay Disctrict of Buryatia a manuscript compilation, written by a Russian soldier who was captured and imprisoned in 1905 in the Japanese city of Osaka, was discovered in 2011. Its contents, which include canonical prayers and known apocryphal works, tell us about an insistent need of regular religious worship, as well as an attempt at overcoming psychological instability under cramped conditions of imprisonment with the help of a text as an apotropaic mean. Comparative analysis performed on similar compilations and singular manuscripts from Zabaykalye, tells us that during oral reproduction from memory, the prisoner omitted a number of fragments from apocryphal works, but reproduced the most relevant for his situation back then "protection" blocks. Phenomenology of the reproduction of the main construction of one's own culture during imprisonment that has, among other things, appeared as a representation of its open and concealed components, as well as an actualization of the protective function of the sacral or sacralizing text. Such building of textual borders of personal (or group) cultural space in foreign land was supposed to ensure safety and the desired return to the mainland.

Keywords: Old Believers, semeyskye, Zabaykalye, manuscript, compilation, Russo-Japanese war, imprisonment, Osaka

Acknowledgements: The research was carried out within the state assignment (project «The Writing Traditions of the Peoples of the Baikal Region in the Context of Historical and Cultural Heritage of Russia and Inner Asia», № 121031000263-3).

For citation: Kostrov, A.V. & Buraeva, S.V. (2022) Epy Osaka Manuscript of Old Believer Ivan Tikhanov: To the Function of the Canonical and Apocryphal Texts. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 4. pp. 33–53 (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/38/3

Введение

Исследование старообрядчества невозможно без обращения к его книжно-рукописной традиции, своеобразной несущей конструкции культуры этого сообщества. При этом памятники письменности, бытовавшие в старообрядческой среде, помимо сущностных компонентов канонической православной культуры и её догматики, содержат и неканоническую составляющую, которая отражает сформировавшиеся у старообрядцев особое миропонимание и локальные традиции (Бураева 2019: 84). Особое место среди них занимают рукописные сборники. Их структура даёт возможность определить волновавшие составителей этих сборников проблемы в определенный период времени и непосредственно в ситуации создания памятника, выявить актуальность тех или иных произведений и их региональную специфику.

В ходе экспедиционных исследований 2011 г. в селе Куйтун Тарбагатайского района Республики Бурятия нами был обнаружен рукописный старообрядческий сборник (ПМА, с. Куйтун Тарбагатайского района Республики Бурятия, 2011 г.). Его палеографические характеристики: тетрадь малого формата и объёма (30 листов в восьмую долю листа) с мягким бумажным переплетом, обклеенным серой тканью. Текст, размещённый в 14 (в одной части) или 15 (в другой части) строк на странице, написан полууставом чёрными чернилами с киноварными красной строкой и инициалами. Палеография и структурирование текста говорят о знакомстве создателя рукописи со старообрядческой книжной культурой и о стремлении придерживаться её стандартов.

На первом листе имеется писцовая надпись, которая гласит: «Сия светая и богодухновенная книшка. Сию книшку писал Иоанн Тиханов, 1905 17 марта в городи Осаки сидевши в плену». Таким образом у нас появилась уникальная возможность выявить особенности функционирования рукописной книги и содержащихся в ней канонических и апокрифических текстов в быту (в том числе военном) забайкальских старообрядцев. Данная статья является продолжением изучения этого памятника и контекста его создания, начатого в предшествующей публикации (Бураева, Костров 2012). Поскольку сборник был создан в экстремальной ситуации, представляется логичным рассмотреть его содержание именно в контексте обережной функции составляющих его текстов (рис. 1).

О службе забайкальских крестьян-старообрядцев в Русской императорской армии известно немного. Специально исследованием этого вопроса занимались Ф.Ф. Болонев и В.М. Пыкин, которые на основе архивных документов (ревизские сказки, переписи населения и др.) установили, что семейские старообрядцы призывались в рекруты и служили в войсках (Болонев, Пыкин 2001: 4; Пыкин 2009: 97–138).

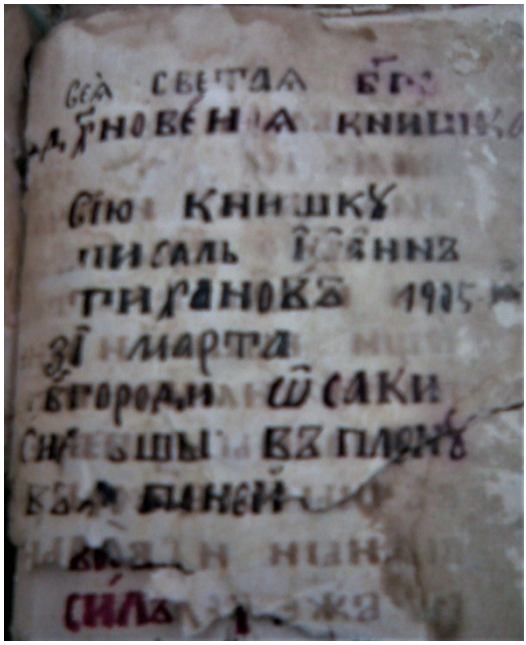


Рис. 1. Рукописный старообрядческий сборник. 1905 г.
Владельческая запись Иоанна Тиханова. Фото С.В. Бураевой (март 2011 г.)

Несмотря на особый статус «раскольников», сохранявшийся вплоть до 1905 г., забайкальских крестьян-старообрядцев брали в армию так же, как «сибиряков» – местных последователей официального православия. Это отличало русское население края от коренных «инородцев», которых до 1916 г. на службу не призывали. Также до сих пор не имеется обстоятельных исследований, посвящённых истории и культуре забайкальских казаков-старообрядцев, которые были представлены как в семейской (в селе Бичура и др.), так и в несемейской (в станице Доно и др.) части местного староверия. И хотя к началу XX в. большинство их числились в единоверии, в 1917 г. начался массовый переход в старообрядчество (в частности, в белокриницкое согласие). Так или иначе, забайкальские старообрядцы принимали участие в войнах, которые вела Российская империя.

В Русско-японской войне 1904–1905 гг. участвовали солдаты, призванные из разных семейских сёл Верхнеудинского уезда Забайкальской области. В частности, среди них числился крестьянин Куйтунской волости Иван Сафонович Тиханов (Болонев, Пыкин 2001: 59). Очевидно, что там он попал в плен и был перемещён в лагерь для военнопленных в городе Осака. Всего в ходе той войны в японский плен попало около 72 тысяч русских солдат и офицеров, которые содержались в 29 лагерях. В лагере Хамадэра, находящемся в Осаке, было 28 тыс. че-

ловек, которые, как и другие военнопленные, пробыли там около года. После подписания Портсмутского мирного договора выжившие (не умершие от ран) пленные вернулись в Россию. Иван Сафонович Тиханов также вернулся в родное село, где нами и было обнаружено уникальное свидетельство военного быта начала XX столетия. К современной владелице принесённая с войны рукопись попала от известного уставщика села Куйтун Леона Власовича Афанасьева (1926–1996), жена которого Анна Стефановна в девичестве была Тихановой (рис. 2).

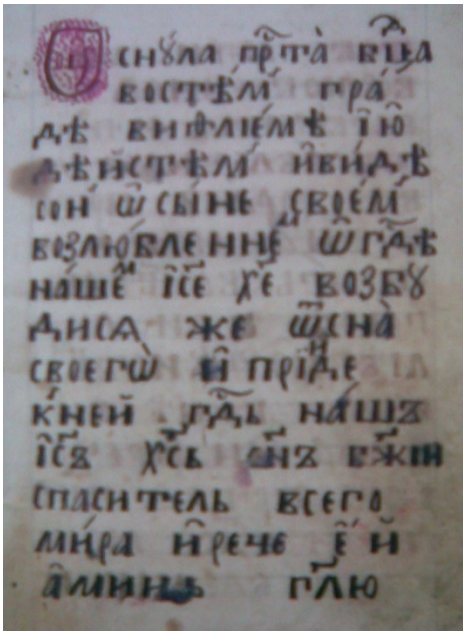


Рис. 2. Рукописный старообрядческий сборник. 1905 г.
Фрагмент. Фото С.В. Бураевой (март 2011 г.)

Историческая память о тех событиях нашла своё отражение в фольклоре семейских. Разным эпизодам Русско-японской войны посвящены устные рассказы, а также песни «Далеко в стране Востока», «От павших твердынь Порт-Артура» и др. (Фольклор семейских 1963: 289; Элиасов 1969: 79). Несколько военных фото 1904–1905 гг. из семейных фотоальбомов опубликовал Ф.Ф. Болонев (Болонев, Пыкин 2001: 20–23).

Обережная функция канонических молитв

В состав куйтунского (осакского) сборника включены: «Молитва ко Господу нашему Исусу Христу глаголемая в беде и печали», «Молитва архистратига Михайла грозному воеводе небесных сил», «Сон Пресвя-

тыя Владычице нашея Богородицы», псалом 90 «Живыи в помощи», а также утренние и вечерние молитвы: «Боже, милостив буди мне грешному», «Достойно есть», «От сна восстав, благодарю Тя, Всесвятая Троица», «Приидите, поклонимся Цареви нашему Богу», «Помилуй мя Боже», «Верую», «Богородице Дево, радуися», «О! Всепетая», «Да воскреснет Бог». Характерно, что сначала после «Молитвы ко Христу» помещены тексты двух апокрифических произведений «Молитва архистратига Михаила» и «Сон Пресвятыя Богородицы», потом псалом 90 «Живыи в помощи» и только после него утренние и вечерние молитвы. Смешение канонических и апокрифических произведений говорит о неразделённости этих пластов культуры в народном (не церковном) быту забайкальских старообрядцев, а структура сборника с помещением в самое начало обережных текстов говорит об их востребованности и, возможно, более частом, чем ежедневное молитвенное правило, использовании.

Забайкальский рукописный сборник схожего состава, но более ранней датировки (вторая половина XIX в.) был найден нами в Отделе рукописей Института русского языка и литературы – ИРЛИ (Пушкинский Дом)[1]. На 54 листах этой рукописи собраны распространенные в народной среде канонические и апокрифические произведения: «Свиток Иерусалимский», «Сон Богородицы», молитвы («На сон грядущий», «Михаилу Архангелу», «Ангелу-хранителю»; апокрифы «Молитва от пожара», «Молитва иерусалимская», «Хождение по мукам пресвятой Богородицы с Архангелом Михаилом»; «Молитва к пресвятой Богородице», «О 12 святых пятницах»; «Сказание об ангелах»; «Сон девятый» и др.). Можно предположить, что подобный сборник мог выступить образцом (наряду с канонической древлеправославной литературой), который полностью или частично воссоздавал по памяти осакский узник.

На наш взгляд, основная идея подборки текстов осакского сборника – это возможность отправления утренних, вечерних и прочих молитв, а также сочинения, сущностно важные для христианина, попавшего в критическую ситуацию (апокрифы и произведения молитвенно-заклинательного типа). Однако если в сборнике из ИРЛИ преобладают апокрифические тексты, то в осакском их гораздо меньше. Возможно, это связано с тем, что составитель-переписчик первого создавал его в привычных условиях, когда канонические (в том числе печатные) книги были ему доступны. Поэтому он старался воспроизвести то, что было востребовано, но не издавалось старообрядческими и единоверческими типографиями. Автор же второго находился в стеснённых условиях плена, где у него не было под рукой печатной старообрядческой литературы (новообрядческая православная и католическая имелись в лагерных храмах), поэтому в своей рукописи он воспроизводил и канонический, и апокрифический блоки.

Использование канонических молитв в качестве оберега часто фиксируется исследователями. Показательны многочисленные примеры переписывания и ношения с собой текста молитв «Символ веры», «Отче наш» и особенно псалма 90 «Живыи в помощи». Так, в фондах Музея истории города Иркутска им. А.М. Сибирякова в дореволюционной Псалтыри старообрядческой печати нами была найдена закладка, представляющая собой список псалма 90, выполненного на маленьком листке бумаги, который, судя по сгибам, носили в сложенном состоянии[2]. Кроме того, использование текстов «Исусовой молитвы» и «Отче наш» (в некоторых случаях «Богородице Дево радуйся») при изготовлении «лестовки» (старообрядческих моленных чёток) иногда интерпретируется старообрядцами в контексте их обережной функции (Костров 2021).

Не менее примечательно, что печатные тексты молитв бытовали в качестве оберегов. Известны листки с Воскресной молитвой («Да воскреснет Бог», которые печатались на одной из дореволюционных старообрядческих типографий. Визуально текст имел форму прямоугольника, стороны которого складывались из молитвенных строк (вверху «Да воскреснет Бог, и разыдутся врази Его, и да бежат от лица Его ненавидящие Его, яко исчезает дым, да исчезнут, яко тает воск от лица огня, тако да погибнут беси от лица любящих»; внизу «Бога и знаменающихся крестным знамением, и да возвеселимся рекуще: радуися, Кресте Господень, прогоняя бесы силою на Тебе пропятого Господа нашего Исуса Христа, во ад сшедшаго, и поправшаго силу»; слева «диаволю, и давшаго нам Крест Свой Честныи на прогнание всякаго супостата. О! Пречестныи и Животворящии Кресте Господень, помогай ми»; справа «с Пресвятою Госпожею Богородицею и со всеми святыми небесными силами, всегда и ныне и присно и во веки веком, аминь». В центре крупным шрифтом в три строки помещён текст «Исус Христос с нами уставися вчера и днесь, той же и во веки веком, аминь»); по периметру квадрата – рамка с орнаментом в виде крестов. По нашему мнению, обращение на четыре стороны (стороны света) текста известной молитвы, традиционно считавшейся «оружием христианина», а также наличие рамки и центра, символизирующего Творца, может быть соотнесено с защитной функцией. В пользу этой идеи говорит и небольшой размер (два таких клейма на одном листе формата в четвертую долю листа), позволяющий легко помещать сложенный лист в карман, головной убор, ладанку и др.

Другой любопытный пример использования типографских канонических текстов в военном быту старообрядцев зафиксирован нами в экспедиции на территории Волгоградской области. В семейном архиве потомков донских казаков-старообрядцев бывшей станицы Усть-Медведницкой было обнаружено типографское старообрядческое издание Часовника 1857 г. стандартного формата в четверть листа (ПМА,

Волгоградская область, г. Серафимович, 2009 г.). Издание хорошо сохранилось, однако при более внимательном осмотре оказалось, что несколько страниц в середине книжного блока выбивались из общего ряда. Они явно были ранее вырваны, какое-то время их носили в сложенном виде, а затем снова подклеили в книгу. Намеренная порча церковных книг у старообрядцев немыслима. Обратившись к содержанию поврежденного фрагмента, мы выяснили, что в него входили тексты «Символа веры» и псалма 90 «Живыи в помощи». Исследователям старообрядческой культуры известно, что именно эти молитвы (особенно последняя) считались мощными оберегами в пути и в экстремальных ситуациях. Однако это вряд ли могло послужить оправданием вырывания страниц из «богодухновенной» книги. Тем более, что существовала упоминавшаяся уже традиция переписывания, и нужные фрагменты текстов для человека, отправлявшегося в дорогу или на какие-либо другие испытания, можно было просто скопировать. Именно так часто поступали крестьяне-старообрядцы. Очевидно, что к нарушению принятых норм, с одной стороны, могли подтолкнуть экстренные сборы, большое количество одновременно уходящих на войну казаков (что привело к нехватке подобных оберегов под рукой) и отсутствие свободного человека, способного быстро переписать нужные тексты. С другой стороны, возможно, что текст, взятый непосредственно из книги, мог считаться сильнее, чем переписанный. Судя же по тому, что обветшавшие во время военного похода страницы были вклеены обратно на своё место, казак вернулся домой живым.

Факт использования рукописных и печатных текстов религиозного содержания в качестве оберегов (дорожных, военных и др.) говорит в пользу того, что осакский пленник мог при создании своего сборника опираться не только на собственную память, но и на другие молитвенные тексты, сохранённые им или другими солдатами.

Апокрифы «Молитва Михаилу Архангелу» и «Сон Богородицы»

Прежде чем обратиться непосредственно к тексту куйтунского сборника из Осаки, сделаем несколько общих замечаний о бытовании апокрифов у староверов. Книжный стиль, письменная традиция и письменная форма фиксации характерны для крестьянской старообрядческой культуры ничуть не меньше, чем устные фольклорные формы. Широкое хождение среди старообрядцев имели все наиболее известные на Руси апокрифы. Наиболее интересными для настоящего исследования являются (или представляются) два апокрифических сочинения – «Молитва Михаилу Архангелу» и «Сон Богородицы». Их подробное рассмотрение позволяет выявить соотношение канона и «новин» в старообрядческом творчестве, истоки и составляющие подобного сплава.

Апокрифические молитвы по сути своей являются заговорами против разных опасностей, содержащими типичные сюжеты о библейских персонажах, изгоняющих нечистую силу. К этой группе произведений, распространенных у забайкальских старообрядцев, относятся два варианта «Молитвы архангелу Михаилу». Один из них включен в состав упомянутого выше сборника из ИРЛИ, а другой представляет собой отдельный список малого формата. И в первом, и во втором текст начинается обращением к Богу, затем к архангелу, после чего идёт перечисление бед, от которых просят защиты. Подобное перечисление имеется и в известном апокрифе «Сон Богородицы».

Соотнесение списка «Молитвы» из осакского сборника и хронологически близкого ему списка из забайкальского села Михайловка приведено в приложении 1. Очевидно, что если в первой части молитвы расхождения в текстах невелики, то во второй они уже существенны. Осакский вариант текста более краток, «фольклорный» список возможных опасных ситуаций, в которых требуется защита и помощь, ограничивается упоминанием наиболее актуальных для автора в условиях плена «труса, огня, меча, напрасной смерти» и др. Таким образом, текст в большей мере тяготеет к молитве, нежели к заговору, хотя генетически к нему восходит. Это проявляется и в помещённом в самом конце текста обещании избежать ада после смерти в случае ежедневного его чтения.

Заметную популярность в разных регионах расселения старообрядцев, не исключая Забайкалье, получило эпически-заговорное апокрифическое произведение «Сон Богородицы». Это достаточно позднее сочинение, появившееся на Руси на рубеже XVII–XVIII вв. Исследования книжно-рукописной традиции старообрядцев различных российских регионов подтверждают его широкое распространение в последующие два с половиной столетия. Изучению устной и письменной традиций апокрифа, его стихотворных и прозаических форм, выявлению общих черт, определявших бытование апокрифа, и локально-региональных особенностей посвящены специальные публикации Н.Д. Зольниковой (2003), Л.С. Соболевой (1991, 2000), Е.В. Прокуратовой (2017), М.В. Рождественской (2001), В.П. Кузнецовой (2013) и др.

Нам известно более 20 рукописей из Забайкалья второй половины XIX – начала XX в., полностью или фрагментарно содержащих «Сон Богородицы». При этом в пяти случаях текст апокрифа оформлен в виде отдельного манускрипта. Также в наших экспедициях последних лет это произведение периодически обнаруживается у старообрядцев других регионов. В частности, в Енисейской Сибири (Республика Тыва и Красноярский край). Исследователи выявили в составе апокрифа две основные части: описание самого сна с видениями страстей Христовых и затем объяснение значения сна, его пользы для человека в различных

ситуациях. Содержание первой части в разных рукописях обычно схожее, вторая включает вариативный перечень «охранных» функций текста, а третья (при наличии) служит «замком» заговора.

В приложении 2 показано общее и особенное между осакским вариантом «Сна Богородицы» и одновременными ему списками из забайкальских сел Никольское, Хонхолой, Михайловка. Эпическая часть произведения, включающая повествование о виденных во сне крестных муках Спасителя, представлена в осакском тексте без многих известных эпизодов. Заговорная часть в этой редакции также заметно сокращена, а заговорный «замок» в конце отсутствует вовсе[3]. По полноте и деталям этот список, при сохранении общей канвы, явно уступает другим упомянутым вариантам. Скорее всего, это связано с тем, что апокриф не переписывался с другого образца, а в сложных условиях плена воспроизводился на память. Тем не менее он содержит именно те тематические блоки, которые казались создателю сборника наиболее актуальными в его положении.

Находясь на стыке устной и письменной традиции, апокрифические произведения изменялись сильнее, чем канонические. Пример такого текста апокрифа со множественными трансформациями попался нам в Енисейской Сибири (ПМА, с. Таяты Каратузского района Красноярского края, 2017 г.). Несмотря на то, что сами местные старообрядцы отрицают использование не канонических молитв в качестве оберегов, в богослужебной книге пожилой и одной из самых грамотных старообрядок 1940 года рождения, которая крестит детей, был обнаружен достаточно показательный список «Сна Богородицы», приведённый в приложении 3. Кроме прочего в этом варианте особый интерес представляет старообрядческая беспоповская формула о «попах, дъяках и неправедных судьях», которыми будет наполнен ад. А в «отведённых» угрозах – место, которые занимают лесные опасности («зверь» и «лесной»), довольно актуальные для старообрядцев таёжной Сибири. То есть процессы редактирования и переписывания текстов обуславливались окружающей средой.

Наделение «Сна Богородицы» магической и охранительной функциями объясняет его бытование в воинской среде. Обратимся к одному из примеров. Из публикаций известно, что в начале XXI в. российской исследовательницей М.В. Рождественской в Государственном архиве Швеции (г. Стокгольм) был обнаружен документ, связанный с событиями Северной войны (1700–1721 гг.). Свиток находился среди писем русских военнопленных, захваченных шведами под Нарвой. В архиве он хранится под заглавием «Сонъ пречистыя Владычицы Богородицы и Приснодевы Марии» (*Riksarkivet, fond Extranea 156.3*) (Рождественская 2001: 324). У стрельцов он, скорее всего, выполнял обережную функцию. Позднее подобное использование текста во многом было утрачено

у других групп населения и в большей мере сохранялось в быту традиционалистских сообществ (Кляус 1998: 39). Многочисленные рукописные версии «Сна Богородицы», выявленные у старообрядцев Забайкалья, его практически «обязательность» (и, как следствие, включение в осакско-куйтунский сборник), подтверждают гипотезу, что и в эпоху петровских войн, и в начале XX в. апокриф не потерял своей актуальности как оберег.

Как о том свидетельствуют приведенные примеры, использование подобных обережных текстов было характерно для представителей воинских сословий с периода Русского царства. Стрелецкое сословие, будучи носителем консервативной идеологии, было поэтапно расформировано в ходе становления Российской империи. Большое место в стрелецких бунтах 1682 (так называемая хованщина) и 1698 гг. занимал вопрос о «старой вере». Масштабные репрессии командирского и рядового состава после подавления этих восстаний (визуализированные художником В. Суриковым на его полотне «Утро стрелецкой казни») стали одной из причин военного поражения в Нарвской баталии 1700 г. и пленения части русских войск. И здесь мы имеем дело с эффектом зеркала, когда тексты и другие обереги, которые воины скрытно носят при себе, как правило, малоинтересны для российской военной администрации, но приобретают ценность как любой информационный ресурс для противника и скрупулезно архивируются им.

После стрельцов другим военным сословием, хранящим «старую веру», остаётся казачество. И хотя со временем количество старообрядцев в разных казачьих территориях уменьшалось (в том числе из-за перехода в единоверие), они были представлены во всех войсках. В том же Забайкалье казаки-старообрядцы имелись как в семейской, так и в несемейской части местного староверческого мира. Это была специфическая субкультура, в которой многое рассматривалось и оценивалось с точки зрения военного дела. В соответствии с этим менялись поведенческие стереотипы казаков-старообрядцев, а обережные тексты воспринимались как военно-обережные. Отсюда и непринятые среди крестьян формы обращения с ними, в том числе допускающие вырывание страниц из «богодухновенной» книги.

Для крестьянской среды элементы военного быта, воплощающиеся главным образом в рекрутской обрядности, начинают играть более заметную роль уже после введения всеобщей воинской повинности в 1874 г. Однако если у тех же казаков формировался положительный образ военной службы, то у крестьян она воспринималась несколько иначе. Особенно это касалось крестьян-старообрядцев, которые традиционно относились к ней как к вынужденной повинности (что не исключало добросовестного её несения и героизма в период боевых действий). Известно, что иногда состоятельные старообрядцы-семейские

вместо своих сыновей отправляли на службу наемных рекрутов («некрутов»). Этому способствовала не только система «кормления» местных чиновников, но и наличие беглых каторжников, с которыми можно было договориться о подобной махинации. Другой пример, рассказанный информанткой (Мясникова Евдокия Григорьевна, 1930 г. р., с. Куйтун Тарбагатайского района Республики Бурятия) о своём отце, иллюстрирует не только настороженное отношение к государственной военной службе, но и степень сохранения патриархальных семейных отношений у семейских старообрядцев в начале XX в. Уже отслужив в армии, молодой старовер (Григорий Устинович Афанасьев, 1885–1979) по указанию своего отца пошел служить второй срок вместо младшего брата. Видимо, это было связано с тем, что на младшем сыне, которого называли «кормилкой», лежала обязанность содержать престарелых родителей. Он воспринимался как хранитель рода и всячески оберегался другими членами семьи. Поэтому и было принято решение не отправлять его на воинскую службу и «подменить» (очевидно, через взятку должностному лицу) его несемейным старшим братом, вернувшимся из армии. Ответственное же отношение к военным обязанностям со стороны семейских парней, все же оказавшихся на службе, показывает пример Афанасия Перфильевича Думнова, ставшего в годы Первой мировой войны полным георгиевским кавалером.

Так или иначе, но введение всеобщей воинской повинности и участие в войнах с сопутствующим призывом запасников привели к активизации социокультурного милитаризма у крестьян-старообрядцев. Эти процессы переносили акценты в восприятии использования обережных текстов, а также дорожных икон, лестовок и др. По крайней мере, применительно к мужскому населению, подобные объекты культуры стали восприниматься и в военной коннотации. На примере осакского сборника мы можем наблюдать динамику этих изменений от предвоенного (сборы в армию или на войну) до военного (служба, война и плен) и послевоенного этапов. Соответственно, военный и крестьянский быт оказывались вовлечены друг в друга через систему обратных взаимосвязей, что впоследствии трансформировало не только жизнь сельских сообществ, но и российское общество в целом.

Заключение

Осакско-куйтунский сборник – наглядный пример того, что апокрифы, несомненно, один из важнейших сегментов в книжно-рукописной традиции забайкальских старообрядцев. В них объединены элементы христианских учительных сочинений с фольклорной традицией заговора, где «отвлеченное богословие особенно успешно адаптировалось к народному сознанию с помощью ярких, насыщенных эмоциями апокрифических об-

разов» (Зольникова 2003: 67). В экстремальных же условиях войны и плена подобные тексты не только для представителей воинских сословий (стрельцов и казаков), но и для крестьян-старообрядцев наряду с сакральной выполняли психологически важную обережную функцию. Поэтому они наряду с необходимыми каноническими текстами воспроизводились на бумаге. Подобное выстраивание посредством значимых культурных маркеров границ своего личного (или группового) культурного пространства на чужбине было призвано обеспечить безопасность членов этого сообщества. Старообрядец стремился воссоздать наиболее актуальную для него в условиях плена часть своей религиозно-культурной традиции.

Приложение 1*

«Молитва святому архангелу Михаилу грозному воеводе небесных сил»
(Михайловка – ИМБТ)

О Боже Великий царю изначальный
Пошли Господи Архангела своего Михаила на помощь рабу своему [имярек]
О Великий Архангел Михайла излей мира блага на раба своего…
О Великий Архангел Михайла демонов сокрушитель
Запрети всем врагам вершамся со мною
Сотвори паки овцы и сокруши их яко прах пред лицем ветра
О великий Архангел Михайла шестокрылатый
Первый князь, воевода небесных сил и херувим и серафим
И всех святых ангел держава отгони Великий Архангел Михайла
Все сопротивляющих все меня селение
честным и животворящим крестом Господним
и молитвою Пречистой Богородицы и всех святых апостолов
И святого Николы Чудотворца и святого великого пророка Илии
И святых великих мучеников Никиты и Евстафия
Преподобных святых святителей мучеников и мучениц
и всех святых небесных сил
Господень великий Архангел Михайла избави меня раба Божия…..
От труса и от потопа, от огня и меча ***От ирада нашествия, от града губительного***
От напрасной смерти, от нападения разбойников От врага и сопостата лукавого
Мерскаго мятежника и труса нашествия..
Господин Великий Архангел Михайла грозный воевода небесных сил
Егда услыши меня раба своего молящегося Вскоре на помощь молю приди
Сохрани мою душу, но укрепи моё сердце
Крепче булата и камня от всякого злого супостата и нападения
От встречного и поперечного От денного и полуденного
От начного и полуночнаго От водяного и от вечерняго
От змия летучего и от гада ползучего От врага и супостата и от диавола
От девки самокрутки и жены –простоволосицы От мужа лукавого и от неправедного
О господин Великий Архангел Михайла Молитвою твоею да забудет тот человек
Злую мысль уязвленную на меня Покрой мя Господи луною месячной

* Здесь и далее в приложении 2 в текстах апокрифов по возможности сохранена орфография оригинала. Курсивом выделены отличающиеся фрагменты или сюжеты.

И припоящь мя лучем солнечным И огради мя синями облаками
И озари мя страшными молниями И запри мя и дом мой
Замком животворящим крестом Навсегда и ныне и в жизнь бесконечную
И во имя Отца и Сына и Святаго Духа
Сокрушающе демонов [..? ..] честного и животворящего креста Господня
Аминь.
Свят Свят Свят Господь Бог Саваоф Ездил на облацех обладая и манием
Святого пророка Илии Водным облакам страшного и грозного судии
Да бежит сатана и от раба …. И дому, И от всякого животнаго
Да возьмется от него боязнь в честь имени твоего
Рази во имя Отца и Сына и Святаго Духа.
Аминь

Молитва архистратига Михайла грозному воеводе небесных сил
(Осака – Куйтун)

Господи Боже Великий царю безначальный, посли Господи своего арха //
нгела Михайла на помощь рабусвоему (имярек)
изятимя от враг мой видимы и невидимы Господи Господи Архангел Михайл
Или мине нагрешнаго раба своего (имярек)
Господи Господи Архангел Михаил Демоном сокрушитель
Запрети всем врагам // борющимся сомною
Сотвори их яко овцы исокруши их яко прах пред лицеем ветра
Господи Господи Великий Михайле первый княже и воеводи небесных сил,
херувим и серафим и всех святых о чюдне Михайле Архангел хранителю неизреченный,
буди мне помощник // во всем, во обидах искорбех,
в пустынях и распутия, на морех и нареках тихи пристанище,
Избави мя великий Михайле от всякии прелести диявольския
Егда услышиши грешнаго раба своего (имярек)
Молящегося Тебе и призывающаго // имя твое святое Ускори на помощь мою
О великий Михайле архангел Победи всея противящияся
А мне силою честнаго и животворящего креста Господня
И молитвами Владычицы нашея Богородицы и святых архангелов и святых апостолов
и святого пророка Илии, и святого великаго Николы // Чюдотворца
И святых великомучеников Никиты Евстафия и преподобных отцов
и святых <…> и мучеников и мучениц и всех святых . Аминь.
О Великий Михайле архангел, помози мне грешному рабу своему (имярек)
Избави мя от труса ипотопа огня име ча
И от // напрасныя смерти и от всякого зла и бури наносимыя
И от лукавого избави мя Великий Михайле господин
Всегда и ныне и присно // и во веки веком АМИНЬ.
Аще кто сию молитву чтет накаждый день по утру и вечеру иаще ли от жития сего преставится то ад душу его неприимет.

Приложение 2

Сон Богородицы
(Осака – Куйтун)

Уснула пресвятая Богородица восветем граде вифлиеме июдейстем
Ивиде сон о сыне своем возлюбленнем о Господе нашем Иусе Христе.
Возбудися же от сна своего и прииде к ней Господь наш Иисус Христос
Сын Божий Спаситель всего мира и рече е й. Аминь.
Глаголю // тебе мати моя возлюбленная
преблагословенная и препрославленная от всех родов пресвятая Богородица
Спала еси ты восвятем граде вифлиеме июдейстем
И что во сне видела еси И рече ему пресвятая Богородица
Сыне и Боже мой возлюбленный // и сладкий Иисусе Христосе
Спала есмь вмарте месяце восвятем граде вифлиеме июдестем
и видела сон дивный архангела Гавриила и прочих безплотных сил
и рече еси Господь наш Иисус Христос. Аминь.
Глаголю тебе мат моя пресвятая Богородица
Скажи ми истину // и что во сне видела еси
И рече ему пресвятая Богородица Сыне и Боже мой единородный
Очи мои предражайшия иуста моя неотверзаются
Но глаголю ти правду что я видела сон странен зело иужасен
Яко бы тя // Господа Бога моего у пребеззаконных жидов
Поймана и связана и приведена к поньтийскому пилату игемо му.
Пречистое лице твое оплеваша изаущена Ипоглаве тростию ударена.
И тернов венецнасвятую главу твою возложиша ираспята надреве //
Певге, икедре, и кепарисе иво уста твоя святыя желчия напоена.
И ребра твоя спасительная един от воине копием проболе
А абия изпречистых ребр твоих истече кровь и вода
На избавление православных християном инаспасение // Душам нашим грешным
вогробе своем новем исьсеченном искамене положи закрыв
новтретий день воскресе изм е ртвых,
ивсему миру воскрисением своим живот вечный даровал
исыиде впреисподния земли //
иврата адова сокруши и всю силу дияволю божеством своим сотре,
диявола связа ивсех сущих праведных изада ссобою возведе
и царствие небесное тому дарова и раздра рукописание адамово.
И рече ей Господь наш Иисус сын Божий // паситель и искупитель
Своею пречистою кровию всего мира.
Омати моя возлюбленная пресвятая Богородица
Воистину неложен сон твой богородичень и праведен есть
Аще кто сей сон твой богородичен имети будет в доме своем в чистоте
то в доме // том почивает дух святый рабом и рабыням наздравие
и к тому дому неприкоснется ниогнь ни нода нитати ниразбойник
и скоту умножение, и вовсем прибыток иземным плодом // изобилие бывает
Аще кто […?] собою носит и ктому человеку не прикоснется диявол,
Низлый человек и от острыя мича скорое получится избавление.
И куда пойдет вовсем бывает щастие и поводам тихое плавание.
Или новый дом станет ставити или // какое дело хощет начатии
Или всуд поидет асон твой богородичен присебе держати будет
То бывает вовсем велие благополучие
или вкоим дому жена червата будет асон твой // при себе держат
тогда легостно отроча родит ихранит его Бог от всякого зла
водни и внощи, и навсякий час и на всякую минуту от диявола сквернаго

Прошу тя Господа Бога моего за муку твою святую которую ты прете//рпел
На ради грешных и кровь свою святую пролиял
Святый Иоанн пророче и предтече крестителю Господа нашего Иисуса Христа
Избави мя от всякаго зла от диявола скаредного
Исохрани мя от скорби иболезни во дни ивнощи // и в полудни и в полунощи
И во всех христовых двадцати четырех часех.
Аще кто сей сон твой Богородичин присмерти своейпрочитает
Или помянет или заставит кого прочитать или списавать От дому и додому читать
То кто// хотя имеет но сибе грехов аки песку в мори и надревах листвие
Или звезд нанебеси и приисходе души своея покается чистым покаянием грехов своих
То вси ему греси отпустятся имуки вечныя избавлен // будет
И огня негасимаго и червей [неусыпаемых] и тьмы кромешныя
И тартара преисподняго
И ангели Господн и возмут душу его
идонесут доцарствия небеснаго И отдадутАврааму врай
Или который человек отпущение грехов // своих примет
А кто сему сну верити нестанет и глаголет что ложен есть
То получит загрехи своя злую смерть и муку вечную наследует вовеки веком
Аминь.

Сон Богородицы
(ИМБТ 5135)

Пресвятая Владычица наша Богородица
Присно Дево Мария бысть восветлеим граде Иеросалиме
спала есть Святая Богородица дева Марие
и прииде к ней Господь наш Исус Христос спаситель всего мира
и рече к ней Господь наш Исус Христос матери своей
Мати моя возлюбленная Пресвята Богородица дева Мария
спиши или не спиши или что во сне видеши
И рече ему мати его Пречистая Богородица дева Мария
Сыне мой сладчайший Господь Исус Христос спала есть
я Мать твоя Пречистая Богородица дева во Иросолиме граде
намаилася и видела сон предивен и престрашен и чюден грозен
И рече её Господь наш Исус Христос матери своей
О мати моя возлюбленная преблагославенная пречистая владычица Богородица дева
Мария повесждь ми сон свой И рече ему мати его дева Мария Пречиста Богородица
О сыне мой возлюбленная и сладкая мое чадо Господь Исус Христос
Не могу глаголати утроба моя разграется гортань моя страшится
не отверзается глаголати видех како тя…
Солонце померкло и земля во тьму приложися и луна кровь преложися
и камение расподеся церковная завеса разрася надвое
и благобразный Иосиф с Никодимом причистое тело твое со креста снем
и площеницею чистою обвит и во гроб нов положив
и в третие день воскресением своим живот вечный всему миру дарова
И сошед во приисподни и вереи железные сотре и диявола свеза
и рукописание Адамова раздра и оттуду всех сущих пророк с собою изведе
и дорова живот вечный и царство небесное
И рече её Господь наш Исус Христос матери своей
О мати моя возлюбленная пресвятая Богородица дева Мария
воистину сон твой неложен неправдив
Еже збудется всё то надомною аще который человек сон твой
в дому своим станет в чистоте держать тому дому
Не тать неразбойник ***и неморовое поветрие***

и некокий злый человек и нечисты дух не прикоснётся тому дому
Совсем домом здравие и душам их спасение
И скатом умножение И плодоностном изаобилия
И тот человек избавлен от муки будет И отдияволского наваждения
от семдмидисети недугов И от тисавиц от иродовых дочерей
А кто в путь поидет а сон Богородичен на сибе в чистоте носить
тот человек в пути избавлен будет от напрасныя смерти
От грома и от молнии и бури виликия И от восхещения
И от всяких зверий и отсякого поползующаго гада
И от смертоносныя язвы И от лит… ветров От еретик
от колдунов и от всех злых человек
Никоторое же зло от ничистых посечения избавится
И в водах плавоние тихое
Аще который человек в землю начнёт семена сеять,
а сон твой Богородичен на себе в чистоте с благодарением носить,
и тот человек снимает с прибытком возмёт
Аще которое жена детей не рождает она бы имела сон твой Богородичен у себе в головах у чистоте отверзался плод и будет лёготное рождение родить
И от напрасныя смерти избавлен будет ***И от лиха человека сохранится***
Аще который человек сон твой Богородичен в страсе божий при смерти воспомянет страшное мое волное страдание станет прочитать или кого заставит и тот человек избавлен будет муки вечные огня негасимаго
и червия неусыпаемого и тмы кромешныя
И Божиим судом смертному концу чистым покоянием и повосприятии чистных доров
и пришед ангел Божий возмёт душу его и понесёт на небо предвладыку
Иже есть на нибеса сидяи ***И повелит Господь ангелам***
душу вести в Царство небесное и в неизречную радость
со всеми святыми ликовати вовеки
со ангелы архангелы и серафимы шестокрылатами
Пресвятая госпожа Владычица Богородица спаси и помилуй раба своего
От телесныя скорби От дневныя и нощныя черныя болезни
Пресвятая госпожа Владычица Богородица спаси и помилуй раба своего
От дванадесятих недук И от трясавицы И от иродовых дочерей
И от дивоностныя болезни Вера и мера сей молитвы
Взята ета молитва во Святои граде Иерусолиме
у святого и жевотворящего креста Господня
Печатали сию молитвы четыри потриярха иерусолимских
седмию печатями И положили сию молитву во святая святых
во всятой соборной церкви Господней под престолом Господнем
И замком замкнули а замок животворящий замкнули крестом
Аминь

Сон Богородицы
(ИМБТ 5845)

Пресвятая Владычица наша Богородица и Присно Дево Мария
бысть восветлеим граде Иерсалиме.
Спала еси Пресвятая Богородица Мария
и прииде Господь наш Исус Христос спаситель всего мира
и рече к ней матери своей,
Мати моя возлюбленная спиши или не спиши или что во сне видеши
И рече ему мати Сыне мой возлюбленный
спала есть я мати твоя в Вифлиеме граде Июдестем намаялася
И видела сон дивен и престрашен и чуден и грозен

И рече ей Господь Исус Христос матери своей
О мати мати возлюбленная и преблагославенная Богородица повеждь ми сон свой
Речи ему Пречистая Богородица И рече ему его Пречиста Богородица
О сыне мой возлюбленный и сладкая мое чадо Господь Исус Христос
Не могу глаголяти. Ум мой унывает, утроба моя помрачается,
и речение мое растерзается, гортань моя страшит, не отверзется глаголоти
Видех како тя сына моего Исуса Христа, от жидов поймана
и предана понтийскому Пилату Игеману
И на трёх древах на кипарисе певре и кедре
тя божественною плотию на христе распяли
Руце и нозе твои гвоздием кокресту пригодни бысть
И терновен венец на глову тввою возложен бысть
И отстем и желчию напоен И по ланите ударен бысть
и заушен бысть и оплёван бысть И в ребра твоя святая копием пробадён бысть
И абие изыде кровь и вода на исцеление верным християном
и на спасение душам их
А лело твое пречистое пало аки кора дубовая
с красный и всякими разными муками мучен бысть
Тогда солонце померкло, на земли тма бысть, и луна в кровь претворися
небо и земля потрясися камения расподися церковная завеся раздрася надвое
И благобразный Иосиф с Никодимом причистое тело твое
со креста снем и плащеницею чистою обвит и во гроб положен бысть
И в третий день воскрес и воскресением своим живот вечный дарова
И сошед в преисподние земли И от нечистого посещения избавится
И на водах тихое плавание Аще который человек
в землю начнет семена сеять, а сон твой Богородичен
на сибе в чистоте с благодарением И тот человек не малым прибытком возмёт
Аще которая жена детей не рождает она же бы имела у себе сон твой в головах
честно и в чистоте, и булет льготное рожьдение избавится от напрасныя смерти.
И от лиха человека сохранится.
Аще который человек сон твой в страсе Божей
при смерти воспамянет, страшное мое вольное страдание
даст прочитать или заставит кого прочитать,
и тот человек избавлен будет вечные муки и огня негасимого
чевия неусыпаемого тмы крамешныя
И Божием судом к смертному концу в чистом покаянии, и по восприятии чистых доров
и пришедьше Ангели Божии, возмут душу его понесут на небо праведною
Иже есть на небесах седяй и повелит Господь Ангелам своим
вести в царство небесное, В неизречённую радость
со всеми святыми ликовати со ангелы и архангелы
хирувими и Серафими шестоокрылатии
Пресвятая госпожа Владычица Богородица спаси и помилуй раб имерег
От телесныя скорби От дневныя скорби и нощныя и черныя болезни
Пресвятая Владычица Богородица спаси и помилуй раб своих имярек
От дванадцати недугов И от трясавиц И от иродовых дочерей
И от … болезни Вера и мера.
Сея молитва взята во Святои граде Иерсолиме,
у святого и жевотворящего креста Господня
Запечатали сию молитвы четыре потриярха иеросолимских седми печатьми
И положили сию молитву во святая святых
во всятой соборной церкви Господней И замком замкнули,
И замок замкнули, И замок и животворящий крест Господень
Аминь

Приложение 3

Сон Богородицы (с. Таяты)

В городе Иерусалиме Во той горе, во пещере
Стояла церква соборна Во этой церкве соборной
Стоял престол на престоле На этом престоле
Лежала пелена Христова За этой пеленой Христовой
Лежал святой ангел За этим святым ангелом
Спала сон-пресвятая Дева-богородица
Она спала-почивала Видела сон страшен и ложен
Быть-то её сына жиды растерзали, На нем нетленную ризу изорвали / Л. 1
Во все четыре стороны разбросали Христа во печное пламя бросали
Заслонами заслоняли, запорами запирали И начали Христу возвраться
На третий день Христос возвратился. Стал. Перекрестился
Взял Ивана-богослова, взял Ивана-златоуса,
Взял Алексея — божьего человека Пошёл по аду. Ад застонал
Ад не стони, ты будешь наполнен Попам и дьякам и неправедным судьям
Кто эту молитву не забывает По трою на день творит
Тот будет спасен и сохранен и помилован
На огне ему не горовать На воде ему не танывать
В лесу зверь не побъет Лесной не надсмеётся
Аминь. / Л. 1 об.

Примечания

[1] Институт русской литературы (Пушкинский Дом). Оп. 24. Д. № 93.
[2] Музей истории города Иркутска им. А.М. Сибирякова. Ед. хр. ВХ-95-2.
[3] В структуре заговорно-заклинательного текста традиционно выделяются молитвенное вступление (обычно христианская молитва), зачин, повествующий о вхождении заклинающего в мир магических сил («выйду, перекрестясь…» и др.), эпическая часть (характеризуются персонажи действия), затем следует заклинание (пожелание) и в конце делается «закрепка» или «замок», как бы фиксирующий все действие и исправляющий возможные ошибки в нем.

Список сокращений

ИРЛИ – Институт русской литературы (Пушкинский Дом), г. Санкт-Петербург.
МИГИ – Музей истории города Иркутска им. А.М. Сибирякова.
ЦВРК ИМБТ СО РАН – Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской Академии наук.

Список источников

Болонев Ф.Ф., Пыкин В.М. Пахари и ратники Тарбагатайской и Куйтунской волостей Забайкальской области в начале XX века. Новосибирск: Книжица, 2001.

Бураева С.В. Конфессиональный менталитет в локальной книжно-рукописной традиции старообрядцев (на примере Тувы и Забайкалья) // Вестник Восточно-Сибирского государственного института культуры. 2019. № 4. С. 84–91

Бураева С.В., Костров А.В. «Сия богодухновенная книшка писана в городи Осаки в плену»: рукописные молитвы и обережные тексты в военном быту забайкальских старообрядцев (нач. XX в.) // Учёные записки ЗабГПУ. Серия «Филология, история, востоковедение». 2012. № 2 (43). С. 120–127.

Зольникова Н.Д. «Сон Богородицы» и сопутствующие апокрифы в старообрядческой рукописной традиции конца XIX–XX вв. в собрании Института истории СО РАН // Гуманитарные науки в Сибири. 2003. № 3. С. 63–68.

Кляус В.Л. Что такое «заговор»? (К проблеме жанровой дифференциации заговорно-заклинательного фольклора) // Слово как действо. М.: Диалог-МГУ, 1998. С. 38–40.

Костров А.В. Феномены культуры современных старообрядцев-часовенных Енисейской Сибири. Красноярск: КАСС, 2021.

Кузнецова В.П. Апокриф «Сон Богородицы» в Карельском собрании Древлехранилища им. В.И. Малышева ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН // Книжные собрания Русского Севера: проблемы изучения, обеспечения сохранности и доступности. Архангельская областная научная библиотека им. Н.А. Добролюбова. Архангельск, 2013. С. 55–63.

ПМА – Полевые материалы автора. 2017 г. с. Таяты, Каратузский район, Красноярский край.

Прокуратова Е.В. Образ Богородицы в апокрифических текстах крестьян Верхней Вычегды // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2017. № 12-4 (78). С. 45–48.

Пыкин В.М. Старообрядцы Забайкалья – семейские. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2009.

Рождественская М.В. О новонайденном свитке из государственного архива Швеции («Сон Богородицы») // Норна у источника Судьбы: сборник статей в честь Елены Александровны Мельниковой / отв. ред. Т.Н. Джаксон. М., 2001. С. 324–332.

Соболева Л.С. Апокриф «Сон Богородицы» в поздней рукописной традиции (по материалам собраний УрГУ) // Источники по истории народной культуры Севера: межвуз. сб. науч. трудов. Сыктывкар, 1991. С. 65–70.

Соболева Л.С. Устная и рукописная традиции апокрифического сюжета «Сон Богородицы» // Устная и рукописная традиции: сб. науч. трудов. Екатеринбург, 2000. С. 209–246.

Фольклор семейских / сост. Л.Е. Элиасов, И.З. Ярневский; под общ. ред. Л.Е. Элиасова. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1963.

Элиасов Л.Е. Народная поэзия семейских. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1969.

References

Bolonev F.F., Pykin V.M. (2001) *Pakhari i ratniki Tarbagataiskoi i Kuitunskoi volostei Zabaikal'skoi oblasti v nachale XX veka* [Plowmen and Warriors of the Tarbagatai and Kuytun Volosts of the Trans-Baikal Region in the Early Twentieth Century]. Novosibirsk: Knizhitsa.

Buraeva S.V. (2019) Konfessional'nyi mentalitet v lokal'noi knizhno-rukopisnoi traditsii staroobriadtsev (na primere Tuvy i Zabaikal'ia) [Confessional Mentality in the Local Book and Manuscript Tradition of the Old Believers (Tuva and the Transbaikal Region as Examples)], *Vestnik Vostochno-Sibirskogo gosudarstvennogo instituta kul'tury*, no. 4, pp. 84–91.

Buraeva S.V., Kostrov A.V. (2012) «Siia bogodukhnovennaia knishka pisana v gorodi Osaki v plenu»: rukopisnye molitvy i oberezhnye teksty v voennom bytu zabaikal'skikh staroobriadtsev (nach. XX v.) [Handwritten Prayers and Protective Texts in the Military Life of Transbaikalian Old Believers (The Beginning of the 20th Century)], *Uchenye zapiski ZabGPU. Seriia «Filologiia, istoriia, vostokovedenie»*, no. 2(43), pp. 120–127.

Zol'nikova N.D. (2003) «Son Bogoroditsy» i soputstvuiushchie apokrify v staroobriadcheskoi rukopisnoi traditsii kontsa XIX–XX vv. v sobranii Instituta istorii SO RAN [“The Virgin’s Dream” and Accompanying Apocrypha in Old-Believers’ Manuscript Tradition of the End of the XIXth – the XXth Centuries. Collection of the Institute of History SB RAS], *Gumanitarnye nauki v Sibiri*, no. 3, pp. 63–68.

Kliaus V.L. (1998) Chto takoe «zagovor»? (K probleme zhanrovoi differentsiatsii zagovorno-zaklinatel'nogo fol'klora) [What is an “Incantation”? (On the Problem of Genre Differentiation of Incantatory Folklore)]. In: *Slovo kak deistvo* [The Word as Action]. Moscow: Dialog-MGU, pp. 38–40.

Kostrov A.V. (2021) *Fenomeny kul'tury sovremennykh staroobriadtsev-chasovennykh Eniseiskoi Sibiri* [Cultural Phenomena of the Modern Old-Believers – Dissentients of the Yenisei Siberia]. Krasnoiarsk: KASS.

Kuznetsova V.P. (2013) Apokrif «Son Bogoroditsy» v Karel'skom sobranii Drevlekhranilishcha im. V.I. Malysheva IRLI (Pushkinskii Dom) RAN [“The Virgin’s

Dream" Apocrypha in the Karelian Collection of the Archive n.a. V.I. Malyshev of IRLI RAS (Pushkin House)]. In: *Knizhnye sobraniia Russkogo Severa: problemy izucheniia, obespecheniia sokhrannosti i dostupnosti* [Book Collections of the Russian North: Problems of Study, Preservation and Accessibility]. Arkhangel'skaia oblastnaia nauchnaia biblioteka im. N.A. Dobroliubova. Arkhangel'sk, pp. 55–63.

Polevye materialy avtora [Author's Field Materials]. 2017 g. s. Tajaty, Karatuzskij rajon, Krasnojarskij kraj.

Prokuratova E.V. (2017) Obraz Bogoroditsy v apokrificheskikh tekstakh krest'ian Verkhnei Vychegdy [The Image of the Blessed Virgin in Apocryphal Texts of the Peasants of the Upper Vychegda], *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*, no. 12-4 (78), pp. 45–48.

Pykin V.M. (2009) *Staroobriadtsy Zabaikal'ia – semeiskie* [Old Believers of Transbaikal Region – Semeiskie]. Ulan-Ude: Izd-vo Buriatskogo gosuniversiteta.

Rozhdestvenskaia M.V. (2001) O novonaidennom svitke iz gosudarstvennogo arkhiva Shvetsii («Son Bogoroditsy») [On the Newfound Scroll from the Sweden's State Archive ("The Virgin's Dream")]. In: *Norna u istochnika Sud'by. Sbornik statei v chest' Eleny Aleksandrovny Mel'nikovoi* [Norn at the Well of Urðarbrunnr. Collected Papers in E.A. Melnikova's Name]. Rossiiskaia akademiia nauk, Institut vseobshchei istorii. Ed. by T.N. Dzhakson. Moscow, pp. 324–332.

Soboleva L.S. (1991) Apokrif «Son Bogoroditsy» v pozdnei rukopisnoi traditsii (po materialam sobranii UrGU) ["The Virgin's Dream" Apocrypha in the Late Manuscript Tradition (Based on the Materials from Collection of Ural State University)]. In: *Istochniki po istorii narodnoi kul'tury Severa: Mezhvuz. sb. nauch. tr.* [The Sources on the History of the Folk Culture of the North: Collected Papers]. Syktyvkar, pp. 65–70.

Soboleva L.S. (2000) Ustnaia i rukopisnaia traditsii apokrificheskogo siuzheta «Son Bogoroditsy» [Oral and Written Traditions of the Apocryphal Subject "The Virgin's Dream"]. In: *Ustnaia i rukopisnaia traditsii: Sb. nauch. tr.* [Oral and Written Traditions: Collected papers]. Ekaterinburg, pp. 209–246.

Fol'klor semeiskikh [The Folklore of the Semeiskie]. Compiled by L.E. Eliasov, I.Z. Iarnevskii; Ed. by L.E. Eliasova; AN SSSR. Sib. otd-nie. Buriat. kompleksnyi nauch.-issled. in-t. Ulan-Ude: Buriat. kn. izd-vo, 1963.

Eliasov L.E. (1969) *Narodnaia poeziia semeiskikh* [The Folk Poetry of the Semeiskie]. Ulan-Ude: Buriat. kn. izd-vo.

Сведения об авторах:

КОСТРОВ Александр Валерьевич – доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры мировой истории и международных отношений, Иркутский государственный университет (Иркутск, Россия). E-mail: a_kostrov@mail.ru

БУРАЕВА Светлана Валерьевна – доктор исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ, Россия). E-mail: ladys@inbox.ru

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors:

Aleksandr V. Kostrov, Irkutsk State University (Irkutsk, Russian Federation). E-mail: a_kostrov@mail.ru

Svetlana V. Buraeva, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Ulan-Ude, Russian Federation). E-mail: ladys@inbox.ru

The authors declare no conflict of interests.

Статья поступила в редакцию 31 мая 2022 г.;
принята к публикации 12 ноября 2022 г.

The article was submitted 31.05.2022;
accepted for publication 12.11.2022.

Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 54–76
Siberian Historical Research. 2022. 4. pp. 54–76

Научная статья
УДК 281
doi: 10.17223/2312461X/38/4

Традиционные варианты сетевых сообществ в доцифровую эпоху: староверы-часовенные Сибири по данным похозяйственных книг 1920–1950-х гг.

Александр Анатольевич Пригарин[1]
Алена Александровна Стороженко[2]

[1] *Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия*
[2] *Тувинский государственный университет, Кызыл, Россия*
[1] *prigarin.alexand@gmail.com*
[2] *alstorozhenko@yandex.ru*

Аннотация. Проанализирован процесс складывания конфессионального сообщества часовенных старообрядцев в 1920–1950-х гг. на территории Енисейского района Красноярского края. Выявлены особенности демографического и конфессионального состава сибирских старообрядческих общин как частей единой сети старообрядческих миграций, которые отличаются преемственностью своего социального состава – преимущественно крестьяне-единоличники. На основе цифрового анализа массовых статистических источников – похозяйственных книг выявлено, что Пермский край в первой половине XX в. продолжал быть традиционным местом выхода для сибирских староверов часовенного согласия. Сделан вывод о том, что конфессиональный вектор как самой миграции, так и обустройства и жизнедеятельности был стержневым, факторным для воспроизводства специфической конфессиональной «сети» сибирских старообрядческих общин.

Ключевые слова: старообрядчество, сетевое сообщество, конфессиональная сеть, похозяйственные книги, Сибирь, староверы-часовенные, конфессиональная миграция, цифровые методы

Благодарности: Публикация подготовлена при финансовой поддержке НИУ ВШЭ (проект «Миграции как фактор социальной трансформации регионов СССР в период послевоенного восстановления: анализ средствами digital humanities»). Авторы выражают глубокую благодарность и признательность доктору исторических наук, профессору НИУ ВШЭ-Пермь Сергею Ивановичу Корниенко за высокопрофессиональные консультации и помощь в проектировании и разработке базы данных, идеи и исследовательских задач, поддержку и личное участие.

Для цитирования: Пригарин А.А., Стороженко А.А. Традиционные варианты сетевых сообществ в доцифровую эпоху: староверы-часовенные Сибири по данным похозяйственных книг 1920–1950-х гг. // Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 54–76. doi: 10.17223/2312461X/38/4

© Пригарин А.А., Стороженко А.А., 2022

Original article
doi: 10.17223/2312461X/38/4

Traditional Variants of Network Communities in the Pre-Digital Era: Old Believers-chapelites of Siberia According to Household Books of the 1920s-1950s

Alexander A. Prigarin[1], Alyona A. Storozhenko[2]

[1] *Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation*
[2] *Tuvan State University, Kyzyl, Russian Federation*
[1] *prigarin.alexand@gmail.com*
[2] *alstorozhenko@yandex.ru*

Abstract. This article analyzes the process of the formation of the confessional community of the chapelite Old Believers in the 1920s-1950s on the territory of the Yenisei district of the Krasnoyarsk Krai. The features of the demographic and confessional composition of Siberian Old Believer communities as parts of a single network of Old Believer migrations, which differ in the continuity of their social composition – mainly individual peasants, are revealed. Based on the digital analysis of mass statistical sources – household books, it was revealed that the Perm Krai in the first half of the XX century continued to be a traditional exit point for Siberian chapelite Old Believers. The authors came to the conclusion that the confessional vector of both migration itself and the arrangement and life activity was pivotal, factorial for the reproduction of a specific confessional "network" of Siberian Old Believer communities.

Keywords: Old Believers, network community, confessional network, household books, Siberia, Old Believers-chapelites, confessional migration, digital methods

Acknowledgements: The publication was prepared with the financial support of the Higher School of Economics (the project "Migration as a Factor of Social Transformation of the Regions of the USSR during the Post-war Recovery: Analysis by Means of Digital Humanities"). The authors express their deep gratitude and appreciation to Sergey Ivanovich Kornienko, Doctor of Historical Sciences, Professor of the Higher School of Economics-Perm, for highly professional advice and assistance in the design and development of the database, ideas and research tasks, support and personal participation.

For citation: Prigarin, A.A. & Storozhenko, A.A. (2022) Traditional Variants of Network Communities in the Pre-Digital Era: Old Believers-chapelites of Siberia According to Household Books of the 1920s-1950s. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 4. pp. 54–76 (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/38/4

Введение

Территория современного Пермского края, наряду с соседними регионами – Вяткой, Уралом и Поволжьем, исторически являлась традиционным местом выхода для сибирских староверов разных согласий. Наименее изученными в этом отношении являются периоды коллективи-

зации сельского хозяйства, Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. и послевоенного восстановления. Огромный массив архивных документов еще только предстоит ввести в научный оборот, вооружившись актуальными исследовательскими инструментариями «цифровой истории».

Основой конфессионального пространства старообрядцев часовенного согласия и во многом русского населения в Сибири является сложная по структуре поселенческая сеть. Освоение обширного региона сопровождалось адаптацией переселенцев из европейской части России к новой для них обстановке. В районах Сибири с разными ландшафтными, природно-климатическими и этнокультурными условиями она различалась темпами, формами, использованием разнообразных адаптационных механизмов. Характер освоения окружающей среды в немалой степени зависел от численности и плотности расселения русских, а также от их способности (при прямой и нередко активной поддержке государства) приспосабливать под эту среду свои политические, социальные, экономические и культурные запросы (Сибирь и Русский Север… 2014).

Подобный тип размещения населения, где наличествуют стохастические для внешнего наблюдателя «узлы» различной направленности, принято называть *кустовым*. Говоря современным языком, мы бы назвали его *сетевым*. При этом конфессиональный вектор как самой миграции, так и обустройства и жизнедеятельности становится стержневым, факторным для воспроизводства подобной специфической «сети». В ней в зависимости от внутренних рефлексий и внешних вызовов возможно произвольное перемещение как информационных потоков, так и их носителей – человеческого ресурса.

Подобные приемы сетевого анализа убедительно применялись в отношении турецких номадов (White, Johansen 2005). Этот исследовательский опыт показывает возможные схемы моделирования социальных структур в условиях миграций как жизненных стратегий. В нашем случае и «традиционный» характер старообрядческих сообществ, и перманентность географических перемещений совпадает с «турецким примером». В силу этого считаем удачным заимствовать инструментарий подготовки, обработки и интерпретации «базы данных». Спецификой нашего метода является сфокусированность не столько на персонально-генеалогических аспектах, сколько на групповых практиках переселений и трансмиссии социальных институций (родов и семей). Конфессиональный характер перемещения людского ресурса (от географического масштаба до мотивированности «исхода») явно менее прагматичный, нежели хозяйственно-экономический.

В российской науке сетевой анализ применительно к миграционным процессам начали использовать Л.И. Бородкин и С.В. Максимов (Бородкин, Максимов 1993; Бородкин 2016). По материалам Всесоюзной

переписи населения 1926 г. ими была построена укрупненная пространственная сеть миграций всех 29 регионов страны. При этом сибирское направление было преобладающим, исследователи отмечали, что «крупнейший, объединяющий большую часть территорий европейской части России Центральный макрорайон отличает выраженная миграционная ориентация на Сибирь (в среднем 45,4% для каждого района этой группы)» (Бородкин 2016: 219). Применение технологии сетевого анализа позволяет уточнить направления, объемы и динамику конфессиональной миграции старообрядцев на макроисторическом уровне и в дальнейшем проследить процесс складывания конфессиональных центров.

Старообрядцы как этнокультурная группа, существование которой определялось множеством разнообразных факторов (постоянные преследования со стороны государства и официальной церкви, необходимость сохранения своих традиций и образа жизни), обладали повышенным миграционным потенциалом. В годы коллективизации духовный лидер староверов часовенного согласия о. Симеон (Лаптев) убедительно обосновал пагубность для старовера «любезного приема артелей союзных»[1]. Он писал: *«Мы должны с ней бороться и, как можно, ее разрушать. А мы, напротив, даем ей денег, чрез которые она более возрастает. Ведь ясно, что артели устроены через умышление диявола и служат в его пользу»* (Лаптев 1999: 165–169). Необходимость работать в праздничные и воскресные дни, состоять на учете, т.е. «в записи», неизбежное общение с еретиками останавливали староверов от вступления в любые кооперативные объединения. И эта система запретов работала порой лучше, чем давление и угрозы со стороны государственных институтов, и, в том числе, заставляла староверов Прикамья переселяться в Сибирь и другие места.

1920–1930-е гг. были выбраны нами для анализа как наиболее насыщенный хронологический период, позволяющий наилучшим образом проследить общую динамику миграции конфессиональной группы под влиянием социально-экономических и общественно-политических факторов. Революционные потрясения, гражданское противостояние, голод 1920-х, коллективизация сельского хозяйства, политические репрессии 1930-х, в том числе в отношении верующей части советского общества – все это серьезно повлияло на миграционную активность староверов. Они стремятся избежать вступления в колхозы (*«союзы»* на конфессиональном языке) и, спасаясь от религиозных преследований, начинают массово выезжать из европейской части страны за Урал. В связи с этим серьезно меняется социокультурное поле Сибири, ее конфессиональная структура. В первой половине 1940-х гг. формируется новое конфессиональное пространство – старообрядческие скиты часовенного и титовского согласий, разбросанные на огромной терри-

тории бывшего Сибирского края – Томской и Кемеровской областей, Алтайского и Красноярского краев, Тувы. Бассейны левого притока Енисея р. Дубчес со впадающими в него речками, а также р. Сым, р. Кеть, р. Чулым становятся местом нового размещения старообрядческих монастырей, тесно связанных родственными и конфессиональными нитями с многочисленными мирскими заимками, деревнями и факториями.

Ученым новосибирской исторической школы принадлежит честь актуального систематического изучения староверческих сообществ (Покровский, Зольникова 2002) и формулирования проблем, связанных с переселенческими процессами (Сибирь и Русский Север… 2014). Благодаря их археографическому поиску в распоряжении исследователей оказались уникальные сочинения старообрядцев часовенного согласия, опубликованные в трехтомном фундаментальном труде «Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии» (Урало-Сибирский патерик 2014). Патерик не только содержит подробные сведения об истории и переселении староверов часовенного согласия, но и помогает прояснить особенности формирования и развития дуальной связки «скит-деревня» как самоорганизующейся социокультурной системы (Дутчак 2006, 2007). В этом же издании помещена статья Н.Д. Зольниковой «Авторы Урало-Сибирского патерика» (Зольникова 2014). В настоящее время это единственное в своем роде цельное и полное изложение персональных биографий лидеров, инициировавших и организовавших переселение староверов на новые территории.

Эвристически ценным этот источник является не только в традиционном ключе нарративной истории, но и в свете заявленных нами исследовательских задач. Он убедительно показывает географическое перенесение сетевого сообщества из Приуралья в Сибирь, постепенное смещение информационных узлов в восточном направлении. При полнейшей сознательной преемственности часовенного сообщества можно понять нюансы формирования не только новых пространственных ареалов, но и новых оригинальных смыслов. Безусловно, описание людских судеб (*«Патерик…» и подобные нарративные источники*) помогает понять природу и причины старообрядческих переселений в относительно недавнем прошлом.

В своем исследовании мы бы хотели обратить внимание на повседневность сообщества, факторы воспроизводства населения, освоения «географии» и создания «новой топографии». В ходе переселений с конца XIX и до середины XX столетия произошло перемещение значительного по численности старообрядческого сообщества из Прикамья в Западную, а затем и в Восточную Сибирь. Этот сюжет, с опорой на архивные материалы (Государственный архив Красноярского края. Ф. Р-1380. Оп. 3. Д. 149), рассматривался ранее в научной литературе

(Приль 2001, 2002). Однако имевшиеся в распоряжении Л.Н. Приль материалы позволяют лишь приблизительно оценить масштабы миграционной активности часовенных староверов, проживавших в так называемом Заимочном районе[2] Томской области во второй четверти XX в. В частности, автор пишет, что «за лето 1929 г. на трех заимках население сменилось полностью… и за 2–5 лет меняется полностью» (Приль 2002: 252). Получается, что староверы не задерживались в томской тайге и уходили далее на восток, в том числе на территорию современного Енисейского района Красноярского края. Таким образом, этот район играл важную транзитную роль в конфессиональном пространстве старообрядцев часовенного согласия и поэтому был выбран нами для анализа. Обнаруженные авторами в ходе полевых экспедиций 2018 и 2019 гг. в этот район материалы позволили дополнить информацию из других источников и полнее реконструировать направления миграционных маршрутов.

Важным моментом в понимании объемов миграционной активности является уточнение численности переселенцев, определение религиозного состава которых затрудняется отсутствием в статистических документах советского времени графы «вероисповедание». Кроме того, стремление староверов скрываться от властей, уклоняться от всевозможных «записей» существенно сужает круг данных официальной статистики. В этих условиях целесообразно применять более эффективные приемы количественного анализа уже известных источников, прежде всего таких массовых, как похозяйственные книги, и других материалов первичного учета – списков населения, отчетов о движении населения по районам на уровне сельсоветов. Опубликованные источники генеалогического происхождения старообрядческих фамилий и кланов применительно к данному сообществу нам неизвестны, хотя в ходе пофамильного сопоставления похозяйственных книг было выделено несколько мегакланов, состоящих из трех и более семей.

Источниковедческий потенциал похозяйственных книг как уникального источника, позволяющего в целом охарактеризовать особенности демографических, миграционных процессов, трансформации структуры и функций семей, рассмотрен в работах О.В. Мазур, О.В. Горбачева, Е.М. Скворцовой, А.И. Ганчева (Скворцова 1985; Мазур, Горбачев 2018; Ганчев 2020) и других авторов. Применительно к изучению конфессиональной миграции подобного рода источники ранее не привлекались в связи с отсутствием указания на вероисповедную принадлежность в большинстве из них. Поэтому мы сочли необходимым обратиться к массовому формулярному материалу, а именно похозяйственным книгам сельсоветов (1933, 1940–1942), отложившихся в фондах Енисейского районного архива, а также частично в фондах непосредственно самих современных сельсоветов – Луговатского и Сымского

(последние в настоящей работе иногда привлекались для уточнения родовой принадлежности переселенца) (рис. 1). Именно на территории этих сельсоветов располагался основной массив транзитных пунктов в маршрутах конфессиональных мигрантов.

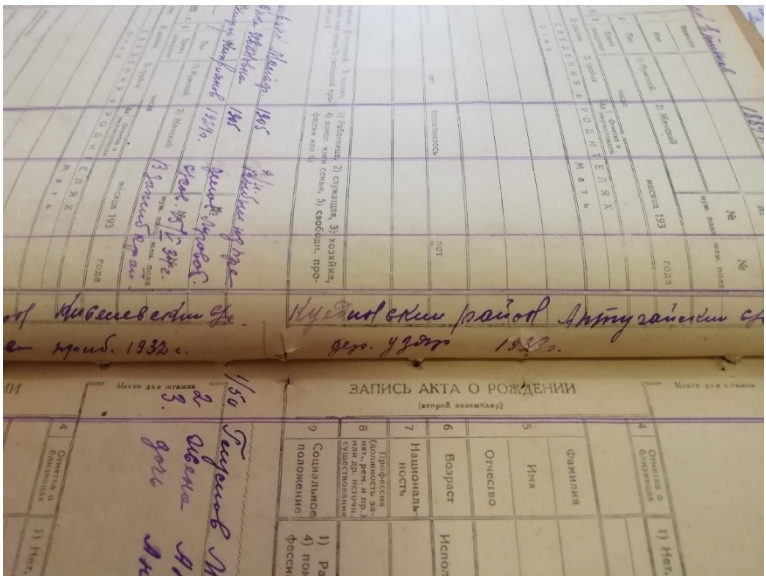


Рис. 1. Фото архивного дела. Ф. Р-153. Оп. 2. Д. 31 «Похозяйственная книга (посемейный список). 1933 г., 1940–1942 гг.». 97 л.

Имеющиеся в распоряжении архивные материалы и опубликованные биографические списки позволили систематизировать материал в виде источнико-ориентированной базы данных «Конфессиональные миграции старообрядцев» (далее – БД «КМС»), создание которой не просто его упорядочивает, но и позволяет делать более глубокие обобщения (рис. 2). Послужившее основным источником для создания базы данных архивное дело не содержит утвержденного формуляра и является полностью рукописным (Енисейский районный архив 1933, 1940–1942). По сути, это подробные посемейные списки жителей по населенным пунктам Луговатского сельсовета 1930–1940-х гг. с детальными указаниями не только пофамильного состава, но и пола, возраста, семейного статуса, места предыдущего жительства переселенцев, иногда и даты выбытия. Подобная структура источника дает возможность реконструировать направления и оценить масштабы миграций населения в Сибирь в середине XX в., т.е. на этапе формирования конфессиональной «сети». Репрезентативность данным придает указание на места выхода переселенцев. При этом соответствующие графы в формулярах похозяйственных книг имеются не всегда.

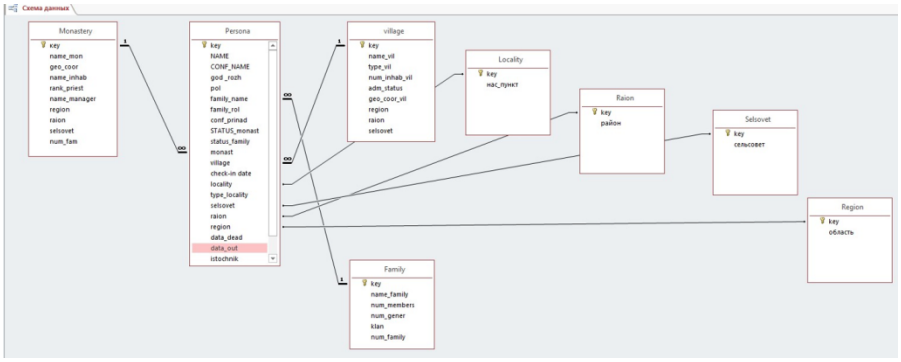


Рис. 2. Схема базы данных «Конфессиональная миграция старообрядцев»

Моделирование стало возможным посредством организации данных массовых статистических источников и опубликованных документов на базе системы управления базами данных (СУБД) «Access». Настоящая электронная база данных является документально-ориентированной и сформирована она преимущественно на одном виде источников. База содержит сведения о более чем полутора тысячах старообрядцев, переселившихся в период с 1920 по 1945 г. с территории преимущественно южных районов современного Пермского края, а также соседних уральских и сибирских областей – Томской, Новосибирской, других районов Красноярского края на территорию Луговатского сельсовета Енисейского района Красноярского края. Пофамильный (посемейный) список содержит сведения о половозрастном составе конфессиональных мигрантов, семейном положении и религиозном статусе (сане) (рис. 3). База также содержит сведения о местах выхода переселенцев и местах вселения, даты въезда. Стоит отметить, что настоящая БД создавалась для информационного обеспечения исторического моделирования процессов переселения старообрядцев Пермско-Вятского Прикамья/Молотовской области в Сибирь во второй четверти XX в.

Структурированный в ходе интеллектуального анализа источников в несколько связанных таблиц массив данных был статистически проанализирован посредством системы запросов о количественном и списочном составе переселенцев, распределения их по населенным пунктам, сельсоветам, районам, регионам. Были выявлены статистически значимые периоды переселенческой активности, визуализированные в гистограммы. Подобное моделирование строилось по алгоритму: из базы данных автоматически выбиралась насыщенность взаимосвязей между хронологическими отрезками, именным составом и топографическими пунктами. Структуру такого анализа раскрывают рис. 3–6.

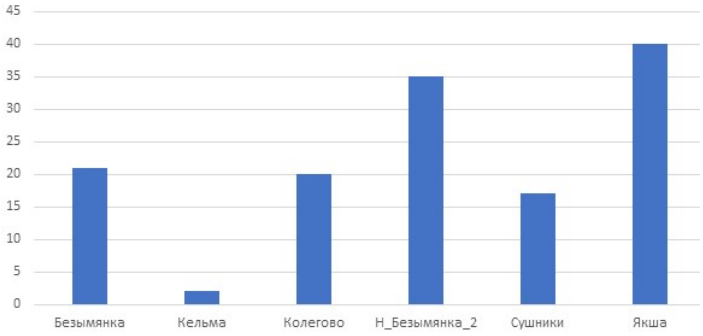


Рис. 3. Количество переселенцев старообрядцев
Луговатского сельсовета Енисейского района Красноярского края в 1920–1931 гг.
Подсчитано по: Ф. Р-153. Оп. 2. Д. 31. 97 л.

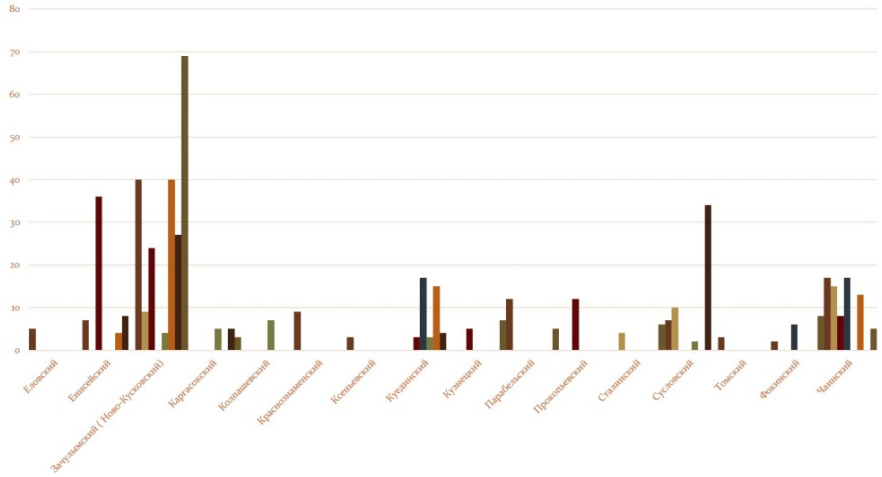


Рис. 4. Районы выхода переселенцев старообрядцев Луговатского сельсовета
Енисейского района Красноярского края с 1926 по 1930 г.
Подсчитано по: Ф. Р-153. Оп. 2. Д. 31. 97 л.

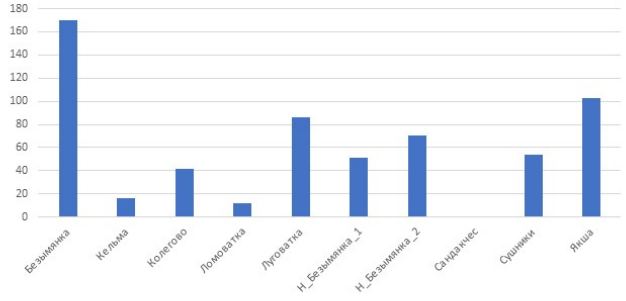


Рис. 5. Распределение переселенцев старообрядцев Луговатского сельсовета
Енисейского района Красноярского края с 1931 по 1935 г.
Подсчитано по: Ф. Р-153. Оп. 2. Д. 31. 97 л.

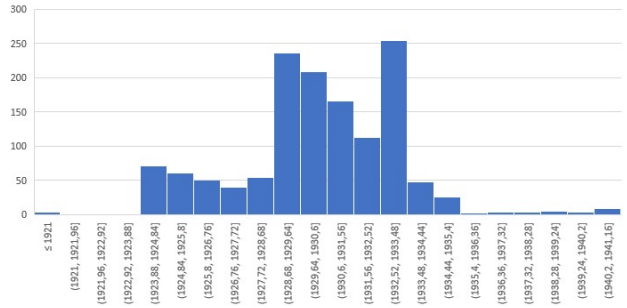


Рис. 6. Динамика миграционной активности старообрядцев Луговатского сельсовета Енисейского района Красноярского края в 1920–1940-е гг. Подсчитано по: Ф. Р-153. Оп. 2. Д. 31. 97 л.

Многоуровневый анализ полученного массива данных позволил выделить наиболее значимые переселенческие маршруты, оценить их объемы и пофамильный состав как отдельных кланов, так и семейно-родственных корпораций. Также были тщательно выверены сведения об актуальных административных статусах и подчиненности сельсоветов отдельных населенных пунктов Пермского края, Томской области и Красноярского края, особенно в случаях их неоднократного переименования. Основной опорной точкой в отнесении того или иного населенного пункта к сельсовету/району/региону являлась датировка времени переселения, записанная со слов переселенца. Учитывая плотность дат событий (иногда не более полугода) по переименованию и переподчинению административных образований, за основу были взяты сведения из «Списка населенных мест Сибирского края» (Список населенных мест Сибирского края 1929), перепроверенные по другим открытым источникам, преимущественно архивным и историческим справкам, размещенным на официальных сайтах районных архивов.

Обработка базы данных вполне укладывается в рамки современной «клиометрики», которая направлена на квантитативный подход к реконструкциям исторических процессов. В подобных случаях локальность выступает синонимом предметности, а также позволяет детализировать научные знания о фактичности истории населения. Именно технологическое переоснащение ученого позволяет, на наш взгляд, по-новому не столько анализировать конкретный материал, но и разрабатывать методологические вопросы историописания.

Дальнейший сопоставительный анализ с материалами Урало-Сибирского патерика позволил уточнить долю собственно старообрядческого населения в потоке переселенцев в указанный период и сосредоточиться на конфессиональном аспекте массовых крестьянских миграций, в том числе вынужденных и нелегальных, и отойти от линейно-поступательных схем описания механического перемещения населения,

выдвинув процессуальную концепцию конфессиональных миграций. Такой подход также подкрепляет обоснованность выводов о мотивах и подоплеке, причинах большинства исторических событий, связанных с перемещением конфессионального сообщества, адаптации, обеспечения и воспроизводства хозяйственных и религиозных практик.

Сложение конфессионального пространства старообрядцев в Сибири в первой половине XX в.

Старообрядцы, населявшие бассейн Енисея, были неоднородны по конфессиональному составу. Среди сибирских старообрядцев – выходцев из Пермско-Вятского Прикамья преобладало часовенное согласие, но были также общины поповского направления (белокриницкие, новозыбковские), а также поморцы, титовцы и др. Их объединяли приверженность к «старой вере» и во многом общая историческая судьба, но разделяли локальные религиозные традиции. Так, часовенные и титовцы окончательно отделились друг от друга уже в Томской области. В дальнейшем крупнейшие пермские семейные кланы титовцев – Килины, Сидоркины, Головковы, Вахрушевы и другие – обосновались в бассейне Сыма, который оставался транзитным районом при перемещении часовенных скитских центров на север Красноярского края (Пригарин, Стороженко, Татаринцева 2020).

Из Пермского края в Сибирь староверы переселялись несколькими путями. Давно разведанным маршрутом еще с XIX в. был путь через Урал в Томскую губернию. Поскольку до революции 1917 г. это была гигантская территория, включавшая в себя современный Алтайский край, Новосибирскую, Кемеровскую и Томскую области, то большая часть современной Западной Сибири была местом их расселения.

Процесс создания сети старообрядческих поселений на территории современного Красноярского края, сопредельной с современной Томской областью, можно представить следующим образом. На первом этапе, условно с конца XIX в. и до начала 1920-х гг., формируется первый массив населенных пунктов по преимуществу из выходцев с территории современного Пермского края в северо-восточных и восточных районах нынешней Томской области и вдоль Обь-Енисейского канала. С конца второго десятилетия XX в. отсюда начинается активное их переселение в Енисейский район Красноярского края. В начале 1930-х гг. на берегах рек Безымянка и Кас возникло не менее 20 заимок и деревень, в 1933 г. они были объединены в административно-территориальное образование – Луговатский сельсовет. Именно в этот период возникает устойчивый слой оседлой поселенческой структуры – заимок и деревень, основанных выходцами из Пермской/Молотовской области, в нескольких районах Томской области и Красноярского края.

Это подтверждается статистическим анализом вышеупомянутой БД «КМС», который показал, что старообрядцы Куединского, Осинского, Еловского и других районов южной части современного Пермского края в 1920–1930-е гг. переселялись первоначально на территорию современной Томской области, в частности в междуречье рек Улу-Юла и Чичка-Юла. Этот район был своеобразным плацдармом для дальнейшего миграционного броска в район бассейна «енисейского меридиана» – Енисейский район Красноярского края и далее – в Хакасию и Туву. В ходе этого переселения сформировались новые конфессиональные общины, ставшие впоследствии социальной основой для Дубчесских скитов в середине XX столетия. Выявление этих этапов выстраивалось автоматическими подсчетами по типологическим признакам: территория исхода – промежуточные пункты – конечные районы пребывания.

В 1920–1930-е гг. переселения имели вынужденные мотивы и были связаны со стремлением староверов уйти от насильственной коллективизации, обмирщения, нежелания отдавать детей в советские школы. Социальный состав переселенцев был представлен единоличниками, которые и на новом месте старательно избегали «записи в союзы», т.е. в колхозы и любые другие формы общественного хозяйствования, как было указано выше.

Обь-Енисейский канал был наиболее удобной логистической артерией для староверов на начальном этапе, но основательно селиться вдоль него они в тот период не стремились, это было с их точки зрения «широкое» место, известное многим (Стороженко 2019: 6–7). Поэтому они прошли дальше и стали осваивать территории современного Луговатского и Сымского сельсоветов.

Позднее, в военное и послевоенное время, переселения были связаны с поисками лучших условий хозяйствования, стремлением уйти от государственного надзора и контроля, избежать обмирщения. Отличительной чертой этого периода становится переселение к одноверцам, уже устроившимся здесь ранее. К этому моменту в бассейне «енисейского меридиана» уже сложилась прочная сеть мирских (заимок и деревень) и конфессиональных поселений (скитов и монастырей). Это позволяло пермякам мигрировать на большие расстояния и на новом месте получать помощь и поддержку единоверцев.

Старообрядцы переселялись большими семейно-родственными коллективами, поддерживая друг друга в течение всего процесса. Сложных по составу семей, согласно упомянутой базе данных, почти не встречается, большинство семей состояли из двух поколений «родители–дети», что говорит о подверженности старообрядческой среды тем же процессам, которые этнографы и демографы отмечают в отношении остального сельского населения Советской России. Материалы БД «КМС» позволили выявить родовые кооперации метауровня по отношению к нукле-

арным семьям – кланы. Всего в выборку вошло 118 фамилий переселенцев, при этом 43 из них нами отнесены к наиболее крупным в силу нахождения их удельного веса в корпусе базы данных 0,8% и более. Наиболее многочисленными из них являлись Горбуновы, Килины, Коровины, Кустовы, Мерзлековы, Соломенниковы, Стариковы (рис. 7).

Особо выделяется один клан – Голублевы, Коровины, Котовы, Мерзлековы, Соломенниковы, составляющий почти 13% от численности всех переселенцев. Выделение этого клана стало возможно благодаря проведенному сопоставительному перекрестному анализу БД «КМС», материалов Урало-Сибирского патерика и приложения к нему «Биографические справки», открытых источников, в частности сайта «Открытый список» (Открытый список).

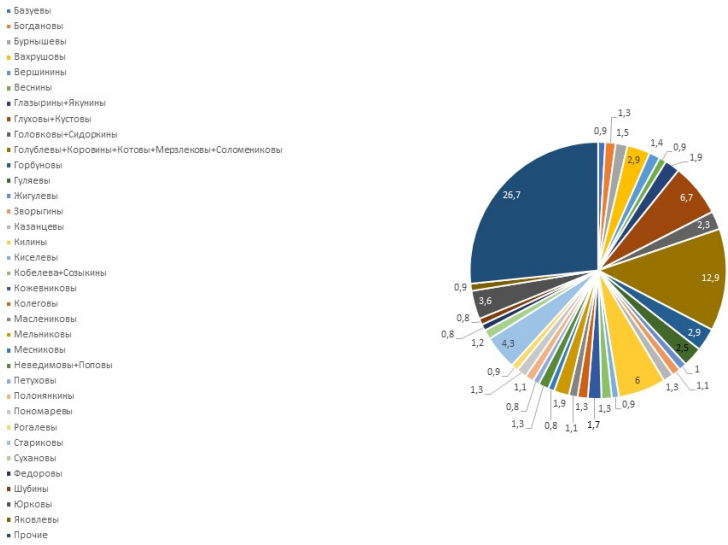


Рис. 7. Пофамильный состав и семейные кланы старообрядцев Луговатского сельсовета Енисейского района Красноярского края в 1920–1940 гг.
Подсчитано по: Ф. Р-153.
Оп. 2. Д. 31. 97 л.

Килины – еще один особый семейный клан, оставивший немало антропонимов на территории Томской области, Красноярского края, Кемеровской области. Именно на их примере В. Павловский описал процесс освоения долины Чичка-юла и дальнейшее их продвижение в бассейн «енисейского меридиана». Так, например, клан Килиных, согласно похозяйственной книге Луговатского сельсовета, включал семь семейных коллективов, большинство из которых представляли собой неразделенные и состояли как минимум из представителей трех поколений.

Как было сказано выше, в общем массиве преобладают простые семьи, состоящие, как правило из двух поколений линии «родители–дети». Изредка присутствовали и трехпоколенные отцовские коллективы сложного типа («деды–родители–дети»). Немало семей, состоящих только из мужа и детей или матери и детей. Очень часто отец не указан не потому, что его нет, а потому что он находится в скиту. Немало странноприимцев и поддерживающих скиты тем не менее указано в списках: Мальгин, Онисим Катаев, Иерон Потанин, Александр Голдобин.

При заселении района конфессиональная, клановая и территориальная общность оказывалась основной. Чужих людей здесь не было. Новые люди появлялись в районе благодаря связям с заимочниками, это были «свои» и знакомые люди, они уже были информированы об условиях проживания: «...они (новики) или были людьми, хорошо известными заимщикам, или это были “свои люди”, которым предлагалось приехать сюда на жительство, или же просто описывались здешние условия на случай, если бы явилась надобность переменить местожительство» (Приль 2001: 251).

Чаще всего переселение осуществлялось на заранее присмотренные места, к заимкам земляков или родственников. Возникали маленькие заимки и большие селения, которые располагались в укромных уголках, на изгибах рек, у озер, а также среди непроходимых болот. Переселенцам было сложно привыкать к новым жизненным условиям. Долгая и непростая дорога стоила немалого физического и морального напряжения.

Сибирские общины последователей старой веры во второй четверти XX в.

Важным фактором, подталкивавшим к переселению, являлось принятое духовными отцами о. Симеоном (Лаптевым) и о. Антонием (Людиновсковым) решение о перемещении скитов в бассейн Дубчеса. Наличие духовного центра, отцов, принимавших на исповедь, поддержка конфессиональной среды – все это немаловажные факторы, заставлявшие твердых в религиозных убеждениях староверов решаться на переселение в Енисейский район – Кетско-Чулымское междуречье. Далее староверы перемещались вместе со скитами на север – в бассейн Сыма и Дубчеса. Многие старообрядцы, и молодые, и пожилые, уже на месте принимали решение уходить в скиты, как, например, Юркова (Сальникова в девичестве) Клавдия (Стороженко 2019; Любимова, Стороженко 2021).

Анализ БД «КМС» показал, что с 1921 по 1941 г. включительно на территорию Луговатского сельсовета Енисейского района Красноярского края переселилось как минимум 1 500 человек. Они расселились

в более чем 20 заимках и деревнях, часть из которых в недавнем прошлом были узловыми пунктами Обь-Енисейского канала и частично сохранили соответствующие названия – Александровский шлюз, Налимный шлюз, Георгиевский шлюз, 12-е плотбище. К началу 1940-х гг. на территории Луговатского сельсовета уже существовала густая сеть населенных пунктов. В 1944 г. было зафиксировано почти 30 различных по величине населенных пунктов. Выделяется несколько крупных деревень и даже сел, например Луговатка, Якша, Безымянка, Низ-Безымянка, Колегово, 12-е плотбище, Александровский шлюз, Сушники, Кельма, Колегово.

На первом этапе (с 1920 по 1925 г.) переселенцев было немного – 135 человек (см. рис. 3). Как первопроходцы фигурируют представители довольно известных старообрядческих фамилий Чепкасовых (Чепкасов Ксенофонт первым зарегистрирован в 1920 г. в дер. Кельма), Глуховых, Соломенниковых, Стариковых, Сидоркиных, Шубиных. При этом выделяется поселок Якша, куда переселилось почти 40 человек – семейные кланы Кустовых, Вахрушевых, Коровиных, Мерзлековых. Представители первых трех кланов были выходцами напрямую из Куединского района, составив почти четверть от общего количества. Отдельная группа представителей этих же фамилий (22 чел.) зафиксирована в источнике как переселенцы из Зачулымского и Ново-Кусковского районов современной Томской области.

Сопоставительный анализ семейно-родственных связей кланов Кустовых, Коровиных и Мерзлековых на основе БД позволяет предположить, что этот район мог быть для них транзитным наряду с Чаинским. Стоит отметить, что несколько семей Саниковых и Сидоркиных (16 чел.) из Колпашевского района вселились в дер. Колегово. Три семьи Килиных (26 чел.) также мигрировали из Маковского сельсовета Енисейского района в дер. Кельма. В целом в этот период доля зауральских переселенцев составила почти половину (48%) всех новых жителей будущего Луговатского сельсовета, видна преемственность на микроуровне внутри региональной миграции. При этом стоит отметить, что представители фамилий Кустовых, Глуховых, Коровиных, Шубиных сыграли в дальнейшем значительную роль в складывании конфессиональной сети Дубчесских скитов.

На втором этапе (с 1926 по 1930 г.) резко возрастает интенсивность переселенческого потока (см. рис. 4). В девять деревень и заимок всего переселилось 589 человек, но большинство из них (252 чел.) выбрало село Безымянка (включая обозначенные в БД Н_Безымянка_1 и Н_Безымянка_2), а также Якшу (109 чел.), Сушники (77 чел.) и Луговатку (72 чел.). К упомянутым выше фамильным кланам продолжили активно присоединяться родственники, а также появились новые – Базуевы, Бурнышевы, Вершинины, Глазырины, Кожевниковы, Колеговы, Созыкины, Сахаровы, Юрковы, Якунины.

Общая представленность переселенцев в разрезе районов выхода уже более разнообразна, чем ранее, но наибольшее количество переселенцев (245 чел.) дали Ново-Кусковский, Зачулымский и Ксеньевский районы Сибирского края в совокупности, которые в это время подверглись взаимным переименованиям и укрупнению. Немало также переселившихся из Чаинского района. Доля выходцев из Куединского, Фокинского и Еловского районов Уральской области резко снижается – не более 60 человек за весь период, и это попрежнему Коровины, Кустовы, а также Бурнышевы, Кувалдины, Килины, Окуловы, Рогалевы, Федоровы. Более разнообразно их представительство по сельсоветам выхода Аптугайский, Верхне-Дубовский, Больше-Дубовский, Больше-Кустовский, Дрехловский, Пильвенский, Ошьинский. В переселенческое движение попадают и новые сибирские районы – Сусловский, Каргасокский, Парабельский, Краснознаменский, Сталинский. Примечательно, что большая часть мигрантов этого этапа – 444 чел. (75%) переселились в 1929 и 1930 гг. Это свидетельствует об очевидной переселенческой активности.

В целом за период с 1931 по 1935 г. наблюдается примерно то же общее количество переселенцев, что и на предыдущем этапе, всего 605 человек (см. рис. 5). При этом крупных кланов становится меньше, но явно выделяются кланы Коровиных, Вершининых, Килиных, Вахрушевых, Кожевниковых, Мельниковых. Наиболее крупной была родовая корпорация Килиных, насчитывающая 86 человек. Следует отметить, что среди переселенцев этого этапа более чем в два раза (140 чел.) возрастает число представителей зауральских территорий. Попрежнему большинство составляют выходцы из Куединского и Фокинского районов, которые представлены крупными кланами (например, Горбуновых, Глазыриных, Сухановых, Мещеряковых, Мущинкиных, Неведимовых). В целом пофамильный состав становится максимально разнообразным – более 50 фамилий.

К традиционным зауральским сельсоветам Фокинского района прибавляются Маракушинский, Михайловский, Степановский, а в Куединском районе – Лагинский сельсовет. Расширяется география внутрисибирских районов – Каратузский, Бакчарский, Бирилюсский, Хабарский.

В период с 1936 по 1941 г. источники фиксируют минимальное количество переселенцев – всего 27 человек. Очевидно, это связано с изменением общественно-политических условий, развернувшимися в стране религиозными и политическими репрессиями, в том числе в отношении старообрядцев. Скорее всего, к этому моменту процесс переселения и формирования поселенческой структуры был в основном завершен.

Возможно, это косвенно свидетельствует о том, что уже были созданы условия для их прямого переселения напрямую в бассейн Енисея, минуя промежуточный этап продолжительного пребывания на территории современной Томской области. Ранее мигранты задерживались в этих населенных пунктах, нередко переезжая из одного в другой в поисках лучших условий, прежде чем переселиться в Луговатку. Конечно, порубежные, фронтирные разведки имели место быть, искали способы переселиться к своим всегда. Но сложившаяся на этом этапе к середине 1930-х гг. стабильная поселенческая структура, оказываемая широкая поддержка – как духовная, так и хозяйственная – со стороны одноверцев и родственников, очевидно, создавали уверенность в успехе переселения и подталкивали не бояться переселения на столь дальнее расстояние.

В целом за 20 лет изучаемого периода 15 деревень, входящих в состав 11 сельсоветов Куединского района Пермского края, стали местом прямого выхода для 150 переселенцев, вошедших в базу (рис. 8). При этом наибольшее количество пришлось на Большие-Кусты (23 чел.), Узяр (21 чел.), Шагирт (21 чел.), Верх-Уса (14 чел.), Кашка (12 чел.). Учитывая условность периодизации, стоит в общем процессе выделить период с 1929 по 1933 г. как наиболее интенсивный, когда из разных мест всего переселилось 975 человек. Это составило более 62% всех переселенцев.

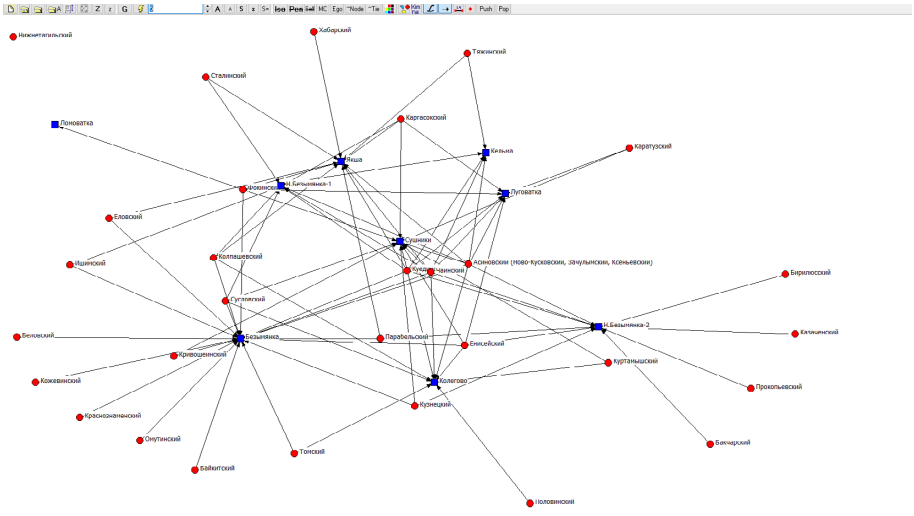


Рис. 8. Схема миграционных потоков старообрядцев в Луговатский сельсовет Енисейского района Красноярского края в 1920–1940-е гг.

В результате автоматизированного социально-сетевого анализа с помощью программы UCINET был выявлен достаточно плотный куст

населенных пунктов Луговатского сельсовета Енисейского района. На рис. 8 видно, что наибольшим индексом центральности как места вселения за исследуемый период обладают деревни Сушники, Безымянка, Низ-Безымянка-2 и Якша, которые стали местом вселения подавляющего большинства приходящего населения. Из зауральских наиболее часто как район выхода фигурирует Куединский район, а также два собственно сибирских – Чаинский и Асиновский (он же – Ново-Кусковский, Зачулымский, Ксеньевский), стоит также отметить Парабельский и Енисейский.

Заключение

Первостепенной причиной общественно-социального характера переселения старообрядческих общин с территории Пермско-Вятского Прикамья в Сибирь является то, что они пытались скрыться от преследования правительства и не желали вступать ни в какие «союзы» – колхозы, совхозы, артели. Малозаселенная территория Сибири являлась идеальным местом для старообрядческих скитов.

Переселение староверов-пермяков привело к социокультурной трансформации принимающих регионов – Томской области и Красноярского края. Старообрядчество во многом повлияло на складывание поселенческой структуры Сибири. Сформировалась целая сеть новых оседлых населенных пунктов, в которых староверы занимались преимущественно промыслами, охотой, животноводством, огородничеством и весьма ограниченно – земледелием. Благодаря непрерывной уже внутрирегиональной мобильности, староверами осваивались незаселенные участки таежной Сибири. Старообрядцы намеренно выбирали для заселения практически необитаемые территории, где не возникало бы конфликта интересов с местными.

Благодаря статистическому анализу данных похозяйственных книг установлен «социально-демографический портрет» старовера-переселенца из Пермско-Вятского края в Сибирь. В созданной в 1920–1950-х гг. единой конфессиональной сети, согласно которой выстраивались маршруты и стратегии перемещения человеческого ресурса, местами связей выступали отдельные семьи-роды староверов часовенного или титовского согласий. Обоснование многочисленных заимок и поселков шло на территории «енисейского меридиана» Красноярского края, однако уже на том этапе реальная география расселения была намного шире. Наблюдалась преемственность в социальном измерении – преимущественно в переселениях принимали участие крестьяне-единоличники.

Таежная Сибирь выступила своеобразным пространством освоения, на котором шло формирование специфического конфессиональ-

ного сообщества. Процессы адаптации совпали с одновременными процессами консервации предыдущего опыта. В основе подобной синхронности находилось осознание альтернативности социокультурной практики – сохранение мировоззрения и соответствующего духовно-семейного уклада в сочетании с гибкой мобильной системой приспособления в материальном мире. Основой этих процессов следует считать создание и функционирование скитов и монастырей, выступавших стержнем общественной организации староверов-часовенных.

На месте вселения в Красноярском крае староверы-пермяки были ориентированы на дальнейшее переселение в духовные центры последователей часовенного согласия – Дубчесские монастыри, расположенные севернее в Вороговском сельсовете. Выходцы из Пермской области составили значительную часть насельников дубчесских монастырей, переживших их разгром карательными отрядами КГБ в 1951 г. Освобожденные от суда и следствия рядовые обитатели скитов и монастырей расселились по всему «енисейскому меридиану», двинувшись в 1951–1955 гг. преимущественно в южные районы Красноярского края, Приангарье и Туву (Стороженко 2019).

Во второй четверти XX в. миграционное движение конфессиональных переселенцев из Пермского края/Молотовской области в Сибирь привело к существенной трансформации поселенческой структуры сибирской глубинки, изменению ее конфессионального ландшафта, в результате образования влиятельных духовных центров началось хозяйственное освоение прежде малозаселенных территорий долины среднего Енисея.

Таким образом, обработка регионального корпуса сведений позволяет уточнить географию и маршруты перемещений староверов из Приуралья в Сибирь. Применение сетевого анализа способствовало выявлению конкретно-исторических моделей таких перемещений, а также раскрыть их историко-антропологические обстоятельства (демографические и социальные свойства группы конфессиональных мигрантов). Все это в целом позволяет характеризовать традиционалистское общество в процессе мобильности.

Примечания

[1] Союзы – всевозможные формы объединения общественного: артели, колхозы, совхозы, промхозы, кооперативы.

[2] Заимочный район – условное название территории современной Томской области, расположенной в междуречье рек Чичка-юл и Улу-юл, вдоль течения которых находятся заимки и деревни часовенных.

Список источников

Бородкин Л.И. Сетевой анализ в исторических исследованиях: специфика предметной области // Информационный бюллетень Ассоциации «История и компьютер». 2016. № 45. С. 7–8.

Бородкин Л.И., Максимов С.В. Крестьянские миграции в России/СССР в первой четверти XX в. (макроанализ структуры миграционных потоков) // Отечественная история. 1993. № 5. С. 124–143.

Ганчев О.І. Демографічні трансформації болгарської спільноти Південної Бессарабії (XIX – початок XXI ст.). Одеса: Сімекс-Прінт, 2020.

Государственный архив Красноярского края. Ф. Р-1380. Оп. 3. Д. 149. Павловский В. О путешествии в северные районы края, граничащие с Томской областью. 65 л.

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

Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX – начало XXI в.). Томск: Изд-во Томского университета, 2007.

Енисейский районный архив. Ф. Р-153. Оп. 2. Д. 31 «Похозяйственная книга (посемейный список). 1933 г., 1940–1942 гг.». 97 л.

Зольникова Н.Д. Авторы Урало-Сибирского патерика // Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии: в 3 т. / отв. ред. Н.Н. Покровский. М.: Языки славянской культуры, 2014. Кн. 1, т. 2. С. 349–403.

Лаптев С.С. (о. Симеон). На союзы // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. / подг. Н.Н. Покровским, Н.С. Гурьяновой, Н.Д. Зольниковой и др. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999. С. 165–169.

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.

Мазур Л.Н., Горбачев О.В. Массовые источники по истории крестьянской семьи // Документ. Архив. История. Современность: сб. науч. тр. / гл. ред. Л.Н. Мазур. Вып. 18. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2018. С. 304–321.

Открытый список. URL: https://ru.openlist.wiki/

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

Пригарин А.А., Стороженко А.А., Татаринцева М.П. Актуальное конфессиональное письмо: между историографией и биографией (предварительные замечания к рукописи «Заповедная вера. Книга жития и страданий сымских старообрядцев») // Новые исследования Тувы. 2020. № 4. С. 180–200.

Приль Л.Н. Староверы Причулымья: факторы освоения территории // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении: материалы XII археолого-этнографического совещания. 4–6 апреля 2001 года. Томск, 2001. С. 183–185.

Приль Л.Н. Из земли Пермской в Сибирь с идеей самодостаточности // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения: материалы науч. конф. / гл. ред. Н.М. Чагин. Пермь: Пермский государственный университет, 2002. С. 248–257.

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

Скворцова Е.М. Похозяйственные книги сельсоветов 30-х годов XX в. // Социально-экономические и политические проблемы истории народов СССР. М., 1985. С. 119–133.

Список населенных мест Сибирского края. Т. 2: Округа Северо-Восточной Сибири. Новосибирск, 1929.

Стороженко А.А. Старообрядческие монастыри «енисейского меридиана» в XX веке: истоки, традиции и современное состояние // Новые исследования Тувы. 2019. № 1. С. 4–15.

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

White D., Johansen U. Network analysis and ethnographic problems: process models of a Turkish nomad clan. Lexington books, 2005.

References

Borodkin L.I. (2016) Setevoi analiz v istoricheskikh issledovaniiakh: spetsifika predmetnoi oblasti [Network Analysis in Historical Research: Specificity of the Subject Area], *Informatsionnyi biulleten' Assotsiatsii «Istoriia i komp'iuter»*, no. 45, pp. 7–8.

Borodkin L.I., Maksimov S.V. (1993) Krest'ianskie migratsii v Rossii/SSSR v pervoi chetverti KhX v. (makroanaliz struktury migratsionnykh potokov) [Peasant Migrations in Russia/USSR in the First Quarter of the 20th century (Macroanalysis of the Structure of Migration Flows)], *Otechestvennaia istoriia*, no. 5, pp. 124–143.

Ganchev O.I. (2020) *Demografichni transformatsiï bolgars'koï spil'noti Pivdennoï Bessarabiï (XIX – pochatok XXI st.)* [Demographic transformations of the Bulgarian community of South Bessarabia (19th – beginning of 21st centuries)]. Odessa: Simeks-Print.

Gosudarstvennyi arkhiv Krasnoiarskogo kraia [State Archive of Krasnoyarsk Region]. F. R-1380. Op. 3. D. 149. Pavlovskii V. O puteshestvii v severnye raiony kraia, granichashchie s Tomskoi oblast'iu. 651.

Dutchak E.E. (2006) Put' v Belovod'e (k voprosu o sovremennykh vozmozhnostiakh i perspektivakh izucheniia konfessional'nykh migratsii) [The Road to the White Water (The Modern Possibilities and Perspectives of Studying the Confessional Migrations)], *Vestnik RUDN. Seriia Istoriia Rossii*, no. 1(6), pp. 81–84.

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 possibilities of taiga communities of Old Believers-strangers (second half of the 19th – beginning of the 21st century)]. Tomsk: Izd-vo Tomskogo universiteta.

Eniseiskii raionnyi arkhiv [Yeniseisk Regional Archive]. F. R-153, op. 2, d. 31 «Pokhoziaistvennaia kniga (posemeinyi spisok). 1933 g., 1940–1942 gg.», 971.

Zol'nikova N.D. (2014) Avtory Uralo-Sibirskogo paterika [Authors of the Ural-Siberian Patericon]. In: *Uralo-Sibirskii paterik: teksty i kommentarii: v 3 t.* [Ural-Siberian Patericon: Texts and Comments. In 3 volumes]. Ed. by N.N. Pokrovskiy. Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury. Book 1, Vol. 2, pp. 349–403.

Laptev S.S. (o. Simeon). (1999) Na soiuzy [For Unions]. In: *Dukhovnaia literatura staroverov vostoka Rossii XVIII–XX vv.* [Spiritual literature of the Old Believers of the East of Russia in the 18th–20th centuries]. Ed. by N.N. Pokrovskiy, N.S. Gur'ianova, N.D. Zol'nikova et al. Novosibirsk: Sibirskii khronograf, pp. 165–169.

Liubimova G.V., Storozhenko A.A. (2021) Traektoriia zhiznennogo puti v etnokul'turnom landshafte eniseiskikh staroobriadtsev (materialy k biografii K.I. Iurkovoi) [Trajectories of a Life Journey in Ethnocultural Landscape of the Yenisei Old Believers: Notes to the Biography of K.I. Yurkova], *Novye issledovaniia Tuvy*, no. 3, pp. 75–89.

Mazur L.N., Gorbachev O.V. (2018) Massovye istochniki po istorii krest'ianskoi sem'i [Mass Sources on the History of a Peasant Family.]. In: *Dokument. Arkhiv. Istoriia. Sovremennost': sb. nauch. tr.* [Document. Archive. Story. Modernity: A Collection of Scientific Papers]. Ed. by L.N. Mazur. Is. 18. Ekaterinburg: Izd-vo Ural. un-ta, pp. 304–321.

Otkrytyi spisok [Open List]. Available at: https://ru.openlist.wiki/

Pokrovskii N.N., Zol'nikova N.D. (2002) *Starovery-chasovennye na vostoke Rossii v XVIII–XX vv.: Problemy tvorchestva i obshchestvennogo soznaniia* [Old Believers-Chapels in Eastern Russia in the 18th–20th Centuries: Problems of Creativity and Public Conscience]. Moscow: Pamiatniki istoricheskoi mysli.

Prigarin A.A., Storozhenko A.A., Tatarintseva M.P. (2020) Aktual'noe konfessional'noe pis'mo: mezhdu istoriografiei i biografiei (predvaritel'nye zamechaniia k rukopisi «Zapovednaia vera. Kniga zhitiia i stradanii 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")], *Novye issledovaniia Tuvy*, no. 4, pp. 180–200.

Pril' L.N. (2001) Starovery Prichulym'ia: faktory osvoeniia territorii [Old Believers of the Chulym Region: Factors of Territorial Development]. In: *Prostranstvo kul'tury v arkheologo-etnograficheskom izmerenii. Materialy XII arkheologo-etnograficheskogo soveshchaniia. 4-6 aprelia 2001 goda* [The Space of Culture in the Archaeological and Ethnographic Dimension. Materials of the XII Archaeological and Ethnographic Conference. April 4-6, 2001]. Tomsk, pp. 183–185.

Pril' L.N. (2002) Iz zemli Permskoi v Sibir' s ideei samodostatochnosti [From the Land of Perm to Siberia with the Idea of Self-sufficiency]. In: *Staroobriadcheskii mir Volgo – Kam'ia: Problemy kompleksnogo izucheniia: materialy nauchnoi konferentsii* [The Old Believer World of the Volga-Kamya: Problems of Comprehensive Study: Proceedings of the Scientific Conference]. Ed. by N.M. Chagin. Perm': Permskii gosudarstvennyi universitet, pp. 248–257.

Sibir' i Russkii Sever: problemy migratsii i etnokul'turnykh vzaimodeistvii (XVII – nachalo XXI veka) [Siberia and the Russian North: Problems of Migration and Ethnocultural Interactions (17th – early 21st century)]. E.F. Fursova, A.B. Permilovskaia, A.V. Chernykh et al. Novosibirsk: Izd-vo Instituta arkheologii i etnografii SO RAN, 2014.

Skvortsova E.M. (1985) Pokhoziaistvennye knigi sel'sovetov 30-kh godov XX v. [Household books of the village councils of the 1930s]. In: *Sotsial'no-ekonomicheskie i politicheskie problemy istorii narodov SSSR* [Socio-economic and Political Problems of the History of the Peoples of the USSR]. Moscow, pp. 119–133.

Spisok naselennykh mest Sibirskogo kraia. Tom vtoroi. Okruga Severo-Vostochnoi Sibiri [List of Inhabited Places of the Siberian Region. Volume Two. Districts of North-Eastern Siberia]. Novosibirsk, 1929.

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], *Novye issledovaniia Tuvy*, no. 1, pp. 4–15.

Uralo-Sibirskii paterik: teksty i kommentarii: v 3 t. [Ural-Siberian Patericon: Texts and Comments: in 3 volumes.]. Ed. by N.N. Pokrovskii. Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury. Kn. 1. T. 1–2. 2014.

White D. & Johansen U. (2005) *Network analysis and ethnographic problems: process models of a Turkish nomad clan*. Lexington books.

Сведения об авторах:

ПРИГАРИН Александр Анатольевич – доктор исторических наук, доцент, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (Москва, Россия). E-mail: prigarin.alexand@gmail.com

СТОРОЖЕНКО Алена Александровна – кандидат исторических наук, доцент, Тувинский государственный университет (Кызыл, Россия). E-mail: alstorozhenko@yandex.ru

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors:
Aleksandr A. Prigarin, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russian Federation). E-mail: prigarin.alexand@gmail.com
Alyona A. Storozhenko, Tuvan State University (Kyzyl, Russian Federation). E-mail: alstorozhenko@yandex.ru

The authors declare no conflict of interests.

Статья поступила в редакцию 18 июля 2022 г.;
принята к публикации 27 ноября 2022 г.

The article was submitted 18.07.2022;
accepted for publication 27.11.2022.

Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 77–90
Siberian Historical Research. 2022. 4. pp. 77–90

Научная статья
УДК 316.7
doi: 10.17223/2312461X/38/5

Фотоколлекция Государственного музея истории религии как источник изучения старообрядческой культуры XIX–XX вв.

Анна Савильевна Мутина

Государственный музей истории религии, Санкт-Петербург, Россия, only_time@bk.ru

Аннотация. Рассматриваются фотографии старообрядцев, сделанные в XX в., из коллекции Государственного Музея истории религии (Санкт-Петербург). Предметом исследования являются фотографии священнослужителей, верующих, важнейших событий религиозной жизни начала века, материалы следственных дел в период гонений, экспедиционные фотографии, сделанные сотрудниками музея в советское время. Атрибуция и систематизация музейных предметов предоставляют богатейший материал по истории старообрядчества. Большая часть памятников публикуется впервые.

Ключевые слова: старообрядчество, белокриницкое согласие, фотографии, единоверческая церковь, убранство храмов, старообрядческое искусство, портреты священников, историческая память, старообрядческая церковь в советский период

Для цитирования: Мутина А.С. Фотоколлекция Государственного музея истории религии как источник изучения старообрядческой культуры XIX–XX вв. // Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 77–90. doi: 10.17223/2312461X/38/5

Original article
doi: 10.17223/2312461X/38/5

The Photographic Collection of the State Museum of the History of Religion as a Source for the Study of the Old Believer Culture of the 19–20th Centuries

Anna S. Mutina

State Museum of the History of Religion, Saint-Petersburg, Russian Federation, only_time@bk.ru

Abstract. The article studies the photographs of Old Believers taken in the 20th century from the collection of the Museum of the History of Religion (St. Petersburg). The research focuses on the photographs of clergymen, believers, the most important events of religious life in the beginning of the century, materials of investigative cases

© Мутина А.С., 2022

during the period of persecution, and expedition photographs made by the museum staff during Soviet times. The attribution and systematization of museum items provide a wealth of material on the history of Old Believers. Most of the monuments are published for the first time.

Keywords: Old Belief, photos, church decoration, Old Believer art, portraits of priests, historical memory, the Old Believer church in the Soviet period

For citation: Mutina, S.V. (2022) The Photographic Collection of the State Museum of the History of Religion as a Source for the Study of the Old Believer Culture of the 19–20th Centuries. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 4. pp. 77–90 (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/38/5

Коллекция фотодокументов в Государственном музее истории религии (ГМИР) насчитывает более 20 тыс. единиц хранения и без преувеличения может считаться одной из крупнейших, посвященной религиозной тематике, культовым и бытовым традициям представителей самых разных конфессий. Однако работа с фотоматериалами по истории старообрядчества находится на начальном этапе, так как многие памятники не атрибутированы и не оформлены в отдельную коллекцию. Часто их бывает затруднительно выделить из общего массива документов, связанных с православием, так как названия в инвентарных книгах либо отсутствуют, либо ошибочны.

К настоящему моменту выявлена и систематизирована небольшая группа из 300 фотографий, из которых изучено и опубликовано лишь несколько снимков старообрядческого духовенства (Мутина 2019). В данной публикации я остановлюсь подробнее на кадрах, посвященных историческим событиям в жизни разных согласий, как наиболее ярко представляющих старообрядчество на каждом историческом этапе, а также материалах второй половины XX в., ранее не рассматривавшихся в научных работах.

Хронологически рамки коллекции можно обозначить как конец XIX – начало XXI в. Географически она охватывает самые разные регионы Российской империи (Саратов, Область Войска Донского, Казань, Нижний Новгород, Вятская губерния, Москва и Санкт-Петербург). Значительная часть снимков (как и других предметов нашего музейного собрания) поступила из Центрального антирелигиозного музея в Москве после его закрытия в 1940-х гг. Целый ряд документов связан с исследовательской и собирательской деятельностью В.Д. Бонч-Бруевича (1843–1955), общественного деятеля, историка, автора множества публикаций по истории различных религиозных групп. На посту директора ГМИР с 1945 по 1955 г. он активно занимался пополнением библиотеки и научного архива музея, покупая собрания известных ученых и заказывая большое количество фотокопий и оригинальных снимков (Панеях 2015–2018). В дальнейшем в фонды музея поступали разрозненные фотографии из частных коллекций, из

поездок сотрудников для чтения антирелигиозных лекций. В целом комплектование документов на старообрядческую тематику можно охарактеризовать как достаточно случайное и эпизодическое, что связано не только с особенностями работы музея, но и с восприятием процесса фотофиксации самими старообрядцами.

На разных этапах истории и в разных течениях отношение старообрядцев к фотографии было различным. Общепринятым является мнение, что старообрядцы избегают технического прогресса, отказываются от фотографирования, запрещают фиксировать внутренний вид молитвенных помещений и храмов. Многие современные исследователи и журналисты отмечают, что «особой ценностью для исследователя являются фотоматериалы, отражающие разные стороны жизни регионального старообрядчества. Во-первых, фотографирование человека в среде староверов было строго запрещено. Поэтому сам факт фотографирования – это уже ценная информация. Имеющиеся же в распоряжении ученых фотографии представляют собой достаточно редкие снимки, само существование которых дает информацию о динамике и характере эволюции старообрядческой традиции в тот или иной период» (Костров 2010: 329). Однако фотоархивы музеев, частных коллекционеров, церковных общин показывают, что данное наблюдение можно отнести далеко не ко всем группам старообрядцев и не в любой момент времени.

Уже к началу XX в. в старообрядческой среде сложилась традиции фотофиксации важнейших событий. Снимки старообрядческих съездов, собраний начетчиков, архиереев не только были обычной практикой, они размножались в газетах и отдельными листами. Примером этого может служить групповая фотография участников Всероссийского старообрядческого съезда 1908 г., отпечатанная на отдельном листе типографским способом и представленная в пяти экземплярах (ГМИР. НВ-3663/1–5).

В старообрядческом центре на Рогожском кладбище в Москве собирались (и собираются до сих пор) не только фотоснимки церковных иерархов, священников и важнейших церковных событий, но и довольно рано, с 1911 г., начала создаваться галерея старшин и попечителей общины. Сохранились постановления Совета общины, в которых решено «просить попечителей обратиться к наследникам почивших с просьбою о присланию фотографических карточек и полученные карточки увеличить, сделать соответствующие рамы соответствующего размера и по изготовлении поместить оные в залы гостиницы» (цит. по: (Юхименко 2012: 165)).

В начале XX в. появились и частные коллекционеры, которые систематически собирали фотографии старообрядческих деятелей. Об этом свидетельствуют в первую очередь владельческие подписи на

оборотах фотоснимков. На многих фотографиях из собрания ГМИР можно увидеть аббревиатуру ТВК или подпись «Терентий Викулович Кудрявцев». К сожалению, нам неизвестна личность этого собирателя и детали его биографии. Можно лишь отметить, что все фотографии из его коллекции тщательно подписаны четким полууставом, изображенные на них лица атрибутированы, указаны не только имена и фамилии священников, но и места их служения. Сегодня подобные коллекции являются бесценным историческим источником, имеющим огромное значение не только для приверженцев старой веры, но и для самого широко круга лиц, интересующихся русской духовной культурой.

Таким образом, в начале XX в., когда фотоискусство находилось еще на начальной стадии развития, старообрядцы уже стремились фиксировать все ключевые события, используя любую возможность для популяризации своей церкви. Для многих представителей старообрядчества было важно показать, что они не являются осколком отжившей допетровской Руси, а стоят на передовой новейших технологий. Одним из таких ярких деятелей был Никифор Дмитриевич Зенин (1869–1922), репортер, публицист, создатель издательства «Старообрядческая мысль», художник и владелец светописной мастерской в Егорьевске (Никифор Дмитриевич Зенин 2018). Примечательно, что одна из его студий называлась «Прогресс». Наибольшую известность как фотограф он получил благодаря альбому «Старообрядческое Рогожское кладбище в Москве. В первые дни после 17 апреля 1905 года», в котором были опубликованы уникальные кадры распечатанных алтарей рогожских храмов, сделанные в этот исторический момент. Данный альбом представлен и в собрании нашего музея (ГМИР. КП–50024).

В данной статье, как уже упоминалось ранее, я не буду подробно останавливаться на анализе портретов старообрядческого духовенства, это тема отдельного исследования. Отмечу лишь, что часто такие снимки делались по случаю рукоположения в сан или перехода священнослужителей из господствующей церкви в старообрядческую. Так, например, фотографии первого единоверческого епископа Симона Шлеева (1873–1921), стоящего в полном архиерейском облачении в интерьере фотографической студии К. Буллы (ГМИР. Д–130), и фотографию (рис. 1), где он сидит в монашеском одеянии и с архиерейским посохом (ГМИР. КП–50446), мы относим к 1918 г., когда о. Симон был хиротонисан патриархом Тихоном во епископа Охтенского (единоверческого), а в 1920 г. назначен епископом Уфимским; затем он возглавил все приходы епархии.

По наблюдению А.А. Пригарина, подобные фотографии, на которых изображены священнослужители в литургическом облачении с благословляющим жестом, «заняли престижное место в храмах и домашних божницах задолго до вхождения бытовой съемки в повседневность ста-

роверов и часто бытовали наряду со священными изображениями» (Пригарин 2011: 238). Такие портреты приобретали особое значение в годы гонений на религию, становясь реликвиями в общинах верующих, напоминая о чтимых духовных лицах. Священномученик Симон был канонизирован в 1999 г. как местночтимый святой, а в 2000 г. прославлен в сонме новомучеников и исповедников Российских для общецерковного почитания.

Рис. 1. Архиепископ Охтинский Симеон Шлеев (ГМИР. Д–130)

Специфика формирования коллекций музея заключалась в повышенном внимании к общественной и исторической роли религиозных организаций. В связи с этим в нашем архиве не выявлены постановочные семейные фотографии старообрядцев, наибольший интерес для

собирателей-сотрудников музея представляли фотографии значимых событий в жизни старообрядческой церкви, таких, например, как рукоположение во епископский сан архимандрита, объединившее старообрядцев, ранее называвшихся беглопоповцами, и состоявшееся 18 сентября 1929 г. (ГМИР Д–138) (рис. 2). Владыка Пансофий (Ивлиев) (1881–1937) стал первым, рукоположенным после раскола XVII в. древлеправославным епископом; он возглавил кафедры в Ростове-на-Дону и Курске.

Рис. 2. Группа священников и прихожан после присоединения к Древлеправославной церкви епископа Иргинского Стефана и хиротонии епископа Пансофия (Ивлиева). 18 сентября 1929 г. в Никольском кафедральном соборе (ГМИР. Д–138)

Это стало возможным после присоединения к Древлеправославной церкви обновленческого архиепископа Николы (Позднева) (1853–1934) и епископа Стефана (Расторгуева) (1861–1937) вторым чином (через миропомазание). Наличие в церкви двух архиереев создало каноническую возможность для рукоположения нового епископа. Групповая фотография с тремя священниками (ГМИР. Д–98), стоящими на аналое, согласно учетной документации музея, была озаглавлена «архиепископ Никон с группой». По нашей атрибуции, здесь изображены архиепископы Стефан (Расторгуев), Пансофий (Ивлиев) и Никола (Позднев) с группой верующих. Очевидно, здесь запечатлен момент непосредственно сразу после рукоположения. Нельзя не отметить, что двое из изображенных здесь архиереев были прославлены в лике святых в начале XXI в. (Русская Древлеправославная церковь).

Важным свидетельством драматических судеб старообрядчества в советские годы стали фотографии из следственного дела Дубчесских скитов представителей часовенного согласия вблизи посёлка Сандакчес в Туруханском районе Красноярского края. Скиты были разгромлены в 1951 г., тогда были арестованы пустынники и поддерживавшие их крестьяне, а все постройки, иконы, книги сожжены. Следствие вело Красноярское КГБ, к суду было привлечено 33 человека. Все обвиняемые были приговорены по статьям за антисоветскую агитацию и нелегальные антисоветские формирования к разным (от 10 до 25 лет) срокам лишения свободы. Сейчас в интернете можно найти немало публикаций на эту тему, в том числе и фотографий. Уникальность нашей коллекции заключается в том, что мы храним снимки, созданные непосредственно в ходе следствия, которые поступили в музей в 1964 году из Управления КГБ. Два из них – изображения духовных лидеров и основателей скитов отца Симеона Лаптева (1895–1954) и отца Антония Людиновскова (1895–1977) (ГМИР. СМ–1324, СМ–1327). Фотография о. Симеона, возможно, последняя прижизненная, поскольку он умер в лагере в 1954 г. Также на фотографиях представлены книги и иконы (ГМИР. СМ–1328, СМ–1329/2), изъятые в ходе следствия, что может быть важно для изучения памятников старообрядцев часовенного согласия (рис. 3–5).

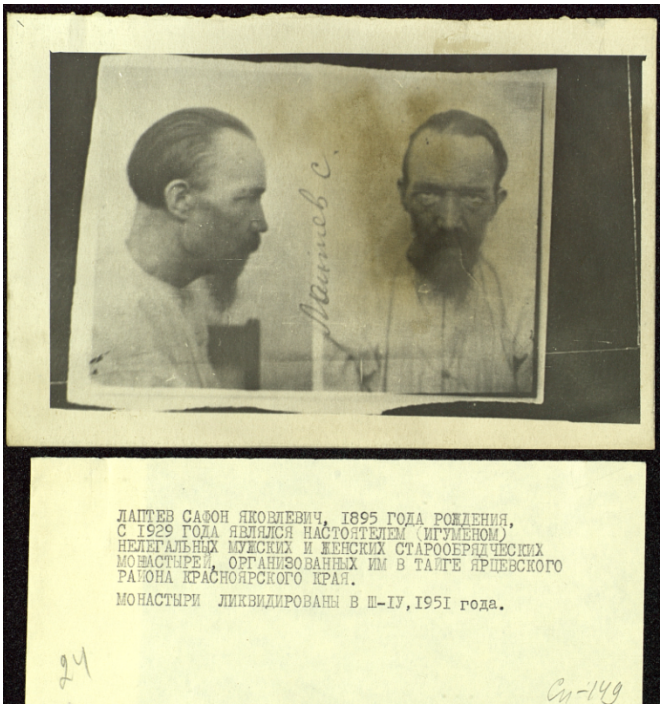


Рис. 3. Отец Симеон Лаптев. Дубчес. 1951 г. (ГМИР. СМ–1324)

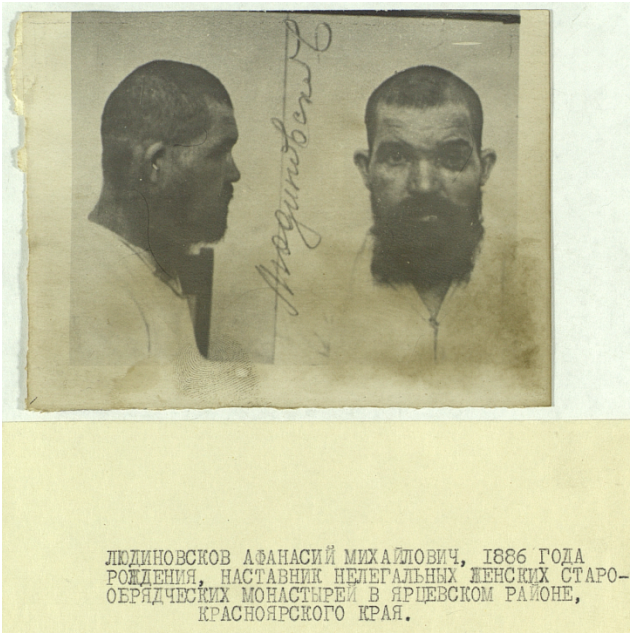


Рис. 4. Отец Антоний Людиновсков. Дубчес. 1951 г. (ГМИР. СМ–1327)

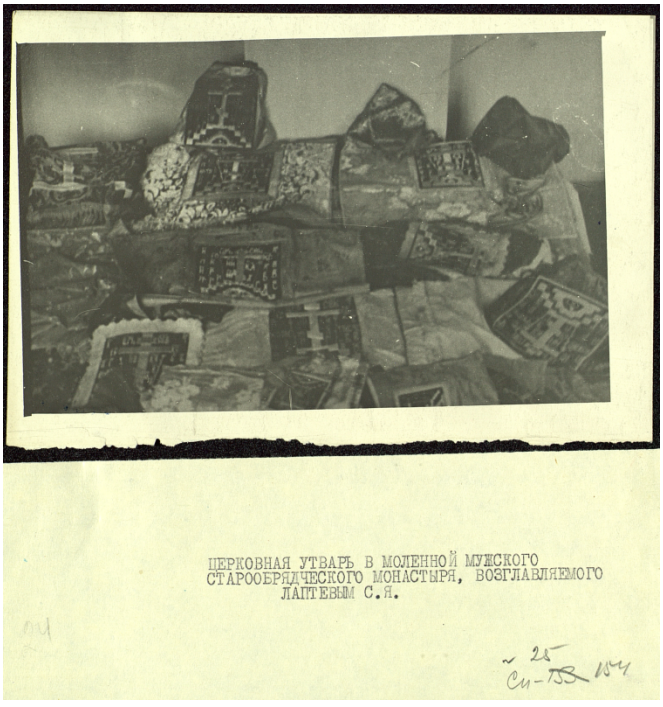


Рис. 5. Церковная утварь в моленной мужского старообрядческого монастыря. Настоятель С. Лаптев. Дубчес. 1951 г. Книги и иконы (ГМИР. СМ–1329/2)

Сейчас, когда возрождается духовная жизнь многих общин и восстанавливается убранство храмов, подобные фотографии приобретают особое значение. В музее также хранится ряд снимков, связанных с историей церкви во имя Воскресения Христова и Покрова Богородицы при второй московской общине старообрядцев поморского брачного согласия (ГМИР Ц-595/1–20). Один из самых своеобразных храмов столицы, построенный архитектором И.Е. Бондаренко в неорусском стиле, был освящён 8 июня 1908 г. (Юхименко 2008), закрыт в 1930 г. Иллюстрированные издания начала XX в. особо отмечали архитектурное новаторство и оригинальное убранство храма, которое пострадало после закрытия: «Большая часть икон, книги, церковная утварь, части резного иконостаса были вывезены на Преображенское кладбище, где хранятся и по сей день. Некоторые иконы, в том числе подаренные С.В. Морозовым, попали, видимо, в музеи. Однако многое, что невозможно было перевезти, погибло: было разбито уникальное паникадило, утрачены резные дубовые скамьи, витражи, колокола, часть решеток» (Хвальковский, Юхименко 1998: 211). Комплект фотографий, хранящийся в ГМИР, включает в себя не только внешний вид храма в разных ракурсах, но и снимки интерьеров (лестниц, оконных переплетов и т.п.), паникадила, подсвечников, кадильниц, хоругвей и, что особенно важно, иконостаса, причем одна из фотографий изображает его достаточно близко (рис. 6).

Рис. 6. Иконостас церкви во имя Воскресения Христова
и Покрова Богородицы при второй московской общине старообрядцев
поморского брачного согласия (ГМИР. Ц-595/13)

Самой сложной для анализа группой предметов являются фотографии экспедиций, состоявшихся во второй половине XX в. Чаще других привлекали внимание исследователей беспоповские общины. Из краеведческого музея Москвы в 1976 г. поступил ряд снимков, озаглавленных в описи «Фотодокументы по старообрядчеству» (ГМИР. СМ-2728/1-91). На них мы видим пейзажи, домашние и хозяйственные постройки, группы людей в повседневной одежде на фоне деревенских пейзажей, рукописные книги на бересте, странички рукописных книг с изображением птицы Сирин (рис. 7), несколько копий фотографий Дубчесского дела. Отсутствует информация о том, кем и где была собрана коллекция, для каких целей, поэтому интерпретация сюжетов, запечатленных на фотографиях, затруднена.

Рис. 7. Фотография из фотоматериалов по старообрядчеству краеведческого музея Москвы. Не позднее 1976 г. (ГМИР. СМ–2728/33)

Государственный музей истории религии также неоднократно предпринимал экспедиции к старообрядцам. Так, в 1978 г. состоялась экспедиция в деревню Ларионово Горьковской области. По воспоминаниям одной из участниц экспедиции Г.А. Ченской, перед ними ставились задачи проверки состояния антирелигиозной пропаганды, опрос населения и чтение лекций по научному атеизму (ГМИР. СМ-2768-2778). Естественно, ни о какой полноценной исследовательской и собиратель-

ской работе в таких условиях не могло быть и речи, приезжие из «музея атеизма» могли побудить старообрядцев только еще больше замкнуться и отгородиться от общения. Тем не менее в объективе фотографа оказывается домашняя божница, перед которой молится женщина, деревенское кладбище со старыми крестами, вырезанный на дереве восьмиконечный крест, тропинки в зарослях, гать, проложенная на болоте, и идущие куда-то люди (рис. 8, 9).

В современных краеведческих зарисовках на страницах местной печати упоминается, что «Ларионово и близлежащие деревни всегда считали старообрядческим кустом – недалеко от поселения располагались (можно посетить места прежнего существования) скиты Семи (Семь) Дев, Смол(ь)яны, святые могилы Иосифа, Лотия, Дорофея, Анфисы, Феклы и другие. Все эти места являются памятниками истории и культуры, охраняются государством» (Алмазова 2020). Возможно, на фотографиях мы видим именно следы почитания святых мест в советское время, что является интереснейшим фактом. Отдельной задачей для дальнейшего исследования видится посещение этих деревень, возможно, местные жители могли бы пояснить изображенное на фотографиях.

Коллекцию фотоматериалов ГМИР по старообрядчеству можно охарактеризовать как разрозненную, лишенную тематического единства, но этот недостаток при взгляде с другой стороны превращается в достоинство: анализируя состав и динамику поступлений в музей в разные годы, мы можем оценить процессы, проходившие в обществе, изменение отношения к религиозной жизни, самих старообрядцев – к процессу фотографирования.

Рис. 8. Фотография из экспедиции в дер. Ларионово Горьковской области. 1978 г. (ГМИР. СМ–2769)

Рис. 9. Фотография из экспедиции в дер. Ларионово Горьковской области. 1978 г. (ГМИР. СМ–2782)

Работа по изучению старообрядческих фотографий в собрании ГМИР только начата, но уже сейчас публикации о ней востребованы, с их помощью верующие восстанавливают исторические события в своих общинах. Особую важность для изучения музейных собраний имеют фотографии храмового убранства и домашних моленных, так как они часто помогают атрибутировать те или иные предметы.

Сегодня одной из приоритетных задач формирования музейной коллекции являются собирание и систематизация памятников, связанных с современной историей различных этноконфессиональных групп, в том числе и старообрядчества, пополнение фондов новыми фотографиями. Анализ собранного ранее материала позволит обогатить и углубить наши знания об этом феномене, сделать выставочные проекты более яркими и запоминающимися для посетителей музея.

Список источников

Алмазова М. От Гагариной до Васькиной // Семеновский вестник. 03.10.2020. URL: http://semvestnik.ru/public/7940-20201003-larionovo.html

Государственный музей истории религии. Фотографии. НВ-3663/1–5, КП-50024, Д–130, Д–138, КП–50446, СМ–1324, СМ–1327, СМ–1328, СМ–1329/2, Ц-595/1–20, СМ 2728/1–9, СМ 2768–2778.

Костров А.В. Фотоматериалы как источник по истории «семейских» старообрядцев в первой трети XX в. // Вестник Тамбовского университета. 2010. № 3 (83). С. 327–333.

Мутина А.С. Фотопортреты старообрядческого духовенства в коллекции Государственного музея истории религии // Рябининские чтения – 2019: материалы VIII конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Карельский научный центр, Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Кижи», 2019. С. 126–130.

Никифор Дмитриевич Зенин: биографический очерк / авт.-сост. В.Н. Зенин. Коломна, 2018.

Панеях А.В. В.Д. Бонч-Бруевич – директор Музея истории религии и собиратель научной билиотеки. Часть 1 (1946–1951 гг.) // Труды Государственного музея истории религии. 2015. № 15. С. 24–41.

Панеях А.В. В.Д. Бонч-Бруевич – директор Музея истории религии и собиратель научной билиотеки. Часть 2 (1952 г.) // Труды Государственного музея истории религии. 2016. № 16. С. 25–44.

Панеях А.В. В.Д. Бонч-Бруевич – директор Музея истории религии и собиратель научной билиотеки. Часть 3. 1953 г. // Труды Государственного музея истории религии. 2017. № 17. С. 30–38.

Панеях А.В. В.Д. Бонч-Бруевич – директор Музея истории религии и собиратель научной билиотеки. Часть 4. 1954–1955 гг. // Труды Государственного музея истории религии. 2018. № 18. С. 21–38.

Пригарин А.А. Фотографии как источник для изучения старообрядчества Измаильской епархии // Старообрядчество: история, культура, современность: материалы X Междунар. конференции. М., 2011. Т. 2. С. 237–243.

Русская Древлеправославная церковь. URL: https://raoc.info/

Хвальковский А.В., Юхименко Е.М. Морозовы-Викуловичи и поморский храм в Токмаковом переулке // Труды юбилейной науч.-практ. конф. «Морозовы и Москва («Морозовские чтения»)». Москва, 26–27 дек. 1997 г. М., 1998. С. 204–214.

Юхименко Е.М. Поморское староверие в Москве и храм в Токмаковом переулке: К 100-летию освящения поморского храма в честь Воскресения Христова и Покрова Пресвятой Богородицы в Токмаковом переулке. М., 2008.

Юхименко Е.М. Старообрядческий центр за Рогожской заставой. М., 2012.

References

Almazova M. (2020) Ot Gagarinoi do Vas'kinoi [From Gagarina to Vaskina], *Semenovskii vestnik*. 03.10.2020. Available at: http://semvestnik.ru/public/7940-20201003-larionovo.html

The Museum of the History of Religion. Photo. НВ-3663/1–5, КП-50024, Д–130, Д–138, КП–50446, СМ–1324, СМ–1327, СМ–1328, СМ–1329/2, Ц-595/1–20, СМ 2728/1–9, СМ 2768–2778.

Iukhimenko E.M. (2008) *Pomorskoe staroverie v Moskve i khram v Tokmakovom pereulke: K 100-letiiu osviashcheniia pomorskogo khrama v chest' Voskreseniia Khristova i Pokrova Presviatoi Bogoroditsy v Tokmakovom pereulke* [Pomorian Old Believers in Moscow and the Church in Tokmakov Alley: On the 100th Anniversary of the Consecration of the Pomorian Church in Honor of the Resurrection of Christ and the Intercession of the Most Holy Theotokos in Tokmakov Alley]. Moscow.

Iukhimenko E.M. (2012) *Staroobriadcheskii tsentr za Rogozhskoi zastavoi* [Old Believer Center behind Rogozhskaya Zastava]. Moscow.

Khval'kovskii A.V., Iukhimenko E.M. (1998) Morozovy-Vikulovichi i pomorskii khram v Tokmakovom pereulke [Morozovs-Vikulovichis and Pomorian Church in Tokmakov Alley]. In: *Trudy iubileinoi nauch.-prakt. konf. «Morozovy i Moskva («Morozovskie cht-*

eniia»)». Moskva, 26–27 dek. 1997 g. [Proceedings of the Anniversary Scientific Conference "Morozovs and Moscow". Moscow, 26-27 December 1997]. Moscow, pp. 204–214.

Kostrov A.V. (2010) Fotomaterialy kak istochnik po istorii «semeiskikh» staroobriadtsev v pervoi treti XX v. [Photo Files as the Source of the History of Semeyskie Old Believers in the First Third of the 20th Century], *Vestnik Tambovskogo universiteta*, no. 3(83), pp. 327–333.

Mutina A.S. (2019) Fotoportrety staroobriadcheskogo dukhovenstva v kollektsii Gosudarstvennogo muzeia istorii religii [Photo Portraits of the Old Believer Clergy in the Collection of the State Museum of the History of Religion]. In: *Riabininskie chteniia – 2019. Materialy VIII konferentsii po izucheniiu i aktualizatsii kul'turnogo naslediia Russkogo Severa* [Ryabinin Readings – 2019. Materials of the VIII Conference on the Study and Actualization of the Cultural Heritage of the Russian North]. Karel'skii nauchnyi tsentr, Gosudarstvennyi istoriko-arkhitekturnyi i etnograficheskii muzei-zapovednik "Kizhi", pp. 126–130.

Nikifor Dmitrievich Zenin: biograficheskii ocherk [Nikifor Dmitrievich Zenin: Biographical Essay]. Author-compiler V.N. Zenin. Kolomna, 2018.

Paneiakh A.V. (2015) V.D. Bonch-Bruevich – direktor muzeia istorii religii i sobiratel' nauchnoi bilioteki. Chast' 1. (1946–1951 gg.) [V.D. Bonch-Bruyevich, The Director of the Museum of the History of Religion and the Collector of Research Library. Part 1 (1946-1951)], *Trudy gosudarstvennogo muzeia istorii religii*, no. 15, pp. 24–41.

Paneiakh A.V. (2016) V.D. Bonch-Bruevich – direktor muzeia istorii religii i sobiratel' nauchnoi bilioteki. Chast' 2 (1952 g) [V.D. Bonch-Bruyevich, The Director of the Museum of the History of Religion and the Collector of Research Library. Part 2 (1952)], *Trudy gosudarstvennogo muzeia istorii religii*, no. 16, pp. 25–44.

Paneiakh A.V. (2017) V.D. Bonch-Bruevich – direktor muzeia istorii religii i sobiratel' nauchnoi bilioteki. Chast' 3. 1953 g. [V.D. Bonch-Bruyevich, The Director of the Museum of the History of Religion and the Collector of Research Library. Part 3 (1953)], *Trudy gosudarstvennogo muzeia istorii religii*, no. 17, pp. 30–38.

Paneiakh A.V. (2018) V.D. Bonch-Bruevich – direktor muzeia istorii religii i sobiratel' nauchnoi bilioteki. Chast' 4. 1954–1955 gg. [V.D. Bonch-Bruyevich, The Director of the Museum of the History of Religion and the Collector of Research Library. Part 4 (1954-1955)], *Trudy gosudarstvennogo muzeia istorii religii*, no. 18, pp. 21–38.

Prigarin A.A. (2011) Fotografii kak istochnik dlia izucheniia staroobriadchestva Izmail'skoi eparkhii [Photographs as a Source for Studying the Old Believers of the Izmail Diocese]. In: *Staroobriadchestvo: istoriia, kul'tura, sovremennost'. Materialy X Mezhdunar. konf.* [Old Belief: History, Culture, Modern Times. Proceedings of the X International Conference]. Moscow, Vol. 2, pp. 237–243.

Russian Ancient Orthodox Church. Available at: https://raoc.info/english/english

Сведения об авторе:
МУТИНА Анна Савильевна – кандидат филологических наук, художник-реставратор Государственного музея истории религии (Санкт-Петербург, Россия). E-mail: only_time@bk.ru

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author:
Anna S. Mutina, State Museum of the History of Religion (Saint-Petersburg, Russian Federation). E-mail: only_time@bk.ru

The author declares no conflict of interests.

Статья поступила в редакцию 16 августа 2022 г.;
принята к публикации 12 ноября 2022 г.

The article was submitted 16.08.2022;
accepted for publication 12.11.2022.

Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 91–122
Siberian Historical Research. 2022. 4. pp. 91–122

Научная статья
УДК 316.7
doi: 10.17223/2312461X/38/6

Уральские старообрядцы в советских киноматериалах

Елена Сергеевна Данилко

Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия, Danja9@yandex.ru

Аннотация. Со времени широкого распространения фотографии и изобретения кинематографа накопилось огромное количество визуальных источников о старообрядчестве, разбросанных в государственных, а более всего – в семейных архивах. Массив визуальных источников о старообрядчестве продолжает расти, и в его источниковедении очевидно назревает «визуальный поворот». На примере советского документального фильма о старообрядцах-часовенных «На Веселых горах» из фондов Государственного архива кинофотодокументов анализируются возможности использования такого рода источников в исторических исследованиях.

Ключевые слова: старообрядчество, визуальная антропология, советское этнографическое кино, Урал, Веселые горы, часовенные, исторический источник

Благодарности: Статья подготовлена в рамках гранта, предоставленного Министерством науки и высшего образования Российской Федерации (соглашение №: 075-15-2022-328).

Для цитирования: Данилко Е.С. Уральские старообрядцы в советских киноматериалах // Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 91–122. doi: 10.17223/2312461X/38/6

Original article
doi: 10.17223/2312461X/38/6

Ural Old Believers in Soviet Film Footage

Elena S. Danilko

Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academic Science, Moscow, Russian Federation, Danja9@yandex.ru

Abstract. Since the widespread use of photography and the invention of cinema, a huge number of visual sources about the Old Believers have been accumulated, scattered among state, and most of all, family archives. The array of visual sources about the Old Believers continues to grow, and a “visual turn” is clearly brewing in its source study. In the article, using the example of the Soviet documentary film about the Old Believers-chapelites “On the Merry Mountains” from the funds of the Russian State Film and Photo Archive, the possibilities of using such sources in historical research are analyzed.

© Данилко Е.С., 2022

Keywords: Old Believers, visual anthropology, Soviet ethnographic cinema, Ural, Merry Mountains, chapelites, historical source

Acknowledgement: The article was prepared in the framework of a research grant funded by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (grant ID: 075-15-2022-328).

For citation: Danilko, E.S. (2022) Ural Old Believers in Soviet Film Footage. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research.* 4. pp. 91–122 (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/38/6

Введение

Исследования старообрядчества в рамках всех дисциплин, даже антропологии с ее полевыми методами, оказываются неизбежно связаны с архивным поиском и, соответственно, анализом письменных текстов и разнообразного вербального материала. Вообще за старообрядческим сообществом закрепилось понятие книжного, текстового или текстуального сообщества, т.е. основанного на письменном слове, на его понимании и интерпретации (Crummey 1993). Возможно, поэтому визуальные свидетельства, за исключением, пожалуй, тех, что непосредственно координируются с текстами, – книжных миниатюр, заставок, настенных листов, крайне редко перемещаются с периферии научного взгляда в его центр. Между тем со времени широкого распространения фотографии и изобретения кинематографа накопилось огромное количество визуальных источников о старообрядчестве, разбросанных в государственных, а более всего – в семейных архивах. Отправившись в поле, мы всякий раз обнаруживаем эти спрятанные сокровища и просим их скопировать, а также активно снимаем сами все, что видим вокруг. В большинстве современных общин использование фотоаппарата и камеры уже не является чем-то особенным. В последние годы появилось множество игровых и документальных фильмов о старообрядчестве, постоянно организуются фотовыставки, приуроченные к разным событиям, а на самый поверхностный запрос о старообрядцах в интернете мы получаем гигабайты изображений.

Таким образом, массив визуальных источников о старообрядчестве продолжает расти и в его источниковедении очевидно назревает «визуальный поворот». В связи с этим мне бы хотелось немного его подтолкнуть, обратившись к архивному, но не вербальному материалу – к советскому документальному фильму о старообрядцах-часовенных «На Веселых горах» из фондов Государственного архива кинофотодокументов (РГАКФД. № 13122).

Веселые горы – место для старообрядцев известное. Уже с начала XVIII в. на склонах этого заросшего густым лесом горного массива, протянувшегося между реками Чауж и Сулём и примыкающего к Ниж-

не-Тагильскому заводу, стали появляться первые скиты. Постепенно сформировалась традиция паломничества к могилам почитаемых иноков. Своего расцвета она достигла после Всероссийского указа 1905 г. о веротерпимости, когда старообрядцы могли посещать свои святые места, не скрываясь от властей. В летнее время, особенно с 25 по 29 июня (день памяти инока Павла), число паломников могло колебаться от шести до десяти тысяч. В эти дни из Невьянска, Нижнего и Верхнего Тагила, других заводских сел совершался крестный ход и у могил иноков Германа, Максима, Григория и Павла служились торжественные молебны. Сохранилось множество свидетельств непосредственных участников паломничества, как самих старообрядцев, так и их оппонентов из официальной церкви, журналистов и писателей. Много было написано об истории этого места и жизни иноков, самом событии. Несколько лет назад все эти свидетельства были собраны и опубликованы под одной обложкой (Веселые горы 2019). Остались и визуальные источники – зарисовки В. Санина, рисунки и прекрасные картины уральского художника В.А. Кузнецова, фотографии разных лет. Однако именно фильм предоставляет, на мой взгляд, уникальную возможность увидеть, как событие почти столетней давности разворачивается прямо на наших глазах. Снятый летом 1929 г. на Урале, что он может рассказать нам о старообрядцах, о том событии, времени и месте и как вообще заставить кинопроизведение говорить? Пользуясь случаем, хочу поблагодарить за профессиональные консультации и поддержку антрополога Ивана Головнева, киноведов Александра Дерябина, Петра Багрова, Евгения Марголита.

Уральская киноэкспедиция

Следует отметить, что фильм «На Веселых горах» уже не в первый раз выступит в роли источника. Так, в 1995 г. фрагменты из него вошли в работу екатеринбургского документалиста Аркадия Морозова «Тропой староверов», а позднее использовались уральскими археографами в научных статьях по истории местных общин в советский период (Белобородов, Боровик, 2013: 203–204; Клюкина-Боровик 2013: 205–206). И все-таки много вопросов, как содержательных, так и теоретических, возникающих при просмотре фильма, остались пока без ответа. Как известно, не существует видения без установки или реальности, не облеченной в систему представлений, хотя фотографии и фильмы, казалось бы, и являются визуальной фиксацией неких исторических фактов. Поэтому особую важность в работе с такого рода источниками приобретают обстоятельства их создания, характер и назначение их производства, косвенное отражение в них идеологии, формирующей коллективные идентичности (Блоуин, Розенберг 2017: 180–181). В этой связи

мне бы хотелось обратиться к истории появления фильма «На Веселых горах» и к определению его авторства: кто были эти люди, отправившиеся с киноаппаратом в старообрядческие святые места, и почему это показалось им достойным внимания?

В архивном каталоге представлены лишь краткое описание содержания, год съемки и производитель – фабрика «Совкино». С образованием в 1924 г. этого учреждения, объединившего все связанные с кино частные предприятия в стране, в целом завершился процесс национализации кинематографа. Тем не менее структурные изменения продолжались, и зимой 1930 г. «Совкино» было преобразовано в «Союзкино», а работавшая при ней студия неигровых фильмов «Культкино» – в фабрику «Культурфильм» (Гращенкова, Фомин 2022: 443–445). Видимо, авторы, снявшие материал на Урале летом 1929 г., закончили монтаж примерно через полгода, потому что в начальных титрах обозначены уже новые институции.

Термином «культурфильм» объединялись в то время разные виды кинематографической продукции, основанные на документальной хронике и снятые без реквизита и актеров, – научно-популярные, учебные, видовые, этнографические. Термин перекочевал из немецкой киноиндустрии, целью подобных фильмов считалось предоставление аудитории некого объективного знания, упорядочивание ее представлений об окружающем мире. Методологические особенности культурфильмы[1] и способы донесения ее содержания до зрителей постоянно дискутировались, однако ее важность в деле просвещения сомнению не подвергалась и до начала 1930-х гг. культурфильмы включались в производственные планы каждой советской киностудии. Необходимость именно натурных съемок способствовала развитию экспедиционного типа работы над фильмами.

Финальные титры с именами авторов в культурфильме «На Веселых горах» отсутствуют. Кроме того, сопоставление изображения с монтажными листами обнаруживает, что концовки первой и второй частей фильма (примерно с середины) оказались перепутаны и переставлены местами (см. приложение)[2]. Все это создает ощущение незавершенности, позволившее, видимо, исследователям отнести его к разряду кинохроники (Клюкина-Боровик 2013: 205–206). Вместе с тем очевидно, что перед нами далеко не сырой, а уже смонтированный и концептуально структурированный материал. Авторы разделили его на две тематические части, и если первая условно являла хронику события (паломничества), то вторая явно претендовала на обобщение и цельный рассказ. Единственной зацепкой к поиску авторов стала показанная на экране справка о выдаче старообрядцам 10 рублей администратором картины «Урал» Д.И. Петровым. Картина с таким названием нашлась в послужном списке двух сотрудников «Совкино» – режиссера А.А. Черкасова и оператора И.С. Ко-

бозева (РГАЛИ. Ф. 2498. Оп. 1. Д. 22а. Л. 1, 4). Правда, никакой информации о сотрудничестве двух довольно известных персонажей раннего советского кино, да еще и на Урале, до сих пор найдено не было.

Биографических сведений об Александре Аполлинарьевиче Черкасове (1890–1960) сохранилось немного. Известно, что был он уроженцем Екатеринбурга, окончил местное реальное училище, затем филармоническое училище в Москве. Участвовал в Первой мировой и Гражданской. Довольно рано вступил в ВКП(б). Поработал в театре в Перми (Мотовилиха), в 1919 г. был инструктором по театральному делу агитационно-просветительского отделения уездного военного комиссариата в Орлове (совр. Кировская область). Одно время его судьба была связана с Дальним Востоком, где он попробовал себя в роли актера фильма «Избушка на Байкале» (1926) о бароне Унгерне (Петряев 1979). Последние годы своей жизни он провел в г. Благовещенске[3]. Однако судя по сохранившемуся в РГАЛИ заявлению о вступлении в Союз драматических и музыкальных писателей, к 1927 г. он поселился в Москве и служил в «Совкино» (РГАЛИ. Ф. 675. Оп. 2. Д. 694. Л. 1). К 1929 г. за ним значились две документальные работы – краткометражка «Приходите завтра» (1927)[4], критикующая советскую бюрократию, и полнометражный фильм в семи частях «Соловки» (1928). На последнем, самом известном фильме Черкасова, хотелось бы остановиться подробнее. С одной стороны, это позволит представить, какого рода продукция выходила на экраны того времени, с другой – станет штрихом к портрету самого режиссера (рис. 1).

Фильм «Соловки» вошел в историю как часть пропагандистской кампании, призванной восстановить международный престиж России после того, как информация об издевательствах и пытках над заключенными просочилась в зарубежные источники. Один из участников группового побега заключенных из Кемского пересыльного пункта в Финляндию Созерко Мальсагов опубликовал в 1925 г. мемуары, впоследствии переведенные на ряд европейских языков (Мальсагов 1996). Книга вызвала широкий общественный резонанс, и фильм призван был опровергнуть ее содержание, показав гуманность методов перевоспитания классовых врагов в «социально полезных» граждан Страны Советов. Показ следовало сопровождать короткой беседой о советской системе наказаний, а разворачивающееся на экране повествование – текстом либретто. В помощь полтипросветработникам была напечатана специальная брошюра с инструкциями и списком дополнительной литературы (Даль 1929). Фильм начинался с панорамных планов площади Дзержинского в Москве, здесь лектору следовало обозначить важную роль ОГПУ в борьбе с внутренними врагами, затем следовал рассказ об истории островов и страшных казематах царского режима, который перетекал в демонстрацию достижений советской власти: заключенные

чисто одетые, накормленные, обеспеченные медицинским присмотром, с удовольствием работают на благо страны, а в свободное от созидательного труда время имеют разнообразный и интересный досуг.

Рис. 1. Александр Аполлинарьевич Черкасов (фото с сайта https://www.kino-teatr.ru)

Тираж упомянутой выше брошюры в десять тысяч экземпляров свидетельствует о планах на широкий прокат «Соловков»[5]. Выход картины на большой экран анонсировался в газете «Кино» в апреле 1929 г. К этому времени режиссер Черкасов, получивший серьезный опыт съемки пропагандистских культурфильм, соответствующих запросам власти, уже отправился в следующую киноэкспедицию на Урал вместе с оператором Кобозевым.

Иван Семёнович Кобозев (1893–1983) был фигурой не менее интересной. Непосредственный участник революционных событий, он был единственным, кому удалось сфотографировать происходившее 24–25 октября 2017 г. в Петрограде. Вспоминая о тех днях, Кобозев рассказывал, что съемка была не единственной его целью. Он выполнял секретное задание самого Якова Свердлова. Удостоверение кинооператора Скобелевского кинокомитета позволило ему проникнуть во двор Зимнего дворца и добыть информацию о расположении орудий (Ясман 1967). Операторскую карьеру Кобозев начал еще в 1916 г. в фирме братьев Патэ, оказавшись на фронте, снимал военную хронику, затем сюжеты для киножурнала «Свободная Россия». В конце 1917 г. перебрался в Москву, где сначала работал в ВЧК, затем включился в работу разных кинопредприятий как чиновник (Кобозев Иван Семёнович). В период с 1921 по 1940 г. он заведовал отделением во Всероссийском фотокиноотделе, 1-й кинофабрикой «Госкино», затем был заместителем директора объединения кинофабрик «Госкино». Одновременно занимался фото- и киносъемкой (см. подробнее: (РГАЛИ. Ф. 675. Оп. 2. Д. 302; Ф. 989. Оп. 1. Д. 671)) (рис. 2).

Рис. 2. Иван Семёнович Кобозев (фото с сайта https://www.kino-teatr.ru)

Оба наших героя были членами большевистской партии и, как видим, довольно тесно сотрудничали не просто с властью, а с ее репрессивным аппаратом. В этом не было ничего удивительного. Высокий статус «важнейшего из искусств», как отмечают историки советского кино, предопределял и статус самого контролируемого и самого управляемого из них. Даже по приблизительным подсчетам любой, пусть и не очень высокого качества фильм был гораздо интереснее массовой аудитории, чем главная партийная газета «Правда». Соответственно, всю политико-просветительскую мощь кинематографа следовало направить на строительство социализма, а у истоков его становления неизменно оказывались лояльные к новой власти и проверенные люди (Гращенкова, Фомин 2022: 171, 196–197).

Вернемся к нашему фильму «На Веселых горах». Никакой информации о нем в архивах обнаружить не удалось. Однако на страницах газеты «Кино» за 18 июня 1929 г. была напечатана совместная фотография Александра Черкасова и Ивана Кобозева на реке Чусовой (рис. 3).

Рис. 3. Режиссер А.А. Черкасов и оператор И.С. Кобозев на реке Чусовой (фото из газеты «Кино» за 18 июня 1929 г.)

В пермской газете «Звезда» за 24 мая нашлась небольшая заметка о прибытии в город экспедиции «Совкино». Ее участники (режиссер Черкасов, оператор Кобозев и помощник оператора Астафьев) намеревались пробыть здесь до осени и снять две полнометражные фильмы на 1 800 метров – «Индустриальный Урал и производительные силы Урала», «Природа и быт Урала» и одну короткометражную этнографическую «Коми-Пермяцкий округ Уралобласти и быт пермяков». Консуль-

тировало экспедицию Уральское областное бюро краеведения. За несколько дней пребывания в Перми уже были засняты пристани и пароходы, суперфосфатный и сепараторный заводы, виды города. Экспедиция отправилась дальше на север, в Лысьву, Чусовскую, Соликамск, Чердынь и Вишеру (Кино-экспедиция в Перми 1929).

3 июля экспедиция обосновалась в Свердловске, и режиссер Черкасов рассказал корреспонденту молодежной газеты «На смену» о ее задачах и дальнейших планах. В трех уже упомянутых фильмах они собирались «вполне отобразить жизнь и строительство советского Урала» и показать, «как преломляется в уральском хозяйстве генеральная линия нашей партии». Из Свердловска путь лежал в Нижний Тагил, в Коми-Пермяцкий округ, а затем южнее – в Курган, Златоуст, Троицк и на Магнитку (Экспедиция «Совкино» в Свердловске 1929). Видимо, уже оказавшись в Тагиле и узнав от членов местного кружка безбожников о предстоящем старообрядческом паломничестве, группа не смогла отказаться от возможности снять такой любопытный материал. Кстати, в свердловской газете был упомянут и тот самый администратор Петров, выдавший старообрядцам деньги за съемку.

Таким образом, фильм «На Веселых горах» был незапланированной составляющей большого проекта, оказавшейся, однако, настолько интересной, а главное, вписывающейся в актуальную социальную повестку, что ему было выделено целых 26 минут экранного времени, или две кинематографических части. Выход в прокат культурфильмы «Урал» режиссера Черкасова заявлялся в газете «Кино» на лето 1930 г. (Тридцать новых культурфильм 1930). Возможно, предполагалось демонстрировать его частями, поэтому каждый тематический эпизод, например, со старообрядцами, оформлялся отдельно. Сопоставив места и время съемки с маршрутом экспедиции, я отсмотрела еще несколько материалов с неустановленным авторством из фондов РГАКФД. Стиль операторской работы и, конечно же, появление в кадре самих авторов позволяют отнести два из них – «В Чердынь (Пермь-великую)» (РГАКФД. 13112) и «В тайге Урала» (РГАКФД. № 13125), к материалам этой киноэкспедиции[6]. Как и фильм о старообрядцах, каждый из них состоит из двух киночастей по 13 минут и снабжен начальными титрами с указанием производителя – все той же фабрики «Культурфильм».

Учитывая экспедиционный характер работы съемочных групп, фильмы часто строились как рассказы о путешествиях, а одним из самых распространенных способов структурирования культурфильм было «нанизывание их вокруг путевого маршрута». Однако дополнительный интерес для зрителя, как любое описание путешествий, и «даже определенную претензию на сюжетность» им придавали приключения и перипетии какой-либо действительной или воображаемой экспедиции

(Терской 1930: 10). Именно этот вариант был выбран Черкасовым. Во всех трех фильмах авторы присутствуют в кадре, они неотделимы от происходящего, они постоянно в пути – на поезде, в лодке, на телеге, верхом на лошадях или пешком. Эпизоды, где люди с киноаппаратами отправляются в глухую тайгу, по бездорожью, преодолевают болота, спасаются от гнуса, пересекают ручьи и реки, как бы рифмуют, сшивают отдельные части в фильм, позволяют начинать каждый новый рассказ и одновременно продолжать историю.

Так, фильмы «На Веселых горах» и «В тайге Урала» начинаются с выезда съемочной группы на телегах (к старообрядцам и к лесному стойбищу вогулов (манси)) и рассказом о сложности предстоящей дороги. Помимо решения драматургической задачи эти перемещения символизируют движение в принципе, движение новой жизни, носителями которой являются авторы-культуртрегеры, они несут знания живущим в этих диких краях аборигенам и в то же время подмечают, фиксируют все происходящие здесь изменения, вызванные советской властью. Современные исследователи пишут о сложной сети взаимоотношений между кино и картографией, неслучайности активного использования карт в культурфильмах. Изображения и карты структурируют пространства, устанавливая границы и отношения, поддерживая визуальный контроль в путешествии. И в то же время само кино становится для зрителя «картой и компасом», позволяя ему делать открытия о мире (Sarkisova 2017: 9).

Даже беглый обзор подшивки пермской газеты «Звезда» позволяет понять, что самыми важными событиями весны-лета 1929 г. в регионе стали открытие новых месторождений нефти и чистка госаппарата. И именно эти события находят отражение в фильме о Чердыни. Съемочная группа из Перми сразу же едет в места нефтяных разработок, снимает калиевые рудники и добычу соли, продвигаясь по северным районам, добирается до села Покча, где в объектив попадают и магазин с мануфактурой, и новая библиотека, а в соседней, к слову, старообрядческой деревне она застает общее собрание по чистке. За небольшим столом представители власти, один из них стоя произносит речь и энергично рубит сжатой в кулак рукой воздух. Вокруг прямо на земле и на длинных лавках сидят люди. Женщины пришли с рукоделием, дети играют рядом. В архивном каталоге взаимодействие киноработников с местными описано одним предложением – «старообрядцы убегают, увидев, что их снимают киноаппаратом». Мы действительно видим, как стоявшая на крыльце дома женщина в традиционном сарафане поспешно уходит внутрь, но большинство присутствующих проявляют к камере очевидный интерес. Экранный текст направляет зрительское восприятие события, выстраивая его как определенную последовательность, демонстрирующую постепенное преодоление некоего сопротивления и, наконец, победу: «Старообрядцы считают грехом сниматься,

но все же киноаппарат заинтересовал сначала молодежь, потом [людей] постарше, и, наконец, даже 90-летний Архипыч рискнул заглянуть в глазок». Этот короткий эпизод подводит нас к следующему важному вопросу – как же сами старообрядцы относились к съемке? (рис. 4).

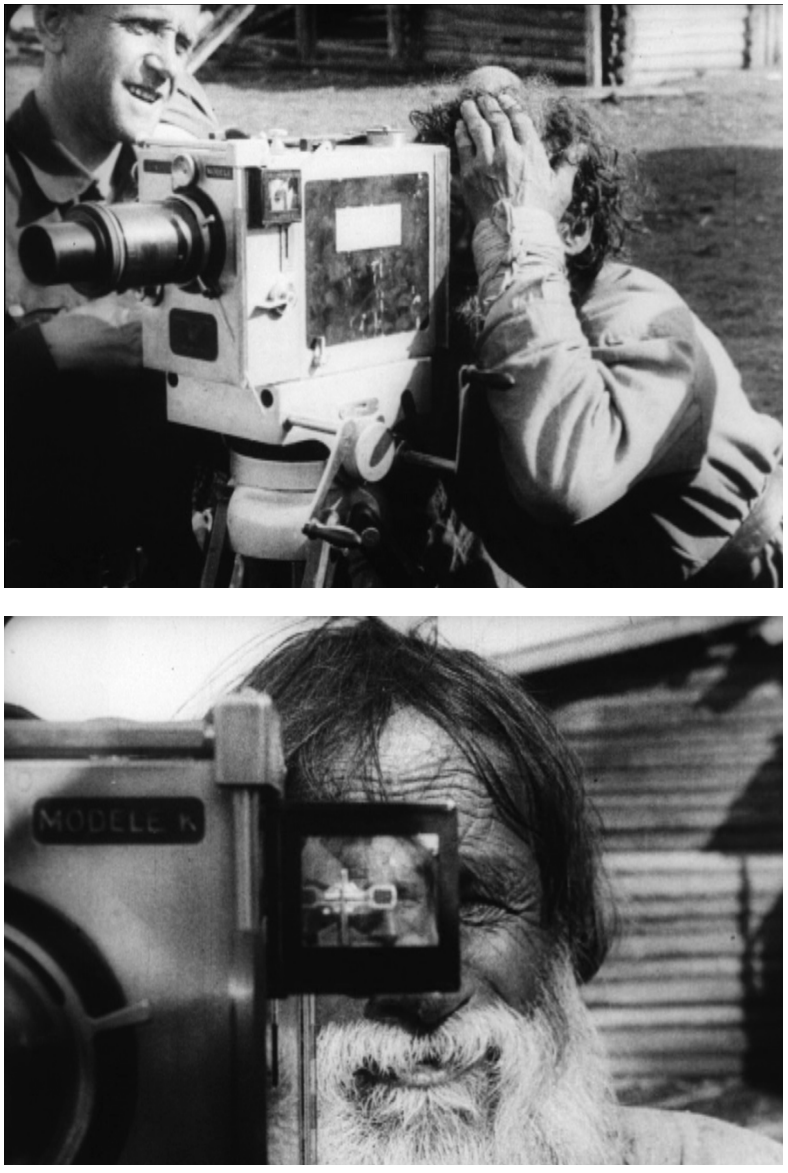


Рис. 4. Встреча с киноаппаратом.
Кадр из фильма «В Чердынь (Пермь Великую)»

«Спокойно – снимаю!»

Практически во всех исследованиях, когда затрагивается тема фотографирования или съемки у старообрядцев, упоминается их настороженное к этому отношение, иногда и прямое избегание. Вместе с тем наличие большого числа студийных и любительских фотографий конца XIX – начала XX в., где изображены не только рядовые старообрядцы, но и лица духовного звания и даже черноризцы, свидетельство того, что уже к тому времени фотосъемка была вполне признаваемым явлением, по крайней мере, во многих общинах. Исследования Ю.В. Клюкиной-Боровик показывают, что фотография была не просто распространенной практикой у уральских часовенных, среди них были мастера, сами занимавшиеся съемкой и даже владевшие собственными студиями. Так, из старинного старообрядческого рода иконописцев был фотограф Н.С. Филатов из Староуткинского завода, а С.П. Борисов, чья мастерская находилась в Черноисточинском заводе, регулярно фотографировал различные старообрядческие события, ему принадлежат и сохранившиеся в разных фондах съемки паломничеств на Веселые горы (Клюкина-Боровик 2013: 203–204). Может быть, это именно он появляется с фотоустановкой и в нашем фильме? (рис. 5).

Рис. 5. Сцена фотографирования, организованная старообрядцами.
Кадр из фильма «На Веселых горах»

В фильме «На Веселых горах» в кадр попали даже две «фотосессии». Сделанные в один день и в одно время, они все-таки совершенно разные. Первая, очевидно, была привычной для паломников формой времяпровождения в перерывах между молениями. Например, групповые фотографии, сделанные на горе у могилы о. Григория, появляются уже в 1910 г. (Веселые горы 2019: 35, 39). Здесь мы видим, как люди пробираются к тем же высоким камням, среди них женщины с рябиновыми ветками в руках, они помогают друг другу подняться и занять удобные места. Позируя невидимому зрителю-фотографу, один из мужчин держит в руках раскрытую книгу. Позднее мы видим двух женщин с ветками на фоне специально установленного экрана-задника. Фотограф – мужчина, в одежде традиционного покроя и с бородой, видимо, из старообрядцев. Между ним и моделями доверительные отношения. Те ведут себя непринужденно и, стараясь придать лицам серьезное выражение, не выдерживают и смеются. Рядом на дереве висит зеркальце, молодая девушка прихорашивается перед съемкой и улыбается. «Сниматься – “великий грех”, но хотя “грешно”, да уж очень соблазнительно», – комментирует происходящее надпись на экране.

Следующая ситуация была организована съемочной группой фильма. Режиссер Черкасов, в гимнастерке и галифе, рассаживает и расставляет людей. В какой-то момент он, взмахнув поднятой вверх рукой, подает знак к съемке. Определенный антураж призваны создать книги, которые, как режиссер мог видеть, использовались и самими старообрядцами. Одну из них, большого формата, Черкасов вручает своему «консультанту» А.Т. Кузнецову, другую держат стоящие сбоку женщины. Перед нами большая группа паломников, как обозначено в титрах, весь «моленный совет». Крупный план на наиболее значительных фигурах сообщества – «председатель моленного совета Вагин, член совета и владелец собственного дома Кузьмин, отшельник от мира сего «схимник» Антоний, седой «отец» Никодим и уже упомянутый «организатор Всероссийского съезда старообрядцев, до революции владелец магазина и нескольких домов А.Т. Кузнецов». Подписи, где духовные звания взяты в кавычки, а владение собственностью достойно специального упоминания, характеризуют статус этих людей относительно новой власти. Никто из названных лиц не смотрит прямо в объектив, они отводят глаза, наклоняют или слегка поворачивают вниз головы. И никто из стоящих вокруг них не застывает в статичной позе, как обычно при фотографировании, напротив, они поеживаются, переминаются с ноги на ногу, продолжают тихо разговаривать друг с другом. Не демонстративно, но все же игнорируя направленный на них объектив, люди как бы отграничивают себя от вынужденной ситуации, в которой оказались, и стараются сохранить достоинство. Здесь мне представляется уместным обратиться к современным исследованиям коло-

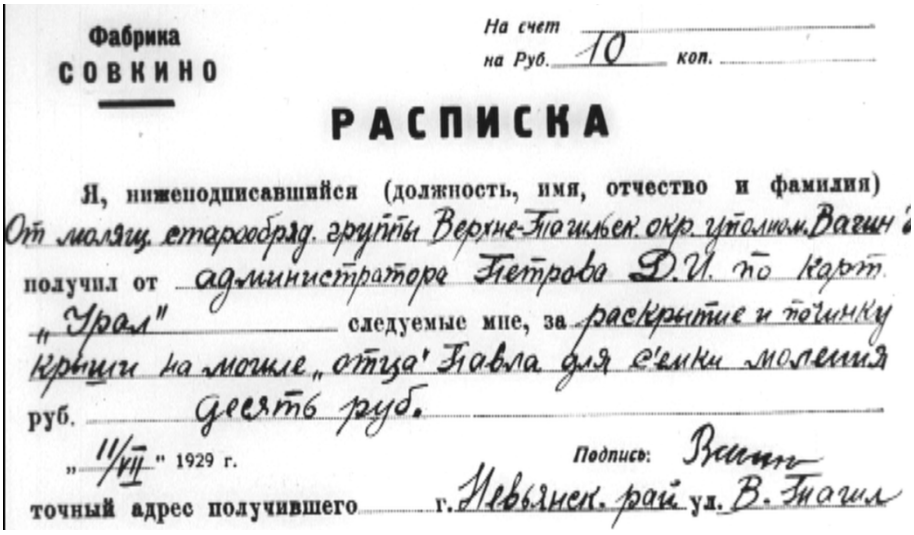
ниальной фотографии, отмечающим, что изображения, в отличие от письменных текстов, фиксируют больше, чем нужно было снимающему, этот избыток содержит непредвиденные смыслы, обнажая творимое камерой насилие (Moser 2019: 107). Мы можем наблюдать реакцию людей на камеру в течение всего фильма – одни стараются отвернуться, другие неестественно застывают и нарочито игнорируют ее присутствие (рис. 6).

Рис. 6. Сцена фотографирования «моленного совета». Спиной на переднем плане А.А. Черкасов. Кадр из фильма «На Веселых горах»

Как следует из следующего титра, приезжим гостям стоило большого труда уговорить старообрядцев на групповой портрет, пришлось сказать, что это будет фото, а не киносъемка. Вообще подобного рода уловки активно использовались в то время заезжими киногруппами. Описания разных способов добиться даже не разрешения, а возможности (речь не идет об антропологической этике) для съемки описаны в книге А. Терского о работе среди религиозных «сектантов» в Поволжье. В частности, он рассказывает, как однажды выдал свой «Кинамо» за землемерный прибор (Терской 1965: 20). В начале нашего фильма также можно видеть, как расположение старообрядцев и согласие на съемку часовни в Невьянске достигаются благодаря цейсовскому биноклю. С помощью таких сюжетов авторы фильма, с одной стороны, по-

казывают сложные условия своей работы, добытая с трудом информация воспринимается как более ценная, с другой – противопоставляют современный, модерный и внешний мир, к которому они сами принадлежат, миру наивных, «одурманенных религией» людей, не знакомых с достижениями «цивилизации».

Кадр с человеком в гимнастерке и галифе с поднятой вверх рукой повторяется и в первой, и во второй частях фильма. Если здесь это сигнал «внимание! – снимаю!», то в другой сцене этим размашистым жестом он предъявляет документ в ответ на сопротивление. «Была опасная минута, – объясняется в титре, – когда фанатичная суеверная женщина стала грозить нам за то, что съемкой мы мешаем "выходу бесов" … НО…». Здесь следует изображение расписки о получении старообрядцами денег от администратора картины «Урал». Всего в фильме фигурируют две расписки, на одной подпись А.Т. Кузнецова, получившего 15 рублей «за увязку взаимоотношений со старообряд[ческой] общиной и за оказание помощи при кино-съемке», на другой Вагина, взявшего «за раскрытие и починку крыши на могиле "отца" Павла для съемки моления» 10 рублей. Документы появляются во весь экран трижды. Это своеобразный драматургический прием, обеспечивающий сюжетный переход и, одновременно, как бы говорящая, по мнению авторов, сама за себя характеристика религиозного сообщества (рис. 7).



Фабрика
СОВКИНО

На счет
на Руб. 10 коп.

РАСПИСКА

Я, нижеподписавшийся (должность, имя, отчество и фамилия)
От молящ. старообряд. группы Верхне-Тагильск. окр. уполном. Вагин
получил от администратора Петрова Д.И. по карт.
„Урал" следуемые мне, за раскрытие и починку
крыши на могиле „отца" Павла для съемки моления
руб. десять руб.
„11/VII" 1929 г. Подпись: Вагин
точный адрес получившего г. Невьянск. рай ул. В. Тагил

Рис. 7. Расписка старообрядцев о получении оплаты от съемочной группы. Кадр из фильма «На Веселых горах»

Возвращаясь к вопросу, почему все-таки фото оказалось для «моленного совета» предпочтительнее кино, следует отметить, что у старо-

обрядцев существует множество стратегий принятия новшеств в бытовой обиход (концептуализация в привычных категориях, поиск аналогий в прошлом, сегментация табуированной сферы и т.д.). Становящееся привычным перестает быть источником религиозного опыта и, как показывают современные полевые исследования у часовенных, среди предметов близкого назначения более греховным оказывается более «прогрессивный» (Рыговский 2019: 35). В этом плане кино, конечно, было новее и, следовательно, греховнее, чем фото. Но важнее в нашем контексте, думаю, было другое. Кино с его мощным агитационно-пропагандистским потенциалом стало обязательным атрибутом советской власти. К 1929 г., когда религия осталась «единственной легально действующей контрреволюционной организацией в СССР» (Смолкин 2021: 119), вся сила кино должна была использоваться в атеистических целях. Растет число деревенских кинопередвижек, к юбилею революции их планируется иметь чуть ли не в каждом селе (Баршак 1929: 9), агитаторы снабжаются методическими пособиями, как работать с антирелигиозной фильмой (Полтевский 1930). Уже с начала 1920-х гг. на Веселых горах появляются члены кружка безбожников[7]. Они устраивают митинги во время молений, раздают атеистическую литературу, в их арсенале и просветительские культурфильмы, призванные перетянуть на свою сторону молодежь. Мы можем наблюдать за их работой в фильме. Выражение недовольства присутствием комсомольцев на молениях через год после съемок стало формальным поводом для ареста группы старообрядцев, участвовавших в паломничестве (Белобородов, Боровик 2013: 203–205).

Экранный документ и ощущение времени

Нередко размышления о природе экранных документов приводят нас в ловушки довольно распространенного заблуждения об удвоении реальности в хроникальном кадре, т.е. об имманентности его смысла. Но ведь не случайно, как писала об этом киновед Галино Прожико, даже в знаменитой вертовской «киноправде» присутствует приставка «кино», утверждающая другое, особенное, преображенное кинематографом значение слова «правда». То же самое происходит и с оппозицией «факт – кинофакт», где факт реальности осознается как творение самой жизни, как поток действительности, а кинофакт – как извлечение мгновения из этого потока. Перенесенное на полотно экрана мгновение читается уже по другим законам, по законам кинематографической выразительности (Прожико 2017: 34). Следовательно, обращение к кинопроизведению, даже хроникальному, как к историческому источнику, не предполагает реконструкции фактов и событий в позитивистском понимании. Исследовательская оптика смещается, скорее, к социально-

временному контексту создания фильма, к выявлению авторских установок и интерпретаций.

И историческая обстановка, и то, как ее следует понимать, обозначаются в фильме «На Веселых горах» с первого кадра, коротко и решительно. На черном фоне несколько фраз об ожесточенной классовой борьбе, в которой рождаются новые формы труда и быта, о невежестве и религиозных суевериях, используемых классовыми врагами против трудящихся масс. Далее фокус сужается до конкретной точки, «глухого уголка СССР, где в течение уже многих веков царит старообрядчество». История старейшего уральского завода иллюстрируется легендой о наклонной башне, где «заводчик Демидов затопил 300 рабочих, скрывая фабрику фальшивой монеты». На экране общие виды Невьянска и сама башня, и, наконец, старообрядческая часовня, к которой ранним утром стекаются верующие[8].

Разрешение на съемку внутри часовни получить, видимо, не удалось, несмотря на бинокль Цейса. Мы видим, как на крыльце храма старообрядцы вертят бинокль в руках, заглядывают в него, передают друг другу. Эта сцена, прокомментированная соответствующим образом («помог познакомиться и даже заснять»), воскрешает колониальный дискурс коммуникации с экзотическими другими – осторожное налаживание контакта, построенное на неравноценном обмене или демонстрации отсталости аборигенов, для которых в диковинку предметы из мира «цивилизации». Здесь можно вспомнить, как в фильме о Чердыни старообрядцы так же, по очереди, смотрят в глазок киноаппарата.

Если в этнографических культурфильмах инаковость/экзотичность национальных меньшинств конструируется на множестве этнически окрашенных маркеров культуры (образ жизни, одежда и жилища, верования и ритуалы), то в случае со старообрядцами на первый план выводятся именно религиозные особенности группы. «Одурманенные религией люди» идут и едут куда-то за 30 верст, глубоко в лес, чтобы совершить свои странные ритуалы. Мы видим не менее сотни людей, шествующих с иконами по широкой улице. Женщины в сарафанах и больших платках под булавку, у некоторых на руках дети, другие по одному и попарно несут большие иконы. Мужчины с окладистыми бородами и в кафтанах с хоругвями. Затем верующие идут вдоль берега озера, ветер гонит волны, развевает платки крестящихся и кланяющихся женщин.

Вслед за старообрядцами на телеге в лес отправляется и съемочная группа. Как мне представляется, дорога на горы не случайно показана так подробно. По мере передвижения паломников из обжитого пространства к месту моления, расположенном где-то среди нетронутой природы, возрастает динамическое напряжение между природным и культурным. Пробирающиеся по узким тропинкам между деревьями,

постепенно появляющиеся один за другим из густых, низко свесившихся ветвей и выходящие прямо на камеру старообрядцы кажутся органической частью окружающей тайги. Под руки ведут кликуш, некоторых из них несут на руках несколько человек. Последним из самой чащи выезжает бородатый старик верхом на лошади.

Переход к плану с кликушей, ругающей коммунистов, разбивает целостность восприятия и кажется слишком резким из-за того, что, как было сказано выше, части фильма были перепутаны при склейке. Изначально же его драматургия строилась на последовательном рассказе о событии. Вот на поляну с разных сторон стекаются старообрядцы, в середине лицом к лесу рассаживают кликуш, к ним присоединяются другие женщины и подростки, иконы на специальных шестах-носилках проносят прямо над их головами. После встречи икон люди обустраиваются в палатках, женщины готовят еду, отдельные группки располагаются на отдых на опушке леса. Затем следует описанная выше сцена с фотографированием на память (коллективное фото вокруг горы, женщины с рябиновыми ветками), и первая часть заканчивается.

Несмотря на разное понимание «культуры», формы и содержания культурфильм, все участники дискуссий сходились в том, что они (фильмы) формируют у аудитории знания о стране и тем самым преобразовывают ее самим актом просмотра (Sarkisova 2017: 38). Следовательно, реальная жизнь, с ее повседневными делами и социальными явлениями, перед объективом киноаппарата должна показываться определенным образом. Человек с киноаппаратом, входя в поток жизни, не просто фиксирует ее течение, он активно участвует и направляет происходящее. Присутствие участников съемочной группы ощущается в фильме «На Веселых горах» постоянно. Оно зримое, вот они, смешавшись с толпой или, напротив, выдвинувшись на передний план, прямо перед нами на экране. Или мы понимаем, что они здесь, через разнообразные реакции людей на камеру. Они всегда оказываются в самом центре событий, там, куда старообрядцы обычно не пускают чужих. Оператор с «Кинамо» прямо за спиной наставника с кадильницей, или в часовне среди верующих, камера скользит по свечам и иконам, задерживается на ликах и лицах. Для них нет границ, ни символических/сакральных, ни материальных, они не просто преодолевают пространства, они расширяют и раздвигают их в собственных интересах. Например, в фильм помимо съемки старообрядческого моления включен эпизод, где авторы разбирают крышу навеса над могилой святого, чтобы добавить света в кадр. Позднее мы видим режиссера Черкасова, ведущего, как гласит надпись на экране, атеистическую беседу, как и безбожники, он пытается повлиять на мировоззрение паломников. И наконец, упомянутая выше сцена «фотографирования моленного совета», предваряющая вторую, основную часть фильма. Черкасов расса-

живает старообрядцев для коллективного портрета в соответствии со своим пониманием, как те должны выглядеть в глазах будущего зрителя. Сначала общий план (бородатые мужчины сидят кружком впереди, за ними, плотно прижавшись другу к другу, стоят женщины в сарафанах и платках), некоторые демонстрируют по указанию режиссера раскрытые книги – символы религиозного сообщества. Затем зрителю представляют одного за другим лидеров общины.

Возвращаясь к историческому контексту, в фильме запечатлены, и в этом его безусловная ценность, важные для уральского старообрядчества и часовенного согласия личности. Среди них, например, Афанасий Трофимович Кузнецов (1879–1938) из Верхне-Тагильского завода, который был известен как яркий полемист, один из основателей и авторов журнала «Уральский старообрядец». В 1938 г. Афанасий Трофимович был обвинен в принадлежности к контрреволюционной организации и расстрелян (Очерки истории 2000: 93–94, 107). В фильме он представлен как «консультант», который при этом явно не желает сниматься. Видимо, именно Кузнецову пришлось улаживать отношения с заезжими кинематографистами, читай, представителями власти, и идти на вынужденный компромисс – его подпись на одной из расписок. Среди лидеров также «отшельник от мира сего – "схимник" Антоний». Речь о настоятеле Знаменской часовни (Верхний Тагил), черноризце о. Антонии (в миру Аполлинарий Лукич Поздняков (1858/59–1933)). Уже с юности он хорошо разбирался в богослужении, знал церковное пение, до конца 1920-х гг. вел службы на Веселых горах. Через год после съемок фильма он оказался в числе арестованных паломников, хотя и не принимал участия в молении тем летом, был сослан в Казахстан и умер во время ссылки (Белобородов, Боровик 2013: 200–208). Также показаны «председатель моленного совета Вагин», якобы давший позволение на «раскрытие и починку крыши над могилой о. Павла», и «седой "отец" Никодим». Возможно, сопоставление с сохранившимися визуальными источниками позволит в дальнейшем установить личности и других паломников, представших «перед аппаратом» (рис. 8).

Повлияла ли съемка фильма «На Веселых горах» непосредственно на последовавшие в 1930 г. репрессии, определенно утверждать невозможно. Вряд ли случайно заехавшие в эти края сотрудники «Совкино» планировали эту съемку, тем более такой ее исход, заранее. Более очевидна роль членов кружка воинствующих безбожников с Калатинского завода. Как следует из материалов дела, именно конфликт между ними и старообрядцами привел к аресту десяти человек. Среди агитаторов находился пролетарский писатель Александр Иванович Исетский (1896–1963), сохранилась его докладная записка в ОГПУ, в которой он изложил свои впечатления об увиденном на Веселых горах.

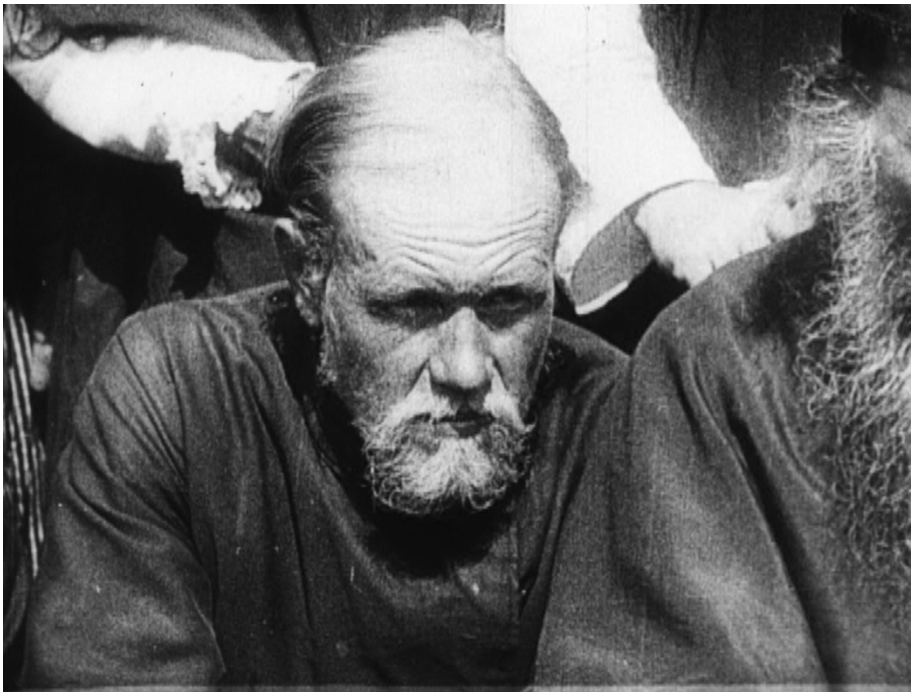


Рис. 8. Наставник старообрядческой общины А.Т. Кузнецов.
Кадр из фильма «На Веселых горах»

Комсомольцы раздавали антирелигиозную литературу, пытались привлечь на свою сторону молодежь, организовали врачебный осмотр кликуш (Коровушкина-Пярт 2003: 287). Судя по фильму, годом ранее события разворачивались по подобному же сценарию. Мы видим комсомольцев, которые, как и кинематографисты, замешались в толпе паломников, но выделяются из нее своим внешним видом и поведением. Особенно женщины, простоволосые, с короткими стрижками, одетые по-городскому, даже в брюках, они явно нарушают традиционные представления старообрядцев о благочестивом облике. Можно предположить, что молодой мужчина в очках, который выводит из-под навеса и тащит к врачу сопротивляющуюся кликушу, и есть упомянутый выше Исетский. По крайней мере, опубликованные фотографии писателя обнаруживают между ними явное сходство (Тайна пропавшей доски 2020: 10) (рис. 9).

Моление у могилы о. Павла и последовавшая за ним сцена с кликушами явно задумывались как кульминация фильма. Для паломников это самая важная часть их путешествия к святым местам. Кинематографисты, «пользуясь редким случаем, работают в два аппарата». Возможности их в тесном помещении ограничены, в основном удается

снять крестящихся и часто кланяющихся верующих сбоку и со спины. Однако падающие косо лучи света, отблески свечей на иконах, белые платки и темные сарафаны все же передают экстатическую атмосферу моления. Нарастание общего напряжения, за неимением других средств, описывает комментарий: «Заунывное пение, дым, чад от свечей и кадильниц смешивались с исступленными криками кликуш». Их неестественно изгибающиеся тела, резкие движения головами и отрешенные лица производят странное впечатление.

Рис. 9. Комсомолка из кружка безбожников раздает агитационную литературу. Кадр из фильма «На Веселых горах»

Феномен кликушества не имеет универсального объяснения. Современные исследователи считают, что на его развитие оказывали влияние и народная демонология, и магические практики, и социальная среда, обусловливающая востребованность каких-то маргинальных персонажей (Христофорова 2013: 10–13). Любопытно, что все задержанные по делу 1930 г. женщины, в присутствии большого числа людей открыто ругавшие советскую власть, были отпущены. Как считает И.П. Коровушкина-Пярт, большевики использовали применительно к кликушам те же объяснительные модели, что и демократическая интеллигенция XIX в. Артикулировавшие скрытые, подавленные чувства сообщества, кликуши не воспринимались субъектами, осознающими собственные

действия, а служили орудием в чьих-то руках (в данной ситуации – кулаков и религиозных лидеров) (Коровушкина-Пярт 2003: 290–291). Подобный мотив присутствует и в фильме, физическая природа болезни неотделима от симуляции. Здесь кликуши, одурманенные специально собранной в лесу травой, эмоционально взбудораженные атмосферой моления (чад, духота), все же направляются религиозными лидерами: «Разгулявшийся бес вздумал даже ругнуть советскую власть, но успокоился после предупреждения, что за контрреволюционную агитацию наравне с “бесом” будет отвечать моленный совет». Поэтому приписываемая им социальная пассивность требовала не наказания, а просвещения и рационализации – выданная врачом валерьянка (при этом женщин именно принуждают ее принять), исцелит их лучше молитв. Сцена медицинского осмотра, где положение врача неизменно доминирующее, часто присутствует в советских культурфильмах. Образы грязи и болезни (негативно маркированной) использовались там, чтобы визуализировать цивилизационную иерархию, противопоставив советские/модерные ценности «примитивным» обычаям этнических и религиозных сообществ (Sarkisova 2017: 129) (рис. 10).

Рис. 10. Осмотр кликуш врачом. Кадр из фильма «На Веселых горах»

Культурфильм «На Веселых горах» был снят примерно за год до звуковой революции в кино, но снабжен текстовыми комментариями,

помогающими выстроить повествовательную линию. Комментарий немногословен и редок, это фразы-клише из советского плакатного репертуара, его буквальность, мне кажется, маскирует некоторую растерянность кинематографистов перед развернувшимся на их глазах событием, перед пролезающий в идеологические зазоры реальностью, реальностью каких-то других, не советских людей.

Заключение

Таким образом, работа с особым видом источника – киноматериалом, оказалась неизбежно связана с комплексом исследовательских подходов, прежде всего, с киноведческим, хотя и с сохранением привычного исторического инструментария и алгоритма архивного поиска. Выяснилось, что фильм «На Веселых горах» являлся одной из частей большого просветительского проекта, призванного познакомить советского зрителя с глухими, отсталыми уголками огромной страны, преображающимися буквально на глазах. В этих далеких краях, где повсюду разворачивалось индустриальное строительство и не прекращалась борьба с невидимым врагом, старообрядцам отводилась роль экзотического религиозного меньшинства. Биографии авторов серии фильмов, три из которых удалось идентифицировать в Российском государственном архиве кинофотодокументов, А.А. Черкасова и И.С. Кобозева, – индивидуальны и одновременно, типичны для того времени. Массовая популярность кино и богатство выразительных средств превращали его в важнейшее и самое контролируемое из искусств и определяли жизненные траектории связанных с ним людей. Творческие поиски киноязыка неизбежно вписывались в идеологические каноны изображения окраин и меньшинств, конструируемые из визуальных паттернов колониальной репрезентации и советского тезиса о создании нового общества.

В фильме «На Веселых горах» засвидетельствованы события, предшествовавшие развернувшейся далее атеистической кампании. Показанные в нем религиозные практики паломничества к святым места прекратились спустя год после съемки, судьбы присутствующих в кадре людей, среди которых находились знаковые для сообщества личности, сложились по-разному, в том числе и трагически. Несмотря на явный идеологический посыл фильма и на относительность понятия документальности применительно к визуальным текстам, он является важным источником, стимулирующим исследовательскую рефлексию об исторических событиях и контекстах, о формах взаимодействий религиозных сообществ с советской модерностью.

Приложение

Монтажные листы фильма «На Веселых горах». РГАКФД[1]

НА
«ВЕСЕЛЫХ ГОРАХ»
Заметки Уральской кино-экспедиции в 2х частях
Производство ф-ки Культурфильм «Союзкино»

1. Ндп. «Рушится капиталистическое общество. На величайшем творческом энтузиазме трудящихся масс, в упорной, ожесточенной классовой борьбе рождаются новые, – социалистические формы труда и быта. Но много еще темноты, невежества, религиозных суеверий и предрассудков, которые используются классовыми врагами, чтобы отвлечь трудящихся от строительства социализма и классовой борьбы».

1-ая часть

1. Ндп. «1929 год»

2. Ндп. «В пяти часах езды от базы нашей экспедиции, Свердловска находится старейший уральский завод».

3. Общ. Раскрывающаяся диафрагма. Общий вид г. Невьянска.

4. Ндп. «Невьянск (основан в 1698 г.)».

5. Общ. Общий вид г. Невьянска.

6. Ндп. «Невьянск один из глухих уголков СССР, где в течении уже многих веков царит старообрядчество».

7. Общ. Общий вид г. Невьянска. На первом плане видны церкви.

8. Ндп. «Старинная НАКЛОННАЯ БАШНЯ хранит легенду»…

9. Срп. Вид старинной наклонной башни.

10. Ндп. «в подвалах башни заводчик Демидов затопил 300 рабочих, скрывая фабрику фальшивой монеты»…

11. Срп. Вид башни.

12. Ндп. «Рано утром»…

13. Общ. Общий вид г. Невьянска (снято сверху).

14. Ндп. «12-го июля по-старому, в «Петров день»…

15. Общ. Общий вид часовни. Виден хвойный лес.

16. Ндп. «…в старообрядческую часовню.»

17. Общ. Группы рабочих, направляющихся в часовню.

18. Ндп. «Бинокль Цейса нам помог познакомиться»…

19. Общ. Около часовни стоит группа стариков, женщин и детей. Некоторые из них по очереди смотрят в бинокль.

20. Ндп. «… и даже заснять».

21. Общ. Группа людей выходит из помещения часовни.

22. Ндп. «Из Невьянска, прежде тысячами, теперь сотнями уходят уральские старообрядцы – «кержаки» на «Веселые горы» к могилам «святых отцов».

23. Общ. Невьянские старообрядцы, собравшиеся на «Веселые горы» к могилам «святых отцов».

24. Ндп. «Настоятель часовни» – Голицын» …

25. Срп. Настоятель часовни – Голицын среди группы женщин.

26. Общ. Молебен старообрядцев (снято с разных точек).

27. Ндп. «А около него наш оператор с «кинамо».

28. Общ. Общий вид молебна. Настоятель собирает пожертвования (снято с двух точек).

29. Ндп. «НЕ ЗЕВАЙ!»

30. Срп. Группа старообрядцев.

[1] Орфография и пунктуация сохранены. – *Авт.*

31. Ндп. «Монах «пилигрим» и часовенный казначей собирают … «божие – богу».
32. Общ. Сбор пожертвований.
33. Ндп. «Окончив моление…»
34. Общ. Торжественное шествие старообрядцев с иконами и крестами.
35. Ндп. «… в леса на Веселые горы».
36. Общ. Торжественное шествие старообрядцев по улицам Невьянска (снято с разных точек).
37. Общ. Общий вид озера на окраине Невьянска. Вдали виднеются горы.
38. Ндп. «Захватив с собой в качестве «консультанта» старообрядческого «начетчика» – А.Т. Кузнецова – поехали и мы…».
39. Общ. Вид хвойного леса.
40. Ндп. «За тридцать километров лесными тропами, из разных мест едут и идут одурманенные религией, люди».
41. Общ. По лесу с иконами проходят старообрядцы.
42. Общ. По лесу проходят группы старообрядцев (снято с разных точек).
43. Ндп. «Для «исцеления» у могилы «святого отца».
44. Общ. Группа старообрядцев ведет под руки больную женщину.
45. Общ. Вид густо-заросшего хвойного леса. Верхом на лошади едет старик.
46. Ндп. «ВЕСЕЛЫЕ ГОРЫ – так называют это место старообрядцы».
47. Общ. Общий вид леса. Виднеются деревянные постройки.
48. Общ. Группы старообрядцев проходят по опушке леса. (пометка ручкой 1941 1 ч «б»)
49. Ндп. «Рассаживают женщин-кликуш».
50. Общ. Женщины рассаживаются на земле.
51. Срп. Группа женщин перед аппаратом.
52. Ндп. «По словам «настоятеля Голицына – «в них в это время вселяется бес».
53. Срп. Двое мужчин сидят около плачущей женщины.
54. Срп. Старообрядцы успокаивают женщин, бьющихся в истерических припадках (снято с разных точек).
55. Ндп. «Сначала встречают иконы»…
56. Общ. Торжественное шествие старообрядцев с иконами (снято с разных точек).
57. Ндп. «… Потом направляются к могиле главного «святого отца» Павла».
58. Общ. Группа старообрядцев окружила женщину-«кликушу».
59. Общ. Толпа старообрядцев в лесу около деревянного навеса. (снято с разных точек).
60. Ндп. «После встречи икон отдых и подкрепление к молениям».
61. Общ. Старообрядцы располагаются на отдых около деревянного навеса.
62. Общ. Подходит группа старообрядцев. Впереди идет «настоятель» часовни Голицын и монах».
63. Общ. Общий вид лагеря старообрядцев с раскинутыми по лесу палатками. Группа женщин за приготовлением пищи.
64. Общ. Старообрядцы, расположившиеся на отдыхе (снято с разных точек).
65. Общ. Группа старообрядцев в чаще леса.
66. Общ. Монах и «настоятель» часовни.
67. Ндп. «Во время перерыва между молениями».
68. Общ. Старообрядцы отдыхают в лесу (снято с разных точек).
69. Ндп. «Поют и читают по молитвенным книгам».
70. Общ. Старообрядцы, расположившиеся на горе, поют. Некоторые из них читают по молитвенным книгам.
71. Ндп. «Пятиминутка» конкурировала с нами».
72. Срп. Фотограф фотографирует.
73. Общ. Группа старообрядцев перед фотоаппаратом.
74. Ндп. «Сниматься – «великий грех», но…».

75. Срп. Фотограф за фотоаппаратом.
76. Срп. Женщины перед фотоаппаратом.
77. Срп. Чередование планов: фотограф фотографирует и женщины перед аппаратом.
78. Ндп. «… Хотя «грешно», да уж очень соблазнительно».
79. Срп. Молодая женщина готовится к фотосъемке.
КОНЕЦ

НА ВЕСЕЛЫХ ГОРАХ. 2-часть. 1929.
Ручкой: 12941 1 ч. «а»
1. Ндп. «Молениями руководит МОЛЕННЫЙ СОВЕТ, избираемый из «хозяйственных» кулацких элементов».
2. Общ. Около палатки сидят члены моленного совета и совещаются. Около них стоит группа женщин.
3. Ндп. «С большим трудом мы уговорили МОЛЕННЫЙ СОВЕТ сняться на «фото», для кино они отказались».
4. Общ. Фотограф рассаживает членов моленного совета и других старообрядцев для съемки.
5. Ндп. «Спокойно – снимаю!»…
6. Общ. Старообрядцы с молитвенными книгами перед фото-аппаратом.
7. Ндп. «Председатель моленного совета – Вагин».
8. Крп. Вагин перед аппаратом.
9. Ндп. «Члены Моленного совета: Кузьмин и владелец собственного дома – отшельник от мира сего – «схимник» Антоний».
10. Срп. Группа старообрядцев – члены моленного совета перед аппаратом.
11. Ндп. «В центре седой «отец» Никодим и не желавший сниматься наш «консультант».
12. Срп. «Отец» Никодим перед аппаратом.
13. Ндп. «… Организатор Всероссийского съезда старообрядцев в 1910 г., до революции владелец магазина и нескольких домов А.Т. Кузнецов».
14. Срп. Кузнецов и другие перед аппаратом.
15. Ндп. «Съемка Моленного совета на «фото».
16. Общ. Члены моленного совета в момент фотосъемки.
17. Ндп. «…И…».
18. Крп. Расписка, выданная старообрядцам на получение денег за раскрытие крыши на могиле «святого отца» (затемнение).
19. Ндп. «Предоставили нам возможность разобрать крышу над могилой «святого отца», для наших дальнейших съемок».
20. Общ. Разборка крыши на могиле «святого отца».
21. Ндп. «Чтобы подготовиться к молениям».
22. Общ. У опушки леса около палатки группа старообрядцев за сбором трав.
23. Ндп. «Кликуши собирают «дурман траву» …
24. Общ. Женщина собирает траву.
25. Ндп. «… Понюхав которую и здоровый человек обалдевает и впадает в полубезумье».
26. Общ. Женщина рвет траву. Нарванную траву кладут на подводу.
27. Общ. Старообрядцы на молении под деревянным навесом.
28. Ндп. «С утра до поздней ночи с маленькими перерывами происходят моления».
29. Общ. Внутренний вид молельни. Старообрядец стоит около горящих свечей.
30. Ндп. «Двумя аппаратами, используя редкий случай, снимала наша экспедиция».
31. Ндп. «В два аппарата, пользуясь редким случаем, работала экспедиция».
32. Срп. Кино-операторы за съемкой.
33. Общ. Женщина зажигает свечку.

34. Общ. Внутренний вид помещения – могилы «святого отца» во время моления старообрядцев (снято с разных точек).

35. Общ. Женщины успокаивают плачущую женщину (кликушу).

36. Общ. Старообрядцы на молении (снято с разных точек).

37. Ндп. «Заунывное пение, дым, чад от свечей и кадильниц смешивались с исступленными криками кликуш».

38. Общ. Старообрядцы в момент моления.

39. Ндп. «Во время молений «кликуши» впадают в истерический припадок».

40. Срп. Старообрядцы держат на руках женщину, бьющуюся в истерическом припадке.

41. Ндп. «Не выйду, не выйду!» – кричали кликуши».

42. Общ. Старообрядцы насильно выводят из моленной плачущую женщину.

43. Ндп. «… Скверно ругались и лаяли по собачьи».

44. Старообрядцы силой выводят из помещения кликушу. (Ручкой л.2241 2ч. «б»)

45. «Разгулявшийся «бес» вздумал даже ругнуть советскую власть…».

46. Общ. Старообрядцы насильно ведут кликушу.

47. Ндп. «Но успокоился, после предупреждения, что за контрреволюционную агитацию наравне с «бесом» будет отвечать Моленный совет».

48. Общ. «кликуши» в окружении старообрядцев.

49. Ндп. «С каждым молением растет число кликуш и только на могиле «святого отца» Павла происходят «исцеления».

50. Срп. Кликуша.

51. Общ. Общий вид помещения – могилы «святого отца» во время моления старообрядцев (снято с разных точек).

52. Ндп. «Была опасная минута, когда фанатичная суеверная женщина стала грозить нам за то, что съемкой мы мешаем «выходу бесов».

53. Общ. Старообрядцы во время моления.

54. Ндп. «НО…».

55. Крп. Расписка, выданная старообрядцем Вагиным на полученные деньги за раскрытие и починку крыши на могиле «святого отца» Павла для съемки моления.

56. Общ. Члены моленного совета и др. старообрядцы перед фотоаппаратом.

57. Ндп. «Заставили моленный совет успокоить женщину и продолжить нам съемку».

58. Общ. Внутренний вид помещения – могилы «святого отца» во время моления старообрядцев (снято с разных точек).

59. Срп. Группа женщин на молении.

60. Срп. Двое мужчин ведут плачущую женщину.

61. Ндп. «Кружок безбожников с Калатинского завода вызвал врача для освидетельствования кликуш».

62. Общ. Врач проверяет сердечную деятельность кликуши. Около них на улице стоит толпа молодежи.

63. Общ. Группа старообрядцев перед аппаратом. Смотрят как врач проверяет состояние здоровья «кликуш».

64. Срп. Около «кликуши» стоит группа людей.

65. Общ. Врач наливает в рюмку валериановые капли для «кликуши».

66. Ндп. «Валерианка лучше святых молитв выгоняет беса».

67. Общ. Врач дает женщине валериановые капли.

68. Общ. Двое мужчин ведут на медицинское освидетельствование пожилую женщину – «кликушу».

69. Ндп. «Из осмотра кликуш врача установил истерию, нервное расстройство, а у некоторых симуляцию (профессиональное шарлатанство)».

70. Общ. Врач дает ей валериановые капли.

71. Общ. Группа старообрядцев окружила кликушу во время ее осмотра здоровья врачом.

72. Общ. Группа женщин около палатки в ожидании приема врача.

73. Ндп. «В палатке для врача».

74. Срп. На койке лежит женщина.

75. Ндп. «По заявлению двух кликуш врачу – их хозяева, кулаки, для укрепления веры, понуждают нарочно кликушествовать и «исцеляться».

76. Срп. Врач ослушивает сердце женщины, валяющейся в истерике на койке.

77. Ндп. «После моления, вместо обычных споров о вере, кружок безбожников и мы»…

78. Общ. Группа старообрядцев стоит у опушки леса.

79. Ндп. «…Вели горячий спор на тему – «ЕСТЬ ЛИ БОГ И КОМУ ОН НУЖЕН».

80. Срп. Члены кружка безбожников Калатинского завода и кинооператоры беседуют с группой старообрядцев (снято с разных точек).

81. Общ. Девушка – член кружка безбожников раздает книги старообрядцам.

82. Ндп. «Комсомолка – книгоноша энергично распространяла «безбожную» литературу».

83. Общ. Комсомолка раздает книги окружившим ее старообрядцам.

84. Общ. Старообрядец читает книгу, несмотря на недовольство монаха.

85. Ндп. «Семь дней тратят «кержаки» на божеские дела»…

86. Общ. Общий вид могилы «святого отца» Павла в лесу.

87. Ндп. «… А мы, простившись с нашим «консультантом» …

88. Крп. Расписка, выданная старообрядцем Кузнецовым на полученные деньги от кинооператора за оказание помощи при съемке молений.

89. Ндп. «…Пожелав калатинским безбожникам успеха, в тот же день покинули по истине «Веселые горы».

90. Общ. По лесу проезжают подводы.

Примечания

[1] Термин «культурфильм» используется здесь в женском роде (культурфильма) в соответствии с закрепившейся в 1920–1930-е гг. практикой. Термин произошел от английского *felmen*, что означает пенку, получающуюся при кипячении молока, буквально – пленка. В большинстве европейских языков слова «пленка», «лента», «картина» мужского рода, тогда как в русском – женского. Отсюда – фильма (этнографическая фильма, культурфильма). См. об этом: Н. Рябчикова «Этот чуждый нам термин». К истории лексемы «фильма» // Кинозаписки. URL: http://www.kinozapiski.ru/ru/print/sendvalues/1022/

[2] Отсутствие фильма «На Веселых горах» в репертуарных указателях и бюллетенях 1930-х гг., по предположению А. Дерябина, может свидетельствовать, что лента не появилась в итоге в прокате. Возможно, эта ошибка, случившаяся при монтажной склейке, тоже как-то этому способствовала.

[3] В форуме известного ресурса Кино-Театр.РУ имеется сообщение о том, что в г. Благовещенске (Амурская область) проживает семья актера и начальника киноэкспедиции фильма «Избушка на Байкале» А.А. Черкасова (жена сына Владимира и две внучки Владимира Аполлинарьевича) и фотографии, размещенные на ресурсе, предоставлены Надеждой Черкасовой. URL: https://www.kino-teatr.ru/kino/director/sov/294925/bio/

[4] Фильм «Приходите завтра» не сохранился, как и многие картины того времени.

[5] В 1988 г. вышел фильм Марины Голдовской «Власть Соловецкая», в которой были использованы фрагменты из фильма Черкасова. К сожалению, она не попыталась найти режиссера, хотя ей удалось встретиться с оператором картины С.Г. Савенко. В своей книге воспоминаний она приводит фрагмент архивного документа об обсуждении фильма «Соловки». Оказалось, фильм вызвал возмущение в рабочих коллективах, тем, что государственным преступникам в лагере были созданы такие прекрасные условия

для жизни, в то время как народ голодал и жил в нищете. Видимо, после волны подобных высказываний фильм пришлось положить на полку и в прокате он пробыл недолго (Голдовская 2002: 151–152).

[6] Эти фильмы отражают маршрут киноэкспедиции, заявленный в интервью местным газетам. Возможно, в архиве сохранились и другие материалы, снятые на Южном Урале и Коми-Пермяцком округе, и дальнейшие поиски помогут их выявить.

[7] С 1929 г. – воинствующих безбожников.

[8] Характерная опечатка в монтажном листе – «Группы рабочих, направляющихся в часовню».

Список источников

Баршак О. Кино в деревне. Л.; М.: Теакинопечать, 1929.

Белобородов С.А., Боровик Ю.В. «Ревнители древлего благочестия» (Очерк истории верхнетагильского старообрядчества) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2013. Вып. 1 (5). С. 178–214.

Блоуин Ф., Розенберг У. Происхождение прошлого. «Подлинность» для историков и архивистов. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2017.

Веселые горы. Свидетельства очевидцев. Нижний Тагил: Провинциальное книжное издательство, 2019.

Голдовская М. Женщина с киноаппаратом. М.: Материк, 2002.

Гращенкова И.Н., Фомин В.И. История российской кинематографии (1896–1940 гг.). М.: Канон +РОИИ «Реабилитация», 2022.

Даль А. Соловки: (СЛОН) / Либретто А. Даль. М.: Теакинопечать, 1929.

Кино-экспедиция в Перми. Город на экране // Звезда. № 144. 1929. 24 мая.

Клюкина-Боровик Ю.В. Возможности визуальных источников для изучения истории старообрядцев-часовенных Урала в начале XX в. (на примере фотоматериалов о паломничествах на Веселые горы) // Вестник музея «Невьянская икона». 2013. Вып. IV. С. 198–213.

Кобозев Иван Семенович // Справочник кинооператоров. Музей ЦСДФ. URL: https://csdfmuseum.ru/encyclopedia (дата обращения: 21.09.2022).

Коровушкина-Пярт И.П. «Бес коммунистов не любит…»: народное паломничество, кликуши и советская власть на Урале (к вопросу о народном благочестии) // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. 5. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. университета, 2003. С. 281–294.

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

Мальсагов С.А. Адские острова: Советская тюрьма на дальнем Севере. Нальчик: Издат. центр «Эль-фа», 1996.

Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельних территорий. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. университета, 2000.

Петряев Е. Тревожный год. Из воспоминаний старого актера. 1979. URL: https://www.kino-teatr.ru/kino/director/sov/294925/bio/ (дата обращения: 21.09.2022).

Полтевский А.Н. Антирелигиозная фильма. Справочно-методическое пособие по работе с антирелигиозной фильмой в клубе и избе-читальне. М.: Гос. издательство художественной литературы, 1930.

Прожико Г. Экранный документ: как его понимать? // Кинодокумент в современном медиапространстве. Пределы возможного. Материалы международной научно-практической конференции. М.: ВГИК, 2017. С. 33–41.

Российский государственный архив кинофотодокументов (РГАКФД). Фонд кинодокументов. № 13112. В Чердынь (Пермь Великую).

РГАКФД. Фонд кинодокументов. № 13122. На Веселых горах.

РГАКФД. Фонд кинодокументов. № 13125. В тайге Урала.
Российский государственный архив литературы и искусства (РГАЛИ). Ф. 2498. Оп. 1. Д. 22а. Списки и краткие биографические сведения о творческих работниках фабрики «Культфильм».
РГАЛИ. Ф. 675. Оп. 2. Д. 694. Союз драматических и музыкальных писателей. Личное дело Черкасова Александра Аполлинарьевича.
РГАЛИ. Ф. 675. Оп. 2. Д. 302. Союз драматических и музыкальных писателей. Личное дело Кобозева Ивана Семёновича.
РГАЛИ. Ф. 989. Оп. 1. Д. 671. Дело Кобозева Ивана Семёновича.
Рыговский Д. Техника и ее репрезентации как источник религиозного опыта в енисейском старообрядчестве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 4. С. 19–44.
Рябчикова Н. «Этот чуждый нам термин». К истории лексемы «фильма» // Кинозаписки. URL: http://www.kinozapiski.ru/ru/print/sendvalues/1022/ (дата обращения: 21.09.2022).
Sarkisova O. Screening Soviet Nationalities. Kulturfilms from the Far North to Central Asia. London ; New York: I.B. Tauri, 2017.
Смолкин В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма. М.: Новое литературное обозрение, 2021.
Тайна пропавшей доски: биобиблиографический указатель / авт.-сост. У.В. Заспанова. Сысерть: [б.и.], 2020.
Терской А.Н. Этнографическая фильма. М.: Теакинопечать, 1930.
Терской А.Н. У сектантов. Путевые заметки. М.: Издательство политической литературы, 1965.
Тридцать новых культурфильм // Кино. № 43. 1930. 30 июля.
Христофорова О.Б. Икота. Мифологический персонаж в локальной традиции. М.: РГГУ, 2013.
Экспедиция «Совкино» в Свердловске. Три новых фильма об Урале // На смену. 1929. № 149. 1929. 4 июля.
Ясман З. Обыкновенный человек необыкновенного времени // Наука и жизнь. 1967. № 10. С. 10–15, 72–73.
Moser G. Projecting Citizenship. Photography and Belonging in the British Empire. University Park, Penn: The Pennsylvania State University Press, 2019.

References

Barshak O. (1929) *Kino v derevne* [Cinema in the Countryside]. Leningrad-Moscow: Teakinopechat'.
Beloborodov S.A., Borovik Iu.V. (2013) «Revniteli drevlego blagochestiia» (Ocherk istorii verkhnetagil'skogo staroobriadchestva) ["The Zealots of Old Piety" (An Essay on the History of Verkhny Tagil Old Believers)], *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii*, Vol. 1(5), pp. 178-214.
Blouin F., Rosenberg W. (2017) *Proiskhozhdenie proshlogo. «Podlinnost'» dlia istorikov i arkhivistov* [Processing the Past: Contesting Authority in History and the Archives]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
Veselye gory. Svidetel'stva ochevidtsev [Merry Mountains. Eyewitness Testimony]. Nizhnii Tagil: provintsial'noe knizhnoe izdatel'stvo, 2019.
Goldovskaia M. (2002) *Zhenshchina s kinoapparatom* [A Woman with a Movie camera]. Moscow: Materik.
Grashchenkova I.N., Fomin V.I. (2022) Istoriia rossiiskoi kinematografii (1896–1940 gg.) [History of Russian Cinematograph (1896-1940)]. Moscow: Kanon +ROII «Reabilitatsiia».
Dal' A. (1929) Solovki: (SLON) [Solovki (The Solovki Special Camp)]. Dal' A. *Libretto.* Moscow: Teakinopechat.

Kino-ekspeditsiia v Permi. Gorod na ekrane [Movie Expeditions in Perm. The City on a Screen], *Zvezda,* no. 144, 24 May 1929.

Kliukina-Borovik Iu.V. (2013) Vozmozhnosti vizual'nykh istochnikov dlia izucheniia istorii staroobriadtsev-chasovennykh Urala v nachale XX v. (na primere fotomaterialov o palomnichestvakh na Veselye gory) [The Capability of Visual Sources for Studying the History of Old Believers Dissentients of the Urals at the Beginning of 20th Century (On the Example of Photo Sources on Pilgrimage to Merry Mountains)], *Vestnik muzeia «Nev'ianskaia ikona»*, Vol. IV, pp. 198–213.

Kobozev, Ivan Semenovich. In: *Spravochnik kinooperatorov*. Muzei TsSDF [Cameramen Guidebook. Museum of the Central Documentary Film Studio]. Available at: https://csdfmuseum.ru/encyclopedia (Accessed 21 September 2022).

Korovushkina-Piart I.P. (2003) «Bes kommunistov ne liubit…»: narodnoe palomnichestvo, klikushi i sovetskaia vlast' na Urale (k voprosu o narodnom blagochestii) ["The Demon Doesn't Like Communists...": People's Pilgrimage, Klikushi (Hysterical People) and Soviet Power in the Urals (On the Question of People's Piety)]. In: *Ural'skii sbornik. Istoriia. Kul'tura. Religiia*. Vol. 5. Ekaterinburg: Izd-vo Ural. gos. un-ta, pp. 281–294.

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

Mal'sagov S.A. (1996) *Adskie ostrova: Sovetskaia tiur'ma na dal'nem Severe* [Damned Islands: Soviet Prison on the Far North]. Nal'chik: Izdat.tsentr «El'-fa».

Ocherki istorii staroobriadchestva Urala i sopredel'nikh territorii [Essays on the History of Old Belief of the Urals and Neighbouring Regions]. Ekaterinburg: Izd-vo Ural. gos. un-ta, 2000.

Petriaev E. (1979) Trevozhnyi god. Iz vospominanii starogo aktera [Troubled Year. Memoirs of an Old Actor]. Available at: https://www.kino-teatr.ru/kino/director/sov/294925/bio/ (Accessed 21 September 2022).

Poltevskii A.N. (1930) Antireligioznaia fil'ma. Spravochno-metodicheskoe posobie po rabote s antireligioznoi fil'moi v klube i izbe-chital'ne [Anti-religious Movie. Reference and Methodological Manual for Working with an Anti-religious Film in a Club and a Village Reading Room]. Moscow: Gos. izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury.

Prozhiko G. (2017) Ekrannyi dokument: kak ego ponimat'? [Screen Document: How to Understand It?]. In: *Kinodokument v sovremennom mediaprostranstve. Predely vozmozhnogo. Materialy mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Film Document in Modern Media Space. Limits of the Possible. Proceedings of the International Scientific-Practical Conference]. Moscow: VGIK, pp. 33–41.

Russian State Archive of Film and Photo Documents (RGAKFD). Fond Kinodokumentov. № 13112. V Cherdyn' (Perm'-velikuiu).

RGAKFD. Fond Kinodokumentov. № 13122. Na Veselykh gorakh.

RGAKFD. Fond Kinodokumentov. № 13125. V taige Urala.

Russian State Archive of Literature and Art (RGALI). F.2498. Op.1. D. 22a. Spiski i kratkie biograficheskie svedeniia o tvorcheskikh rabotnikakh fabriki «Kul'tfil'm».

RGALI. F. 675. Op. 2. D. 694. Soiuz dramaticheskikh i muzykal'nykh pisatelei. Lichnoe delo Cherkasova Aleksandra Apollinar'evicha.

RGALI. F. 675. Op. 2. D. 302. Soiuz dramaticheskikh i muzykal'nykh pisatelei. Lichnoe delo Kobozeva Ivana Semenovicha.

RGALI. F. 989. Op. 1. D. 671. Delo Kobozeva Ivana Semenovicha.

Rygovskiy D. (2019) Tekhnika i ee reprezentatsii kak istochnik religioznogo opyta v eniseiskom staroobriadchestve [Technology and Its Representation as a Source of Religious Experience for Old Believers of Yenisei Region], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, no. 4, pp. 19–44.

Riabchikova N. «Etot chuzhdyi nam termin». K istorii leksemy «fil'ma» ["This is a foreign term". On the history of the lexeme "film" (filma)], *Kinozapiski*. Available at: http://www.kinozapiski.ru/ru/print/sendvalues/1022/ (dostupno 21.09.2022).

Sarkisova O. (2017) *Screening Soviet Nationalities. Kulturfilms from the Far North to Central Asia*. London – New York. I.B. Tauris.
Smolkin V. (2021) *Sviato mesto pusto ne byvaet: istoriia sovetskogo ateizma* [A Sacred Space Is Never Empty: The History of Soviet Atheism]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
Taina propavshei doski: biobibliograficheskii ukazatel' [The Mystery of the Missing Board: A Bio-Bibliographic Index]. MBUK «Sysertskaia raionnaia biblioteka»; avtor-sostavitel' U.V. Zaspanova. Sysert', 2020.
Terskoi A.N. (1930) Etnograficheskaia fil'ma [Ethnographic Film]. Moscow: Teakinopechat'.
Terskoi A.N. (1965) U sektantov. Putevye zametki [With Sectarians. Travel Notes]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury.
Tridtsat' novykh kul'turfil'm [30 New Kulturfilms], *Kino*, no. 43, 30 July 1930.
Khristoforova O.B. (2003) Ikota. Mifologicheskii personazh v lokal'noi traditsii [Hiccup. Mythological Character in the Local Tradition]. Moscow: RGGU.
Ekspeditsiia «Sovkino» v Sverdlovske. Tri novykh fil'ma ob Urale ["Sovkino" Expedition in Sverdlovsk. Three New Films about the Urals], *Na smenu*, no. 149, 4 July 1929.
Iasman Z. (1967) Obyknovennyi chelovek neobyknovennogo vremeni [An Ordinary Man of an Extraordinary Time], *Nauka i zhizn'*, no. 10, pp. 10–15, 72–73.
Moser G. (2019) *Projecting Citizenship. Photography and Belonging in the British Empire*. University Park, Penn: The Pennsylvania State University Press.

Сведения об авторе:
ДАНИЛКО Елена Сергеевна – доктор исторических наук, профессор РАН, главный научный сотрудник Центра визуальной антропологии Института этнологии и антропологии РАН (Москва, Россия). E-mail: Danja9@yandex.ru

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author:
Elena S. Danilko, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: Danja9@yandex.ru

The author declares no conflict of interests.

Статья поступила в редакцию 5 июня 2022 г.;
принята к публикации 12 ноября 2022 г.

The article was submitted 05.06.2022;
accepted for publication 12.11. 2022.

Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 123–144
Siberian Historical Research. 2022. 4. pp. 123–144

Научная статья
УДК [930+39]:271.2 «1997/2021»
doi: 10.17223/2312461X/38/7

Старообрядцы Украины в материалах экспедиций 1997–2021 гг. (информационное сообщение)

Сергей Васильевич Таранец

Институт украинской археографии и источниковедения им. М.С. Грушевского НАН Украины, Киев, Украина, trimonastyrje@gmail.com

Аннотация. Рассматриваются предварительные итоги историко-археографических и этнографических экспедиций Музея истории и культуры старообрядчества Украины за 25 лет его полевой деятельности. Основной целью исследования является раскрытие ключевых направлений работы, касающихся различных сторон жизни старообрядческих общин в Украине, начиная от повседневности и истории и заканчивая вопросами культуры и веры. Новизна исследования заключается в обобщении полученного в поле материала, создании целостной картины жизнедеятельности староверов, определении основных направлений полевых научно-исследовательских работ. Установлен уровень сохранности и жизнеспособности традиционной культуры, ее адаптационные возможности к сложившимся современным условиям существования. Получены общие сведения о положении Киевской епархии Русской Православной Старообрядческой Церкви, общин поморского и федосеевского согласий. Определены вновь сформированные духовные центры беспоповцев, качественные изменения, которые происходят в настоящее время в старообрядческих общинах, численность и конфессиональная структура старообрядческих сообществ. На фотоснимках запечатлены важные события жизни староверов, собрано значительное их количество, задокументирован богатый эксклюзивный материал о последних годах функционирования Куренёвских монастырей в Винницкой области, зафиксировано в поле и приобретено несколько сот старопечатных книг и рукописей, образцов орудий труда, мебели, одежды русских и украинцев.

Ключевые слова: старообрядцы, история, археография, этнология, фольклористика, экспедиции, традиционная культура

Для цитирования: Таранец С.В. Старообрядцы Украины в материалах экспедиций 1997–2021 гг. (информационное сообщение) // Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 123–144. doi: 10.17223/2312461X/38/7

© Таранец С.В., 2022

Original article
doi: 10.17223/2312461X/38/7

The Old Believers of Ukraine in the materials of the 1997-2021 expeditions (an information message)

Serhii V. Taranets

M.S. Hrushevsky Institute of Ukrainian Archeography and Source Studies, Kyiv, Ukraine, trimonastyrje@gmail.com

Annotation. Preliminary results of historical, archaeological and ethnographic expeditions of the Museum of History and Culture of the Old Believers of Ukraine are presented for the past 25 years of its field research. The main purpose of the study was to investigate various aspects of the life of Old Believer communities in Ukraine, ranging from everyday life and history to aspects of culture and faith. The methodological foundation of the current study was built on the analysis of the works of established researchers in the field. Scientific novelty lays in the generalization of the obtained field material, the creation of a holistic picture of the life of Old Believers, and determination of the main directions for further field studies. The level of preservation and sustainability of the traditional culture, its adaptive capabilities to the existing modern conditions of coexistence have been established. General information was acquired on the state of the Kyiv Eparchy of the Russian Orthodox Old Believer Church, communities of the Pomorskaya and Fedoseevskaya denominations, and the newly created spiritual centers of the Bezpopovtsy. Qualitative changes that are currently taking place in the Old Believer communities, as well as the number and confessional structure of their communities were analyzed. Important events in the Old Believers life were recorded photographically, whereby a significant number of images were collected. A rich and exclusive material on the last functioning years of Kurenivka monasteries in the Vinnytsia oblast was documented. Additionally, several hundred old prints and manuscripts, samples of tools, furniture, clothes of Russians and Ukrainians were obtained during the field studies.

Keywords: Old Believers, history, archeography, ethnology, folklore, expeditions, traditional culture

For citation: Taranets, S.V. (2022) The Old Believers of Ukraine in the materials of the 1997-2021 expeditions (an information message). *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 4. pp. 123–144 (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/38/7

Изучение истории, культуры и повседневной жизни русского старообрядчества является одним из активно развивающихся направлений исторической науки. В данной статье будут рассмотрены итоги историко-археографических и этнографических экспедиций Музея истории и культуры старообрядчества, которые начали проводиться с 1998 г. Хотя уже с 1994 г., будучи студентом исторического факультета Одесского государственного университета им. И.И. Мечникова, я уже выезжал в поле на собственные средства. Именно в университете я заинтересовался краеведческими вопросами, через которые удалось выйти на исто-

рию старообрядческих монастырей, ранее существовавших в с. Куренёвка Чечельницкого района Винницкой области. Курсовая работа потребовала привлечения новых сведений, ими стали нарративные источники, полученные в ходе экспедиционных выездов как в саму Куренёвку, так и за ее пределы, в частности в слободу Пилипоновка-Бершадская и с. Шуре-Копиевская Винницкой, г. Балта Одесской области. В то время оставалось еще много людей, лично бывавших в Куренёвских монастырях и помнивших их повседневную жизнь. Мне удалось опросить десятки людей, прежде всего, жителей с. Куренёвки (АМИКС Украины. МИАЭЭ. Дневник фиксации экспедиций). Кроме того, была налажена переписка с бывшими жителями с. Куренёвки и другими староверами, проживающими вне этого населенного пункта, в частности в Киеве, Донецке, Кировограде, Балте Одесской области, Бершади и пос. Липовец Винницкой области.

Более интенсивная и масштабная экспедиционная работа была развернута мной после поступления в аспирантуру Института украинской археографии и источниковедения им. М.С. Грушевского НАН Украины. Существенно расширился географический ареал изысканий, благодаря чему состоялись встречи с сотнями старообрядцев – свидетелями уходящей истории. За период с 1994 по 2021 г. было проведено более 100 экспедиций в 9 украинских областях, 10 городах областного подчинения, 33 районах и 82 населенных пунктах, в Чернобыльской зоне отчуждения, а также в государствах ближнего зарубежья – в России, Белоруссии и Молдавии[1] (АМИКС Украины. МИАЭЭ. Дневник фиксации экспедиций).

Историко-этнографические и этнографические экспедиции проводились в Винницкой, Житомирской, Киевской, Кировоградской, Одесской, Хмельницкой, Черкасской, Черниговской и Черновицкой областях. В частности, в Винницкой области было обследовано 24 населенные пункта, в том числе в г. Виннице – Кацапская слобода, в Бершадском районе – г. Бершадь (слобода Пилипоновка-Бершадская), в Винницком районе – с. Медвежье Ушко, в Жмеринском районе – г. Жмеринка, села Жуковцы, Людавка, Слобода Чернятинская, в Томашпольском районе – с. Пилипы-Боровские, в Тывровском районе – с. Борсков, Курники, Краснянка, Круги, Бушинка, в Тульчинском районе – с. Шура-Копиевская, в Барском районе – с. Балки, в Немировском районе – п. Брацлав (слобода Русская Чернышовка), в Литинском районе – г. Литин и с. Бруслинов, в Шаргородском районе – с. Ефимовка и Пеньковка, в Чечельницком районе – с. Куренёвка. В Житомирской области – 13 населенных пунктов, в том числе г. Житомир, в Малинском районе – с. Воробьёвщина, деревни Бродник, Пятидуб, Трудолюбовка, в Коростенском районе – пригород г. Коростеня – села Человка и Жабчьё, в Бердичевском районе – г. Бердичев, в Коростышевском рай-

оне – с. Великие Кошарища, в Красноармейском районе – с. Теньковка, в Новоград-Волынском районе – г. Новоград-Волынский и с. Работище (Крапивня), в Овручском районе – с. Мамеч. В Киевской области – 6 населенных пунктов, в том числе г. Киев, в Иванковском районе – села Красиловка и Рахваловка, в Чернобыльской зоне отчуждения – села Замошье и Бычёк, в Полесском районе – с. Залешаны (Слобода Покровская). В Кировоградской области – 4 населенных пункта, в том числе г. Кировоград, в Кировоградском районе – с. Клинцы, в Онуфриевском районе – с. Зыбкое, в Светловодском районе – с. Никольское. В Одесской области – 11 населенных пунктов, в т. ч. г. Одесса, в Балтском районе – г. Балта, в Измаильском районе – г. Измаил, с. Новая Некрасовка, Старая Некрасовка, Кислица, Муравлёвка, в Килийском районе – г. Килия, г. Вилково, с. Приморское и Мирное. В Хмельницкой области – 11 населенных пунктов, в том числе г. Хмельницкий и Каменец-Подольский, в Виньковецком районе – села Петраши (Петрашовка), Майдан-Александровский, Женишковцы и хутор Хлопов (Дружба); в Новоушицком районе – села Пилипы-Хребтиевские, Ставчаны, Антоновка, хутор Богомоловка (Соколовка) и Хворостна. В Черкасской области – г. Черкассы. В Черниговской области – 2 населенные пункта – г. Чернигов и в Репкинском районе – пос. Добрянка. В Черновицкой области – 6 населенных пунктов, в том числе г. Черновцы, в Глыбокском районе – с. Белая Криница, в Сокирянском районе – пос. Сокиряны, села Грубна, Белоусовка, в Хотинском районе – г. Хотин (АМИКС Украины. МИАЭЭ. Дневник фиксации экспедиций). Таким образом, были обследованы 85 населенных пунктов.

Постепенно сформировался постоянный исследовательский ареал, чему способствовали, с одной стороны, установление хороших отношений с местными староверами, с другой – высокий уровень сохранности их традиционной культуры[2]. В результате удалось, помимо получения информации об истории и культуре староверов, определить места их компактного проживания на территории Украины, выявить наиболее активные центры духовной жизни, в частности в Южной Бессарабии. Здесь липованские и некрасовские общины не подвергались жестким антирелигиозным преследованиям в 20–30-е гг. XX в., поскольку находились в Румынии. Так, монастыри на Дунае в Бессарабии были ликвидированы с установлением советской власти, а вот липованские и некрасовские храмы почти все без исключения продолжили функционировать в советское время. Несмотря на процессы секуляризации, охватившие и эти регионы в последние десятилетия, это до сих пор важный духовный центр для старообрядцев Украины и соседних стран.

Полевые исследования показали, что из ежедневного обихода старообрядцев исчезли многие культурные явления, такие, в частности, как традиционный костюм, повседневный быт, в основе которого лежала

система запретов, сменился светским образом жизни. Богослужебные книги и иконы, особо чтимые прежде как атрибуты сакральной сферы, для молодого поколения староверов утратили безусловную ценность. Настоящие памятники искусства и культуры нередко сносились в чуланы и на чердаки, поэтому огромное их количество просто погибло (Нечаева, Таранец 2010: 52).

Особое место в моей полевой работе занимал поиск источников по истории Куренёвского тримонастырья, связанного с Белокриницкой церковной иерархией и располагавшегося ранее в Ольгопольском уезде Подольской губернии. Продолжительное время Никольский мужской монастырь, собиравший тысячи паломников со всей России, являлся кузницей кадров для старообрядцев-поповцев. В этой старообрядческой обители зародилась идея неокружничества, сформированная вековыми антисинодальными и антимонархическими настроениями приверженцев древнего благочестия. В мужском монастыре располагались официальные резиденции старообрядческих епископов Балтских и Бессарабских (Таранець 2012: 259). В мужском и двух женских монастырях сложилась огромная коллекция древних рукописей, старопечатных книг, писем, разного рода грамот, постановлений и распоряжений. Однако в 1932 г. при закрытии монастырей большая часть этих документов была уничтожена сельскими партийными активистами. Иконы, книги и документы (возраст некоторых из них насчитывал несколько сотен лет) были свезены на колхозный двор. Все это использовалось в столовой как топливный материал, а из пергаменных свитков, датируемых временем не позднее XIV в., трактористы делали прокладки для сельскохозяйственной техники, большие иконы шли на строительные работы (АМИКС Украины. ВСС: Годованый). Вместе с монастырским имуществом пострадали библиотеки. Тем не менее утеряно было не все. Часть монастырских книг и рукописей была разобрана местными старообрядцами, они пополняли домашние библиотеки, использовались при частных богослужениях (АМИКС Украины. ВСС: Берёзова).

В 1973 г. в с. Куренёвке побывала археографическая экспедиция Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова во главе с И.В. Поздеевой. В составе экспедиции находились Т.А. Круглова, Е.М. Сморгунова, Е.М. Попов и Ю.Л. Фрейдман. Ими была составлена полевая опись книг, хранившихся у куренёвских старообрядцев, значительная их часть была приобретена для Научной библиотеки МГУ. Участники экспедиции получили десятки ценных старопечатных книг, рукописей, дореволюционной светской литературы и периодических изданий.

Библиотеке Никольского мужского монастыря принадлежал Синодик Куренёвских монастырей. Вторая часть памятника была доставлена в Москву в 1973 г. археографической экспедицией МГУ им. М.В. Ло-

моносова (Кобяк и др. 1982: 37). В настоящее время эта часть хранится в фонде Отдела редких книг и рукописей НБ МГУ под № 787 (ОРКР НБ МГУ. Молдавско-Украинская коллекция. 1973. № 787). Первая часть этого документа была обнаружена мной 14 апреля 2004 г. также в Куренёвке.

Синодик состоит из трех основных разделов, в первом из них изложены общие молитвы за усопших (начиная от Адама и Евы и заканчивая всеми православными христианами). Во втором разделе поминается весь иноческий чин мужского и староженского монастыря, причем в подглаве, касающейся Никольского монастыря, перечислены вселенские и московские дораскольные патриархи, старообрядческие епископы, архимандриты и настоятели, священники, диаконы, схимники и иноки. Вторая подглава включает в себя поминание усопших староженского монастыря – список схимниц и инокинь. Третий раздел представляет собой поминания благотворителей Никольского мужского монастыря (АМИКС Украины. Р-34; ОРКР НБ МГУ. Молдавско-Украинская коллекция. 1973. № 787).

Синодик начал составляться в 20-е гг. XIX в. В нем среди поименованных благотворителей мужского монастыря числится 103 купеческих рода, причем львиная доля приходится на московское купечество – 51 семейство. Далее следовали: г. Балта Подольской губернии – 10 семейств, г. Санкт-Петербург – 6 семейств, г. Кишинев и Бендеры Бессарабской губернии, Кременчуг и Крюков Полтавской губернии, с. Плоское Херсонской губернии – по 3 семейства, г. Одесса и г. Бердичев Киевской губернии – по 2 семейства. По одному купеческому роду приходилось на жертвователей из г. Киева, г. Елисаветграда, г. Херсона, г. Калуги, г. Астрахани, г. Новочеркасска, г. Брацлава Подольской губернии, г. Ржева Тверской губернии, г. Хвалынска Саратовской губернии, г. Богородска Московской губернии, а также слободы Пилипоновки-Бершадской и с. Петрашей Подольской губернии. В четырех случаях происхождение благотворителей неизвестно. Первым среди жертвователей Никольского монастыря записан род известного российского промышленника Саввы Васильевича Морозова. Несмотря на фрагментарность и незаконченность Синодика, можно увидеть, что среди жертвователей Куренёвских монастырей числится более 100 различных родов, 1 286 имен купцов и членов их семейств, 391 человек разовых подателей. Эти неполные данные еще раз подчеркивают, какое огромное влияние имело Куренёвское тримонастырье в старообрядческом мире. В Синодике значится 573 человека иноческого чина, в том числе на кладбище мужского монастыря покоилось 449 чел., среди них 108 схимников, 287 иноков, 34 настоятеля (из них 14 схимников), 16 священников и 4 диакона. По списку староженского монастыря значится 142 инокини, в том числе 51 схимница (АМИКС Украины.

№ Р-34. Л. 32). Последние записи в Синодик были внесены в 1928 г., т.е. уже после смерти игуменьи новоженского монастыря схимницы Фаины (Долгополовой). Всего дополнительно было вписано 92 человека, в их числе 3 настоятеля, 1 священник, 24 схимника, 46 иноков, 15 схимниц и 7 инокинь. Все они включены в общий список почивших насельников монастырей. Имя епископа Саввы (Суржикова), умершего в 1946 г. и похоронного в Куренёвке, в документе не значится.

Экспедиции сопровождались пополнением фондов Музея истории и культуры старообрядчества. Так, в мае 2021 г. потомками старообрядческой семьи А.П. и Е.П. Ткач были переданы две открытки с изображением Николо-Успенского храма новоженского монастыря в с. Куренёвке, 24 экземпляра старопечатных книг и рукописей, среди которых насчитывалось 8 рукописей, датированных концом XVIII в. (см.: АМИКС Украины. ЖРЭ. № Р-67–Р-74). Наиболее ценным приобретением стало письмо епископа Иосифа Нижегородского, адресованное некому Трофиму Тимофеевичу и касающееся старообрядцев, проживавших в с. Старый Майдан (его жители просили архиерея поставить для них священника). Кроме того, в письме сообщалось о прибытии в Нижегородскую губернию инока Куренёвского монастыря Ионы для пострижения и рукоположения в священноиноки для местных общин. Из письма известно, что С.Д. Берёзов, от родственников которого были получены документы, выполнял обязанности корреспондента и был связующим лицом, поддерживающим отношения мужского монастыря с разными регионами страны, в том числе и с Нижегородской губернией (АМИКС Украины. № Р-68. Л. 1). Второе письмо было адресовано священникам Никону, Малахию, Мехею и диакону Евтихию. Это был ответ на письмо о. Мехея, в котором тот просил поставить священника на один из подольских приходов. В этом письме епископ Иосиф обвиняет в ереси признавших «Окружное послание» епископов Петра Бендерского и Кирилла II Балтского и шлет на них проклятие за вероотступничество (АМИКС Украины. № Р-70. Л. 1) (рис. 1).

Кроме того, А.П. и Е.П. Ткачи передали несколько старопечатных книг, среди которых наибольшую ценность представляет Апостол, изданный Московским печатным двором приблизительно в 1635 г. Эта старопечатная книга, принадлежавшая ранее Никольскому мужскому монастырю, содержит множество записей XVII–XVIII вв., в том числе запись великого князя, государя Петра I. В библиотеке С.Д. Берёзова хранилась Минея Общая, изданная Московским печатным двором в 1650 г. и ранее тоже принадлежавшая мужскому монастырю (АМИКС Украины. № СТ-78).

Особое внимание в экспедиционной работе было обращено на Пилипоновскую старообрядческую общину г. Бершадь Винницкой области. Слобода Пилипоновка-Бершадская, расположенная поблизости от

Куренёвских монастырей, была заселена русскими старообрядцами приблизительно в начале XVIII в., возможно, одновременно с основанием мужского монастыря в с. Куренёвке (село входило тогда в состав Чечельницкого ключа Брацлавского воеводства).

Рис. 1. Старая колокольня, с. Борсков Винницкой области. Фото автора. 2007 г.

Старообрядцы Пилипоновки хотя и проживали в сельской местности, никогда не являлись крестьянами и изначально имели статус мещан. Их приписывали к разным городам Подолья и Бессарабии (Таранец 2000: 172). К XIX – началу XX в. благосостояние членов общины существенно возросло. В их среде сформировалось купеческое сословие,

обладавшее значительными капиталами, земельными угодиями, домовладениями в крупных городах Украины (ГАВО. Ф. Р-6023. Оп. 4. Д. 6003. Л. 2; АМИКС Украины. ВСС: Суржикова). Это позволило, несмотря на притеснения российского правительства, закончить в 1885 г. строительство нового деревянного храма в честь Покрова Пресвятой Богородицы (ЦГИАК Украины. Ф. 442. Оп. 846. Д. 329. Л. 1 об.). Из-за разногласий на религиозной почве внутри общины, связанных с непринятием в 1863 г. Куренёвскими монастырями знаменитого «Окружного послания», в селе появился еще один каменный молитвенный дом. При храмах сформировались значительные собрания богослужебной, учительной и певчей литературы, комплекты необходимых книг имелись в каждом доме верующих старообрядцев. В 30-е гг. XX в. книжные собрания Покровского храма и частных библиотек пополнились вследствие ликвидации Куренёвских старообрядческих монастырей (Таранец 1999: 82).

Историко-археографические и этнографические экспедиции в Пилипоновку-Бершадскую (с 1966 г. с. Пилипоновка находится в составе г. Бершадь) начали организовываться с 1995 г. В результате почти 30 выездов были получены десятки старопечатных книг и рукописей, сделаны более тысячи цифровых фотографий, а также отсканировано свыше трех сотен фотографий из семейных альбомов. Записывались рассказы об обрядах рождения и крещения ребенка, свадебном и погребально-поминальном комплексах, десятки произведений русского и украинского фольклора в исполнении старообрядцев. В 2011 г. в г. Бершадь состоялась II Международная конференция «Судьба старообрядчества в XX – начале XXI вв.: история и современность», во время которой под руководством доктора исторических наук, профессора И.В. Поздеевой был проведен обучающий семинар для повышения квалификации сотрудников библиотек, музеев и архивов Украины, работающих с книжными памятниками кириллического шрифта XVI–XVII вв. Важно отметить, что семинар был построен на образцах книг XVII–XVIII вв. из Покровского храма Пилипоновской старообрядческой общины (Таранец 2013: 26). Церковное собрание старопечатных книг и рукописей с. Пилипоновки выдержало несколько описаний. Так, его книжный фонд был описан в 1974 г. во время археографической экспедиции Московского университета им. М.В. Ломоносова (не опубликовано) (АМИКС Украины. МИАЭЭ. Экспедиция 2 ноября 2021 г.). Одна из наиболее полных переписей выполнена нами в 2021 г. Таким образом, в Покровском храме Пилипоновской общины содержатся десятки старопечатных книг и рукописей, большая часть из которых издана Московским печатным двором в середине XVII в., Супрасльской и Почаевской типографиями во второй половине XVIII в., Московской старообрядческой книгопечатней, Уральской старообрядческой типографией и Киевской типографией С.В. Кульженко в начале XX в. (рис. 2).

Рис. 2. Богослужение в Покровском старообрядческом храме. За чтением уставщик Г.Ф. Толстов, г. Бершадь, Винницкая область. Фото автора. 2010 г.

О древней истории книг Покровского храма свидетельствуют многочисленные записи на листах. В частности, на первых листах общей Минеи, изданной в Супрасле в 1789 г., говорится: «Сия книга принадлежит Андрюшкову Трофиму Кирилловичу». Фамилия Андрюшковых была одной из самых известных в Пилипоновке. О широкой географии книжного обмена можно узнать из записи на страницах книги Октай второй половины XVII в. («Сия книга Ераста Г. Карташова куплена в посаде Воронок в властвование в 1894 20 сентября»)[3], апрельской Минеи начала XX в. («Сия книга с. Кимры Ивана Андреева Лужина»). Датируемая концом XVIII в. Триодь Цветная содержит записи на форзаце, среди которых: «1859 года 19 июня. Сия книга принадлежит богородскому купецкому сыну Федору Викулову Митюшину»[4] и постраничные пометки «Сия книга Триодь Цветная». Записями XIX в. богат Часослов второй половины XVIII в., среди которых «1808 г. марта 10-го приставилась раба Божия Евдокия Васильева Шпалова. Супругу на память его мученика. Опись. Кондрата», «Отец Петр Павлов священноиерей помер ноября месяца 4 дня 1819 года», «От книг крепости ростовского купца Ивана Прокофьева сына Соколова». На первых листах цветной Триоди, изданной в Москве в 1648 г., содержится запись:

«Сия книга принадлежит Осипову Егору Родионовичу». Имеются владельческие записи в Октае 1649 г. издания: «Сия святая книга Октай принадлежит Фоме Петровичу Блихину (подпись)». В рукописной Обеднице конца XVIII в. отмечено: «Перешла во владение богомольная книга Обедница Андрею Герасимовичу Баранову в 1903 году» и «В.Ф. Гусева 7 января 1886 г.» и т.д.

В результате многочисленных экспедиций в Музее истории и культуры старообрядчества сложилась представительная коллекция старопечатных книг и рукописей, полученных в Пилипоновке от разных лиц. В частности, в 2008 г. более десятка старопечатных книг и рукописей передал Музею бывший пилипоновский житель, профессор Славянского университета в Москве В.Е. Суржиков. Среди рукописей следует назвать Праздники на крюках последней четверти XVIII в., Праздники на крюках второй половины XIX в. (утеряны первые и последние листы), Обедницу на крюках конца XVIII в., Октай на крюках первой половины XIX в. (утеряны первые и последние листы), Монастырский чин пострижения в иноки конца XVIII в. (АМИКС Украины. Р-36–Р-40). В 2016 г. редактор газеты «Бершадский край» Ф.Х. Шевчук передал июньскую Минею, изданную в подпольной старообрядческой типографии. В книге содержится запись: «Сия богодуховенная книга глаголемая Пролог Павла Степановича Немилова подарена епископу Петру лета от сотворения мира ЗУЛИ месяца сентября одиннадцатого. Василий Акимович Кобзин» (АМИКС Украины. № СТ-64). Библиотеке Куренёвского мужского монастыря принадлежала книга Псалтырь, датируемая второй половиной XVII в., полученная в 2016 г. от дьяка Г.Ф. Толстова. О принадлежности этой книги библиотеке Куренёвского мужского монастыря свидетельствует запись: «…Куренёвского монастыря куплена настоятелем иноком Геннадием» (АМИКС Украины. № СТ-62).

Показательным примером того, какие задачи решают полевые исследования, могут служить историко-археографические и этнографические экспедиции, проведенные в Житомирской и Киевской областях. В 1998 г. вместе с уроженцем этих мест, старовером Павлом Стальмаковым, мне удалось впервые посетить старообрядческие селения Житомирской области, в частности с. Человку Коростынского района, с. Воробьёвщину, деревни Бродник, Пятидуб, Трудолюбовку Малинского района Житомирской области и отдельно дер. Рахваловку Иванковского района Киевской области. Комплексная экспедиция 1998 г. в моей научной практике оказалась первой. Было поставлено несколько задач – определение численности старообрядцев в местах компактного их проживания, включая нежилые населенные пункты, относящиеся к Чернобыльской зоне отчуждения, установление конфессиональной принадлежности старообрядческих сообществ края, времени основания

и происхождения названий деревень, составления краткого списка приходов, определения круга чтения, фотофиксация местных достопримечательностей и т.д. (Таранець 2013: 200) (рис. 3).

Рис. 3. Уставщик поморской общины Д.П. Руденко, г. Новоград-Волынский, Житомирская область. Фото автора. 2012 г.

В 1998 г. были обследованы беспоповские населенные пункты (федосеевское согласие). Все вышеуказанные селения, кроме Человки, находились в упадке, молодежи почти не было. В дер. Пятидуб была разграблена часовня, когда-то являвшаяся духовным центром этих деревень. Местные старообрядцы почти ничего не знали о причинах церковного раскола, о гонениях, которым подвергались их предки, различиях между господствующей церковью и старообрядчеством. В то время была полностью утрачена практика крюкового пения. Несмотря на

русско-украинские смешанные браки разговорным оставался русский язык. В отличие от других староверческих селений жители с. Человка оказались догматически более грамотными. Там были обнаружены солидные собрания богослужебных книг, сохранность которых поддерживалась владельцами. Большая их часть была издана Преображенским кладбищем в Москве в начале XX в.

В 2012 г. вместе с аспирантом Житомирского государственного университета им. И.Я. Франко А.А. Сычевским помимо этой группы были обследованы 11 населенных пунктов: г. Новоград-Волынский и с. Работище Новоград-Волынского района, с. Теньковка Красноармейского района, села Жабчьё и Человка Коростенского района, с. Мамеч Овручского района, с. Воробьёвщина, деревни Бродник, Трудолюбовка и Пятидуб Малинского района, с. Великие Кошарища Коростышевского района Житомирской области и с. Рахваловка Иванковского района Киевской области. Протяженность маршрута составила около 500 км (Сичевський, Таранець 2013: 205). Таким образом, территория обследования была увеличена, и от местных поморцев и федосеевцев был приобретен ряд ценных экспонатов, связанных с историей этих мест. Благодаря опросу старожилов мы получили эксклюзивный материал о численности старообрядцев на значительной территории Житомирской области (Сичевський, Таранець 2013: 205). В каждом селении имелись молитвенные дома.

Наименее успешной во время наших полевых изысканий в Житомирской области стала запись русских народных песен (в 60–80-е гг. XX в. диалектологические и фольклорные экспедиции Киевского государственного университета им. Т.Г. Шевченко фиксировали их значительно больше). В беспоповской среде, где всякого рода народные гуляния были непопулярны, фольклор сохранился плохо. Только в отдельных местах, в частности в с. Работище, было записано более десятка песен (Сичевський, Таранець 2013: 220). В жанровом отношении музыкальное творчество русских старообрядцев Волыни представлено свадебными, а также лирическими, социально-бытовыми песнями, балладами, колядками и щедровками (рис. 4).

Изучением фольклора русских старообрядцев я начал заниматься в середине 1990-х гг.[5] В январе и марте 2006 г. во время экспедиций в с. Петраши Хмельницкой области были записаны русские и украинские песни в исполнении сельского хора «Рябинушка» и отдельных певцов (АМИКС Украины. МАЭЭ. Экспедиции 23–25 декабря 2005 г.). Наиболее распространенными в этом селе были свадебные песни: «В хороводе мы были», «Сады, сады зеленые», «Покатилось по тарелочке золотистыя яблочко», «Не две горы, не две горы соходилися», «Во лесу, да во лесочку», «Ой, на горе цыгане стояли», лирические песни: «Тошно мне маменька, тошно родимыя», «Ой соловей мой, соловей, сизокрылый

мой», «Снежки белые, пушистые, понакрыли все поля», «Ой да темна ноченька, невидна дороженька», «Кругом, кругом я осиротела», «Я на горочку посмотрю, на зоречку», песни о несчастной любви: «В саду ягода-малина под закрытием росла», «В одном красивом месте, край берега реки», «В вазоне роза расцветает, она не думает завять», «Не я ж тебе сокрушила воля дорогая», «Была юность молодая, я гуляла допоздна», трагические и социально-бытовые песни: «Ходил, ходил добрый молодец по крутой горе», «Как у нас сейчас», «Отдала мене маменька на чужую сторонушку», «Ой ты маковый цвет, завязал меня свет», «Ишли плотнички со новой работушки», солдатские песни «Как берут братца во солдаты» и «В солдаты я иду, с солдат я прийду», а также украинские песни – «Ой на горі верба рясна», «Чи ти береза не горіла», «Зайшло сонце за віконце, за вишневий сад» и др. Кроме того, члены петрашовского хора исполнили ряд песен конца XIX – первой половины XX вв.

Рис. 4. Украинско-японская экспедиция в г. Литин Винницкой области. Фото Х. Сакамото. 2016 г.

Одним из главных направлений экспедиционной работы являлось комплектование материального фонда Музея истории и культуры старообрядчества Украины. За 1998–2021 гг. его коллекции были существенно пополнены, в частности, образцами женской и мужской одежды для разных сезонов, головными уборами и украшениями, отдельными экземплярами священнической одежды (стихарь и скуфья). В фонде

насчитывается 52 единицы хранения орудий труда – это лопаты, серпы, прялки, веретёна, гребни, «лапы» для изготовления обуви, шила и т.д. Важным приобретением стал сундук плотника конца XIX – 30-х годов XX в. Он был приобретен в с. Борсков у жительницы г. Винницы Т.С. Мартыновой с набором плотнического инструмента. В коллекции достаточно репрезентативно представлены предметы быта староверов, прежде всего изделия из домотканого полотна (скатерти, настольники, рушники, рядна, налавники), а также посуда и другая утварь и предметы декора. Важный отдел фонда составляет мебель, в том числе, домашние иконостасы, а также предметы церковной утвари, в том числе иконные рамы и подсвечники (АМИКС Украины. МИАЭЭ. Дневник фиксации экспедиций) (рис. 5).

Рис. 5. Открытие выставки С.В. Таранца в Винницком областном краеведческом музее. Слева направо: С.В. Таранец, директор музея Е.И. Высоцкая, старший научный сотрудник музея А.В. Липская. Фото 2011 г.

Представительной является коллекция старопечатных книг и рукописей. В общей сложности в экспедициях было собрано около 170 памятников XVI–XX вв., в том числе 85 старопечатных книг и около 80 рукописей (АМИКС Украины. МИАЭЭ. Дневник фиксации экспедиций). Этот фонд предварительно осмотрен профессором МГУ им. М.В. Ломоносова И.В. Поздеевой и ведущим научным сотрудником Библиотеки РАН Н.Ю. Бубновым[6]. К числу наиболее ценных рукописей относятся «Послание в слободу Зыбкую, писанное казначеем старцем Павлом» 1722 г., полученное в п. Добрянка Черниговской области, Синодик Куренёвских старообрядческих монастырей первой половины

XIX в., фрагмент гектографического издания «Шувойская беседа и материалы для истории раздора именуемых неокружников», которую составил и издал в 1903 г. М. Бриллиантов (АМИКС Украины) и др. Среди старопечатных книг, наиболее древним экземпляром является Триодь Постная конца XVI в. из с. Краснянка Винницкой области, а в Общей Триоди из с. Круги Винницкой области имеется автограф крупного российского землевладельца, выдающегося государственного деятеля Московской Руси времен царя Алексея Михайловича, в 1657–1658 гг. сопредседателя Боярской думы, боярина и князя Б.А. Репнина (ум. в 1670 г.). Как известно, князь Борис Александрович пользовался значительным влиянием во времена двоевластия царя Михаила Федоровича и его отца патриарха Филарета, а во время отсутствия царя Алексея Михайловича заведовал московскими делами, был воеводой ряда российских городов (АМИКС Украины. ЖР). Библиотека Музея располагает также раритетным (по определению Н.Ю. Бубнова) изданием Часовника, напечатанным в Москве в 1634 г., к которому приплетены дополнительные тропари XVIII в. (экземпляр без начала и конца). Эта книга была получена в 2007 г. в с. Борсков Винницкой области (рис. 6).

Рис. 6. Выставка в Винницком областном краеведческом музее. Фото 2017 г.

Таким образом, в ходе экспедиционной работы, которая сопровождалась архивным поиском, был получен уникальный материал о различных сторонах жизни старообрядческих общин Украины, их истории и повседневности, культуре и вероисповедных практиках. Эти материалы позволили получить следующие результаты:

1) выявлено, что периодом кардинальных ценностных трансформаций для староверов стали 50–60-е гг. XX в., когда с уходом старшего поколения, ориентированного на традиционные нормы поведения в семье и обществе, происходил переход к советскому образу жизни и, как тогда представлялось, более прогрессивным формам человеческого сосуществования;

2) определена примерная численность старообрядцев разных направлений. Она составляет в настоящее время около 65 тыс. человек, что более чем в три раза меньше по сравнению с дореволюционной эпохой;

3) раскрыта субконфессиональная структура старообрядческого сообщества как по отдельным регионам, так и по стране в целом и выявлена тенденция перехода старообрядцев из одного согласия в другое, определяемая степенью замкнутости, строгости соблюдения догматических норм (из федосеевского в поморское согласие, из поморского – в белокриницкое);

4) изучена деятельность Киевской и всея Украины епархии Русской Православной Старообрядческой Церкви и установлена преемственность ее епископата;

5) определены вновь сформированные духовные центры беспоповцев, в частности всеукраинский центр староверов поморского согласия в г. Житомире, духовные центры поморцев местного значения в г. Литине Винницкой области и г. Коростене Житомирской области;

6) записано более 230 произведений русского и украинского фольклора в русской старообрядческой среде;

7) собрано около 500 подлинных фотографий, касающихся жизни старообрядческого духовенства, купечества, мещанства конца XIX–XX в., украинского населения с. Куренёвки Винницкой области;

8) сделано более 10 тыс. цифровых фотоснимков и более 800 фотографий на бумажной основе, которые запечатлели документы, храмы, жилье, одежду русских, выдающихся деятелей старообрядческого движения;

9) собран и задокументирован уникальный материал о последних годах жизнедеятельности Куренёвских старообрядческих монастырей;

10) зафиксированы в поле и приобретены сотни старопечатных книг и рукописей, образцов орудий труда, мебели, одежды русских и украинцев (рис. 7).

Рис. 7. Экскурсия С.В. Таранца во Всеукраинском центре болгарской культуры, г. Одесса. Фото 2020 г.

Полученный в ходе экспедиций материал постепенно вводится в научный оборот, прежде всего он опубликован в альбомах «Подолье. Традиционная культура и повседневная жизнь русских старообрядцев в XX – начале XXI вв.» и «Історія села Куренівка у світлинах XX ст.», сборниках научных трудов и материалов «Старообрядческая культура и современный мир» (8 выпусков), сборниках документов «Источники по истории Куренёвских старообрядческих монастырей» (4 тома), в монографиях «Старообрядчество г. Киева и Киевской губернии», «Історія села Куренівка» и др.

Кроме того, для популяризации результатов экспедиций проведено несколько выставок в 2011 и 2017 гг. – в Винницком областном краеведческом музее, в 2020 г. – во Всеукраинском центре болгарской культуры в Одессе, в 2021 г. – в главном офисе Национального союза краеведов Украины в Киеве.

Примечания

[1] В общей сложности «в поле» (без учета исследований 1994–1997 гг.) мы провели более 300 дней. Наиболее интенсивными годами нашей деятельности оказались: 1999 г. – 22, 2003 г. – 36, 2004 г. – 34, 2008 г. – 27, 2011 г. – 22 рабочих дня (АМИКС Украины. Дневник).

[2] Такими населенными пунктами оказались: в Винницкой области – с. Борсков Тывровского района, куда мы осуществили 12 выездов, г. Бершадь – 22, г. Винница – 9, пос. Брацлав Немировского района – 8 выездов. Высокая степень посещения Куренёвки (23 раза) объяснялась не только наличием места расположения в ней бывших знаменитых старообрядческих монастырей, но и расположением малой родины автора, проведением активных краеведческих исследований по истории и культуре этого села.

В Хмельницкой области радушный прием оказывали старообрядцы с. Петраши Виньковецкого района во главе с настоятелем общины, иереем Виктором Галкиным, благодаря чему мы посетили этот очаг староверия 10 раз!

[3] Посад Воронок располагался в Черниговской губернии (сейчас Брянская область Российской Федерации). Этот населенный пункт полностью был заселен старообрядцами.

[4] Скорее всего купец Ф.В. Митюшин проживал в с. Богородское Нижегородской губернии. В 1923 г. с. Богородское было преобразовано в г. Богородск.

[5] Старшее поколение старообрядцев слободы Пилипоновки-Бершадской Винницкой области сделало для нас очень много с точки зрения записи народных обычаев и песен. В этом отношении особо отличились Т.И. Суржикова и А.Е. Перфилова, ставшие организаторами встреч с местными жителями (АМИКС Украины. МИАЭЭ. Экспедиция 9–10 мая 2003 г.).

[6] В коллекцию рукописей вошли семейные поминальные книжки – Синодики, или Поминания; Молитвенники, Келейные правила, Последования Божественной литургии, Канонники, Панахидники, Монастырские чиновники, Воскресные тропари, Молитвы на исход души, Чины приема от ереси, Постные Триоди, Месяцесловы, Жития святых, певческие книги на крюковых нотах, в том числе Октаи, Обедницы и Праздники, старообрядческие сборники различного содержания, документы на изъятие земли, выписи из крепостных нотариальных архивов, геометрические планы усадебных земель, счета на приобретение книг в московском издательстве «Знаменное пение», духовные завещания, договоры прихожан с советской властью на использование собственных храмов, документы о реабилитации репрессированных староверов, поздравления архиереев с высокоторжественными праздниками, приглашения актива на церковные соборы, а также такие апокрифические сочинения, как «Повесть о царе и царице вельми душе полезна» и «Сон Богородицы», апокрифические тетради о конце мира и приходе антихриста, рукописное письмо «Егда идеши в путь».

Список источников и литературы

Архивные материалы

Архив Музея истории и культуры старообрядчества Украины (АМИКС Украины). № Р-34. Синодик Куренёвского монастыря. Ч. 1. 1-я половина XIX в.

АМИКС Украины. № Р-36. Праздники на крюках. 2-я половина XIX в.

АМИКС Украины. № Р-37. Праздники на крюках. Конец XVIII в.

АМИКС Украины. № Р-38. Обедница на крюках. Последняя четверть XVIII в.

АМИКС Украины. № Р-39. Октай на крюках. XVIII в.

АМИКС Украины. № Р-40. Монастырский чин пострижения в иноки. Конец XVIII в.

АМИКС Украины. № Р-67. Исповедание православной веры Первого собора. Середина XIX в.

АМИКС Украины. № Р-68. Письмо епископа Иосифа Нижегородского Трофиму Тимофеевичу. 1906. 26 февраля.

АМИКС Украины. № Р-69. Почтовая карточка Николая Васильевича и Пелагеи Ивановны Голетовых. 1967 г. 9 ноября.

АМИКС Украины. № Р-70. Обличительное письмо епископа Иосифа Нижегородского, адресованное священникам Никону, Малахию, Мехею и диакону Евтихию. Начало XX в.

АМИКС Украины. № Р-71. Молитва Богородице инока Петра Студийского. 2-я половина XIX в.

АМИКС Украины. № Р-72. Канон Казанской Богородице. 2-я половина XIX в.

АМИКС Украины. № Р-73. Праздники на крюках. Конец XVIII в.

АМИКС Украины. № Р-74. Отчет председателя колхоза «Червоне поле» И.Ф. Шепитко. 1949 г.

АМИКС Украины. № СТ-62. Псалтырь. 2-я половина XVII в.

АМИКС Украины. № СТ-64. Минея (июнь). Середина XIX в.

АМИКС Украины. № СТ-78. Обедница знаменного и демественного распева с архиерейским служением. 1909 г.

АМИКС Украины. ВСС: А.И. Годованый. 1996 г.
АМИКС Украины. ВСС: Е.С. Берёзова. 1995 г.
АМИКС Украины. ВСС: Т.И. Суржикова. 1998 г.
АМИКС Украины. Материалы историко-археологических и этнографических экспедиций (МИАЭЭ). Дневник фиксации экспедиций. 2003–2021 гг.
АМИКС Украины. МИАЭЭ. Экспедиция 2 ноября 2021 г. Опись собрания старопечатных книг и рукописей храма Покрова Пресвятой Богородицы, г. Бершадь, Винницкая область.
АМИКС Украины. МИАЭЭ. Экспедиция 23–25 декабря 2005 г. в г. Каменец-Подольский и с. Петраши Виньковецкого района Хмельницкой области.
АМИКС Украины. МИАЭЭ. Экспедиция 30–31 января 2006 г. в с. Петраши Виньковецкого района Хмельницкой области.
АМИКС Украины. МИАЭЭ. Экспедиция 9–10 мая 2003 г. в с. Пилипы-Хребтиевские и на хутор Богомоловка Новоушицкого района Хмельницкой области.
Государственный архив Винницкой области (ГАВО). Ф. Р-6023. Оп. 4. Д. 6003. По обвинению Суржикова Андрея Софроновича и др. 1930–1995 гг.
Отдел редких книг и рукописей Научной библиотеки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (ОРКР НБ МГУ). Молдавско-Украинская коллекция 1973 г. № 787. с. Куреневка. С.Д. и А.А. Берёзовы. Синодик Куренёвского монастыря. Ч. 2. 1-я половина XIX в.
Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киеве (ЦГИАК Украины). Ф. 442. Оп. 846. Д. 329. Донесение подольского губернатора от 31 мая и 15 июня 1896 г. о самовольном навешивании колоколов на старообрядческой часовне старообрядцами сл. Пилипоновки-Бершадской в память священного коронования. 1896 г.

Литература

Кобяк Н.А., Леренман Н.М., Поздеева И.В., Смилянская Е.Б. Задачи и результаты комплексных археографических экспедиций Московского университета 1966–1980 гг. // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982. С. 19–38.
Нечаева Г.Г., Таранец С.В. Собрание старообрядческих икон Ветки и Стародубья черниговского коллекционера Валентина Викторовича Шура // Судьба старообрядчества в XX – начале XXI вв.: история и современность. Сборник научных трудов и материалов / отв. ред. и сост. С.В. Таранец. Киев; Винница, 2010. Вып. 4. С. 52–80.
Сичевський А.О., Таранець С.В. Історико-етнографічна експедиція на Житомирщину липня 2012 року // Доля старообрядства в XX – на початку XXI ст.: історія та сучасність: збірник наукових праць та матеріалів / відпов. ред. та упоряд. С.В. Таранець. Київ, 2013. Вип. 6. С. 205–227.
Таранец С. Отчет о II Международной конференции «Судьба старообрядчества в XX – начале XXI вв.: история и современность» // Судьба старообрядчества в XX – начале XXI вв.: история и современность: сборник научных трудов и материалов / отв. ред. и сост. С.В. Таранец. Киев, 2013. Вып. 6. С. 25–27.
Таранец С. Старообрядчество Подолии. Киев: ИУАИ НАНУ, 2000.
Таранец С. Куренёвское тримонастырье: история русского старообрядческого центра в Украине (1675–1935 гг.). Киев: Полиграфкнига, 1999.
Таранець С. Куренівське тримонастир'я як один з провідних центрів старообрядців у Росії // Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету ім. Михайла Коцюбинського: збірник наукових праць / за ред. П.С. Григорчука. Вінниця, 2012. Вип. 20. Серія: історія. С. 259–266.
Таранець С.В. Історико-археографічна експедиція на Житомирщину липня 1998 року // Доля старообрядства в XX – на початку XXI ст.: історія та сучасність: збірник наукових праць та матеріалів / відпов. ред. та упоряд. С.В. Таранець. Київ, 2013. Вип. 6. С. 200–204.

References

Archival materials

Archive of the Museum of the History and Culture of the Old Believers of Ukraine (AMIKS Ukrainy). № R-34. Sinodik Kurenevskogo monastyria. Ch. 1. 1-ia polovina XIX v.

AMIKS Ukrainy. № R-36. Prazdniki na kriukakh. 2-ia polovina XIX v.

AMIKS Ukrainy. № R-37. Prazdniki na kriukakh. Konets XVIII v.

AMIKS Ukrainy. № R-38. Obednitsa na kriukakh. Posledniaia chetvert' XVIII v.

AMIKS Ukrainy. № R-39. Oktai na kriukakh. XVIII v.

AMIKS Ukrainy. № R-40. Monastyrskii chin postrizheniia v inoki. Konets XVIII v.

AMIKS Ukrainy. № R-67. Ispovedanie pravoslavnoi very Pervogo sobora. Seredina XIX v.

AMIKS Ukrainy. № R-68. Pis'mo episkopa Iosifa Nizhegorodskogo Trofimu Timofeevichu. 1906 g. 26 fevralia.

AMIKS Ukrainy. № R-69. Pochtovaia kartochka Nikolaia Vasil'evicha i Pelagei Ivanovny Goletovykh. 1967 g. 9 noiabria.

AMIKS Ukrainy. № R-70. Oblichitel'noe pis'mo episkopa Iosifa Nizhegorodskogo, adresovannoe sviashchennikam Nikonu, Malakhiiu, Mekheiu i diakonu Evtikhiiu. Nachalo XX v.

AMIKS Ukrainy. № R-71. Molitva Bogoroditse inoka Petra Studiiskogo. 2-ia polovina XIX v.

AMIKS Ukrainy. № R-72. Kanon Kazanskoi Bogoroditse. 2-ia polovina XIX v.

AMIKS Ukrainy. № R-73. Prazdniki na kriukakh. Konets XVIII v.

AMIKS Ukrainy. № R-74. Otchet predsedatelia kolkhoza "Chervone pole' I.F. Shepitko. 1949 g.

AMIKS Ukrainy. № ST-62. Psaltyr'. 2-ia polovina XVII v.

AMIKS Ukrainy. № ST-64. Mineia (iiun'). Seredina XIX v.

AMIKS Ukrainy. № ST-78. Obednitsa znamennogo i demestvennogo raspeva s arkhiereiskim sluzheniem. 1909 g.

AMIKS Ukrainy. Vospominaniia staroobriadtsev i o staroobriadtsakh. A.I. Godovanyi. 1996 g.

AMIKS Ukrainy. Vospominaniia staroobriadtsev i o staroobriadtsakh. E.S. Berezova. 1995 g.

AMIKS Ukrainy. Vospominaniia staroobriadtsev i o staroobriadtsakh. T.I. Surzhikova. 1998 g.

AMIKS Ukrainy. MIAEE. Dnevnik fiksatsii ekspeditsii. 2003–2021 gg.

AMIKS Ukrainy. MIAEE. Ekspeditsiia 2 noiabria 2021 g. Opis' sobraniia staropechatnykh knig i rukopisei khrama Pokrova Presviatoi Bogoroditsy, g. Bershad', Vinnitskaia oblast'.

AMIKS Ukrainy. MIAEE. Ekspeditsiia 23–25 dekabria 2005 g. v g. Kamenets-Podol'skii i s. Petrashi Vin'kovetskogo raiona Khmel'nitskoi oblasti.

AMIKS Ukrainy. MIAEE. Ekspeditsiia 30–31 ianvaria 2006 g. v s. Petrashi Vin'kovetskogo raiona Khmel'nitskoi oblasti.

AMIKS Ukrainy. MIAEE. Ekspeditsiia 9–10 maia 2003 g. v s. Pilipy-Khrebtievskie i na khutor Bogomolovka Novoushitskogo raiona Khmel'nitskoi oblasti.

State Archive of the Vinnytsia Oblast (GAVO). F. R-6023. Op. 4. D. 6003. Po obvineniiu Surzhikova Andreia Sofronovicha i dr. 1930–1995 gg.

Department of Rare Books and Manuscripts of the Scientific Library of Lomonosov Moscow State University (ORKR NB MGU). Moldavsko-Ukrainskaia kollektsiia 1973 g. № 787. s. Kurenevka. S.D. i A.A. Berezovy. Sinodik Kurenevskogo monastyria. Ch. 2. 1-ia polovina XIX v.

Central State Historical Archive of Ukraine (TsGIAK Ukrainy). F. 442. Op. 846. D. 329. Donesenie podol'skogo gubernatora ot 31 maia i 15 iiunia 1896 g. o samovol'nom naveshivanii kolokolov na staroobriadcheskoi chasovne staroobriadtsami sl. Piliponovki-Bershadskoi v pamiat' sviashchennogo koronovaniia. 1896 g.

Literature

Kobiak N.A., Lerenman N.M., Pozdeeva I.V., Smilianskaia E.B. (1982) Zadachi i rezul'taty kompleksnykh arkheograficheskikh ekspeditsii Moskovskogo universiteta 1966–1980 gg. [Objectives and Results of the Integrated Archeographical Expeditions of Moscow University, 1966-1980]. In: *Russkie pis'mennye i ustnye traditsii i dukhovnaia kul'tura* [Russian Oral and Written Traditions and Intellectual Culture]. Moscow, pp. 19–38.

Nechaeva G.G., Taranets S.V. (2010) Sobranie staroobriadcheskikh ikon Vetki i Starodub'ia chernigovskogo kollektsionera Valentina Viktorovicha Shura [Collection of Old Believers Icons of Vetka and Starodubie by Chernihiv Collector V.V. Shura]. In: *Sud'ba staroobriadchestva v XX – nachale XXI vv.: istoriia i sovremennost'. Sbornik nauchnykh trudov i materialov* [The Life of the Old Believers in the 20th – early 21st centuries: History and Modernity. Collection of Scientific Papers and Materials]. Ed. and compiled by S.V. Taranets. Kiev; Vinnitsa, Vol. 4, pp. 52–80.

Sichevs'kii A.O., Taranets' S.V. (2013) Istoriko-etnografichna ekspeditsiia na Zhitomirshchinu lipnia 2012 roku [Historical and Ethnographic Expedition to Zhytomyr Oblast in July 2012]. In: *Dolia staroobriadstva v XX – na pochatku XXI st.: istoriia ta suchasnist'. Zbirnik naukovikh prats' ta materialiv* [The Life of the Old Believers in the 20th – early 21st centuries: History and Modernity. Collection of Scientific Papers and Materials]. Ed. and compiled by S.V. Taranets. Kiïv, Vol. 6, pp. 205–227.

Taranets S. (1999) *Kurenevskoe trimonastyr'e: istoriia russkogo staroobriadcheskogo tsentra v Ukraine (1675–1935 gg.)* [Kurenivka Trimonastery: The History of Russian Old Believers Centre in Ukraine (1675-1935)]. Kiev: Poligrafkniga.

Taranets S. (2000) Staroobriadchestvo Podolii [Old Believers of Podilia]. Kiev: IUAI NANU.

Taranets S. (2012) Kurenivs'ke trimonastir'ia iak odin z providnikh tsentriv staroobriadtsiv u Rosiï [Kurenivka Trimonastery as One of the Leading Centers of Old Believers in Russia]. In: *Naukovi zapiski Vinnits'kogo derzhavnogo pedagogichnogo universitetu im. Mikhaila Kotsiubins'kogo. Zbirnik naukovikh prats'* [Scientific Notes of Vinnytsia State Pedagogical University Named After Mykhailo Kotsyubinsky. Collection of Scientific Papers]. Ed. by P.S. Grigorchuka. Vinnitsia, Vol. 20. Seriia: istoriia, pp. 259–266.

Taranets S. (2013) Otchet o II Mezhdunarodnoi konferentsii "Sud'ba staroobriadchestva v XX – nachale XXI vv.: istoriia i sovremennost" [Report on the Second International Conference "The Life of Old Believers in 20th – Early 21st centuries: History and Modernity"]. In: *Sud'ba staroobriadchestva v XX – nachale XXI vv.: istoriia i sovremennost'. Sbornik nauchnykh trudov i materialov* [The Life of the Old Believers in the 20th – early 21st centuries: History and Modernity. Collection of Scientific Papers and Materials]. Ed. and compiled by S.V. Taranets. Kiev, Vol. 6, pp. 25–27.

Taranets S.V. (2013) Istoriko-arkheografichna ekspeditsiia na Zhitomirshchinu lipnia 1998 roku [Historical and Archeographical Expedition to Zhytomyr Oblast in 1998]. In: *Dolia staroobriadstva v XX – na pochatku XXI st.: istoriia ta suchasnist'. Zbirnik naukovikh prats' ta materialiv* [The Life of the Old Believers in the 20th – early 21st centuries: History and Modernity. Collection of Scientific Papers and Materials]. Ed. and compiled by S.V. Taranets. Kiïv, Vol. 6, pp. 200–204.

Сведения об авторе:
ТАРАНЕЦ Сергей Васильевич – доктор исторических наук, старший научный сотрудник, Институт украинской археографии и источниковедения им. М.С. Грушевского НАН Украины (Киев, Украина). E-mail: trimonastyrje@gmail.com

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author:
Serhii V. Taranets, M.S. Hrushevsky Institute of Ukrainian Archeography and Source Studies (Kyiv, Ukraine). E-mail: trimonastyrje@gmail.com

The author declares no conflict of interests.

Статья поступила в редакцию 12 января 2022 г.;
принята к публикации 12.11.2022.

The article was submitted 12.01.2022;
accepted for publication 12.11.2022.

Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 145–157
Siberian Historical Research. 2022. 4. pp. 145–157

Научная статья
УДК 316.7
doi: 10.17223/2312461X/38/8

Религиозное мировоззрение современной старообрядки: текст и контекст полевого исследования

Екатерина Анастасова

Институт этнологии и фольклористики с Этнографическим музеем Болгарской академии наук, София, Болгария, ekaterina_anastasova@yahoo.com

Аннотация. Методом *case study* рассматривается религиозное мировоззрение старообрядки, проживающей в США, ее картина мира, связанная с новыми религиозными движениями. Исследования помещены в контекст двух основных подходов к полевым исследованиям – антропологического и историко-этнографического. Анализируются балтийский контекст, связанный с происхождением староверки; социально-исторические перемены, которые привели ее к миграции в США; ее взгляды, отражающие глобальные тенденции и свободу самоопределения в период постмодерна. Текст подготовлен на основе полевых исследований автора в США и в странах Прибалтики**.**

Ключевые слова: старообрядчество, Прибалтика, США, новые религиозные движения, текст, контекст

Благодарности: выражаем благодарность за финансовую поддержку Болгарской академии наук в рамках договора о сотрудничестве между БАН и Латвийской академией наук.

Для цитирования: Анастасова Е. Религиозное мировоззрение современной старообрядки: текст и контекст полевого исследования // Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 145–157. doi: 10.17223/2312461X/38/8

Original article
doi: 10.17223/2312461X/38/8

The Religious Worldview of a Modern Old Believer: Text and Context of Field Research

Ekaterina Anastasova

Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia, Bulgaria, ekaterina_anastasova@yahoo.com

Abstract. The article uses the case study method to examine the religious worldview of an Old Believer living in the United States and her picture of the world associated with the New Religious Movements. The studies are placed in the context of two main approaches to field research - anthropological and historical-ethnographic. The Baltic context associated with the origin of the Old Believer, the

© Анастасова Е., 2022

global changes that led her to migrate to the United States, her views that reflect global trends and freedom of self-determination in the post-modern period are analyzed. The text was prepared on the basis of field research in New York, the USA and the Baltics.

Keywords: Russian Old Believers, Baltics (Baltic States), USA, New Religious Movements, text, context

Acknowledgment: Financial support from the Bulgarian Academy of Sciences (Bulgarian grant agreement between BAS and Latvian Academy of Sciences) is gratefully acknowledged.

For citation: Anastasova, E. (2022) The Religious Worldview of a Modern Old Believer: Text and Context of Field Research. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research.* 4. pp. 145–157 (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/38/8

Введение

Современные теоретические дискуссии о тексте и контесте полевых исследований развиваются, как правило, в двух направлениях. Первое, которого часто придерживаются антропологи, склоняется к идее об ограничении информацией и интерпретациями, которые поле предлагает «здесь и сейчас», т.е. актуальными непосредственно в момент исследования (Watson 1999). Другое настаивает на важности исторической ситуации, контекста, истории исследуемой общности, т.е. на тезисе, что исследователь должен знать поле лучше его представителей (Марушиакова, Попов 1993).

Первый подход имеет свои преимущества – чем меньше исследователь знает об изучаемом объекте, тем больше шансов обнаружить действительно что-то ранее неизвестное, хотя подробные вопросники порой и ограничивают эту возможность. Однако отсутствие необходимых знаний у исследователя может легко привести к ошибкам. Например, при работе в группах с так называемым преферированным самосознанием в Болгарии, позиционирующих себя представителями более социально престижной общности, например румыноязычные цыгане – румынами, турецко-язычные – турками и т.д. (Марушиакова, Попов 1993). Не зная происхождения, истории и географии группы, можно представить исследовательской аудитории не совсем корректные данные. Такие исторические недоразумения уже случались (см. интересные примеры и цит. лит. у (Hancock 2004)). Таким образом, нам представляется, что исследование поля без серьезного изучения контекста, выражающегося в разных источниках – опубликованных и архивных материалах, исторических данных, прессе и т.д., может привести как к спорным постановкам, так и к ошибочным выводам.

Все эти соображения превращают поле с его текстом и многочисленными контекстами в серьезный вызов для исследователей. Пробле-

ма усугубляется при взаимодействии с «закрытыми общностями». Так, буквально месяц назад мне удалось побывать в так называемой Сельской Анадоле (с. Сальда, Турция), где, как известно, проживают туркишииты. Оказавшись здесь как туристка, я этого не знала. Мое внимание привлекла статуя женщины около метра высотой, напоминающая садовую скульптуру. Белая, но с окрашенным в красный цвет платком и как бы залитым кровью платьем, она стояла в вестибюле четырехэтажного дома, другая такая же находилась на открытой террасе последнего этажа, предоставляемого гостям гостиницы (хозяева живут на остальных трех этажах). Эти фигуры навели меня на мысль о казылбашах (красноголовых) – гетеродоксных мусульманах, известных своим почитанием дочери пророка Фатимы (Али-Заде 2007). Как известно, эта общность занимает маргинальную позицию среди суннитов и отличается своей скрытностью. Ее основное правило – «заблуждать, обманывать непосвященных», не раскрывать им свою принадлежность к конфессии и особенности верований и культа. Не зная турецкого, я попыталась проверить свои догадки и поговорить с хозяйкой. Само присутствие одинокой женщины в качестве хозяйки гостевого дома (хозяин работает в другом городе) говорило в пользу моей гипотезы, так как у алиан женщина занимает почетное, достаточно независимое и уважаемое место в семейной иерархии. Указав на статую, я спросила: «Фатима?» Хозяйка пробормотала что-то неразборчивое. Но на вопрос: «Казылбаш?» я получила очень выразительный ответ – женщина приблизила указательный палец к губам и произнесла «Сус» («молчи» на турецком, слово архаизм, которое употребляется в современном болгарском языке и присутствует в болгарской классической литературе). После чего стала настойчиво предлагать мне чай, ясно (и достаточно решительно) продемонстрировав, что не желает общаться на эту тему. Все это убедило меня в моей правоте, что подтвердилось и опубликованными данными о распространении этого религиозного направления именно в сельской Анадоле (см., например (Аверьянов 2011: 82–84)).

Староверы также относятся к общностям, ревниво оберегающим свою религию от посторонних. Однако после глобальных перемен 1990-х гг. отношение к ним в Восточной Европе очень изменилось, в ряде постсоциалистических стран их культура стала восприниматься не только как объект изучения, но и как часть культурного наследия. Интересно в этой связи взглянуть на ситуацию со староверами-мигрантами, которые, оставшись вне основного массива, часто оказываются не только в иноэтническом, иноязыковом и религиозном окружении, но и в полном отрыве от старообрядческой среды, к которой, в ряде случаев, они, в период СССР, принадлежали довольно формально. Их не коснулись перемены, превратившие староверов в ряде постсоветских стран, в частности в Прибалтике, в специфическое и престижное

сообщество. В связи с этим в контексте взаимоотношений между контекстом и текстом в конкретном полевом исследовании (2019 г.) мы рассмотрим случай старообрядки-иммигрантки из Латвии, проживающей в *Little Odessa* в Нью-Йорке, США.

Старообрядческая диаспора компактно расселяется в северных штатах Орегон и Аляска (Аргудяева 2010: 4, 16–23), а отдельные ее представители живут в различных местах страны. Как известно, старообрядческая культура отличаетсня специфической аксиологией и герменевтикой, о чем писали исследователи, занимающиеся русскими этноконфессиональными группами (см., например (Никитина 1993, Касаткин 2008) и мн. др.). Сохраняются ли эти особенности у индивидуальных мигрантов в период глобальных перемен в мире – в постсоветском пространстве и в новых местах, куда староверы мигрируют индивидуально? На этот вопрос мы попытаемся ответить.

Староверка с Брайтона

По мнению исследователей, наиболее многочисленной компактной и видимой русскоязычной общностью в США являются эмигранты из СССР, прибывшие в период оттепели (1950–1980-е гг.) (Алексеева 1998). Большая их часть расселяется в так называемом Русском городе (*Little Odessa*) – Брайтон-Бич, Бруклин, Нью-Йорк[1]. Район формировался постепенно с 1940 г., принимая различные волны рускоязычных эмигрантов. В период с 1990 по 1999 г. сюда началась массовая миграция из постсоветского пространства. Только на Брайтон-Бич живут около 500 тыс. русскоязычных эмигрантов[2]. Именно к этой диаспоре принадлежит героиня нашей истории. С Марией[3] (ей около 65 лет) мы познакомились случайно на Брайтоне через общих знакомых. Она представилась как Мария, добавив, что у нее есть еще одно имя, данное при крещении, – Менадора. Эта самопрезентация, сразу привлекшая мое внимание, отражала ее принадлежность к староверам, с присущим им очень архаическим антропонимиконом, нагруженным рядом коннотаций: покровительство святого, чье имя дается младенцу; семейные роли, связанные с выбором имени по Святцам (для мальчика выбор святого/имени возможен только на 8 дней вперед – «мужчина голова, он всегда идет вперед»; для девочки – 8 дней вперед/назад – «женщина тряпка, судомойка») (Анастасова 1998: 108). Интересно, что в атеистическом СССР официально (в свидетельство о рождении) вписывалось более популярное в советском обществе имя (хотя и оно соотносилось со святым), а в свидетельство о крещении – старообрядческое, выбранное по Святцам (близкое к дате рождения).

Мария не скрывала своего стаообрядческого происхождения. Оказалось, что она родом из маленького поселения в восточной Литве, из

очень верующей старообрядческой семьи. Она вышла замуж за латвийского еврея, переехала с ним в Латвию, до эмиграции проживала в Риге. Вместе с мужем и двумя детьми перебралась в США в середине 1990-х гг. «по еврейской линии» – за частью родственников супруга, уже успешно сюда эмигрировавших. Позже, побывав у нее дома, я увидела, что там нет никаких признаков старообрядческой (как и еврейской) принадлежности хозяев. Жилище соответствовало американским стандартам – два этажа (на первом гостиная и кухня, на втором – спальни), отсутствие икон и какой-либо религиозной символики, хотя в доме много различных картин и украшений.

Естественно возник вопрос, как же получилось, что староверка, выросшая в религиозной семье, прожившая большую часть своей жизни в Риге, городе, где староверы занимают значительное место в истории и культуре (Гребенщиковская община), ничем, кроме имени, не афиширует свою религиозную принадлежность? Почему в доме нет ни одной иконы, она не носит обязательного нательного креста, редко посещает православные церкви Нью-Йорка. Как оказалось, ее дружеский круг связан с русскоязычными представителями постсоветской эмиграции в Брайтоне и не выстроен на основе религиозной принадлежности.

Контекст и немного теории

Ответы на вопрос об отсутствии «видимого старообрядчества» (русского, латвийского) достаточно очевидны. С одной стороны, это брак с представителем другой религии (евреем). Встреча двух разных культур определила «нейтральность» семейной религиозной жизни. В семье отмечаются как основные праздники американского макрообщества – Рождество, Новый год, Пасха, День независимости, День благодарения, так и праздники, привезенные из СССР: 8 марта, 9 мая и пр. Русское (старообрядческое) и еврейское происхождение воспринимаются детьми скорее как этнические категории, они считают себя «американцами». Причем, как оказалось, дочь Менадоры предпочитает идентифицеровать себя с отцовской, еврейской линией в семье (несмотря на противоречие с еврейскими канонами, отсчитывающими родство по матери). Тем не менее Менадора похоронила своего супруга по еврейским канонам, включая и чтение поминальных молитв о нем в синагоге в течение года. В американском обществе популярно множество праздников, которые отмечаются не только этническими меньшинствами, но и всеми жителями городов (День Святого Патрика, Марди Гра, еврейские праздники и пр.).

С другой стороны, это, конечно, светский характер советского общества. Как высказываются многие староверы в латвийских деревнях: «Наши староверы были первыми партийцами, сейчас вспомнили, что

верующие». Постсоветские перемены в республиках Балтии, которые привели к валоризации старообрядчества (как и других религиозных и этнических традиций в регионе – ливов, например) произошли как раз в период, когда Мария эмигрировала с семьей в США.

Эти процессы, известные как «возрождение меньшинств», коснувшиеся как старообрядцев, так и представителей других этнических и религиозных меньшинств (уже упомянутых ливов, татар, болгар и пр.), развивались в период отъезда Марии из Прибалтики. Надо отметить, что во время СССР так называемые старожилы Прибалтики были достаточно заметными и исследованными группами. Как правило, молодые люди следовали советской схеме социального развития – образование, участие в партийных структурах, светские профессии и т.д. После распада Советского Союза (1991 г.) и расширения Европейского союза странами Балтии (2004 г.), этнический баланс в трех постсоветских странах региона (Литве, Латвии и Эстонии) становится особенно актуальным. В процессе формирования новой национальной идентичности возникает вопрос о русских в регионе. Если в рамках СССР русские были государствообразующей нацией, то теперь они превратились в потенциальную проблему (об историческом превращении русских в врагов см., например, у Mertelsmann 2005). Советские русские стали объектом национальных законодательных инициатив (Закон о гражданстве, законы о натурализации, национальных меньшинствах, интеграции и пр.), среди которых особо выделяется специфический статус «неграждан» в Латвии и Эстонии[4], связанный с желанием новых демократий избежать политического и гражданского[5] участия и влияния «советских русских» на новые независимые государств (лишая «советских русских» ряда демократических прав).

Вместе с тем к староверам[6], как к традиционному русскому населению, формируется совершенно другое отношение. Старообрядцы поселились в регионе еще в конце XVII столетия и в большинстве своем принадлежат к поморскому согласию[7]. Будучи в свое время репрессированными советской властью (раскулачивание и депортации), они являются естественной оппозицией советскому = атеистическому. В 1990-е староверы воспользовались реституцией[8] и привилегиями, предоставляемыми национальным и европейским законодательством этническим и религиозным меньшинствам: право иметь собственные культурные и образовательные институты, получать финансирование на развивающие проекты и др. В итоге старообрядцы создали сеть организаций, активно занимающихся церковной, просветительской и научной деятельностью[9]. Например, в Латвии образовались «Старообрядческое общество Латвии», «Культурно-просветительское старообрядческое общество им. И.Н. Заволоко», содружество «Беловодие» в г. Екабпилсе и др. Старообрядческие организации издают собственную

прессу, публикуют научные, научно-популярные, образовательные и религиозные сочинения, организуют научные форумы, имеют сайты в интернете и пр. Постепенно складываются их собственные элиты – это образованные и активные граждане, которые активно включаются в процессы поддержки и развития старообрядческой культуры. Важно, что эта «мобилизационная деятельность» повышает самооценку современных староверов, порождая новое для них чувство собственной значимости и ценности в макрообществе.

Сегодня староверы в Прибалтике – это билингвальное, религиозное «по традиции» (т.е. осознающее свое старообрядческое происхождение, но не вкладывающее в это слово особого религиозного содержания) население с активной гражданской позицией. Они успешно социально реализовывались как в годы социализма, так и в период демократических перемен (по словам староверов, иногда советские и современные активисты – одни и те же люди).

Теоретическая конструктивистская концепция, анализирующая эти процессы, параллельно развивающиеся в новых национальных государствах властными элитами (Gellner 1983; Hobsbawm 1990) и элитами меньшинств, объясняет «возрождение» этнических (и этнорелигиозных) меньшинств как ответ на эскалацию национализма в макрообществе. Меньшинства активно развивают собственный национализм – **этницизм** по терминологии Ж.-Ф. Госио (Gossiaux 1996: 191–199)[10]. Он имеет те же основы и те же цели, что и национальные движения при формировании национальных государств: утверждение языка и культуры старообрядческой общности, кодифицирование истории старообрядчества, реконструкция религиозной культуры, возрождение религиозного образования.

Таким образом, своеобразная оппозиция *советский русский*/*не наш* – *русский старовер*/*наш*, развивающаяся на фоне активной деятельности национальных балтийских элит, с одной стороны, является активным стимулом для современного развития старообрядческой культуры. С другой стороны, благосклонность национальных государств к этой уникальной культуре является своеобразной «компенсацией» отношения к советским русским, по тем или иным причинам (отсутствие желания, неспособность сдать экзамены на гражданство и пр.) лишаемых гражданских прав.

Рефлексии полей

Описанная ситуация, создающая престижный образ старообрядческой культуры в Латвии и Литве и превращающая староверов Балтии в гордых и привилегированных представителей своей культуры, известна Марии-Менадоре опосредованно. Ее родственники, с которыми она

поддерживает тесные контакты, являются членами одной из возрожденных старообрядческих общин в Литве. Однако это новые процессы, к которым она не успела приобщиться на прежней родине. Светский образ жизни в СССР, отдаленность от староверов в Литве, уже упомянутый смешанный брак определяют отсутствие у нее типичной старообрядческой картины мира и сопутствующих реалий. Мария-Менадора знакома с основными старообрядческими нормами и гордится своими верующими родственниками в Литве, но ее духовные поиски связаны с другими представлениями, отвечающим ее потребностям и образу жизни в США.

Вырастив детей, работая не столь интенсивно, как в активные трудовые годы, у Марии остается больше времени на духовные поиски. У многих (как религиозных, так и светских) людей в период глобальных перемен (распад СССР и социалистического блока, падение Берлинской стены) основы мировоззрения значительно изменились. Ясное социалистическое прошлое и вера в «светлое будущее» столкнулись с равной непредсказуемостью как прошлого, так и будущего, меняя местами добро и зло, превильное и неправильное. Эти трансформации привели к поискам новых, часто нетрадиционных форм религиозности и объяснения мира, которые в изобилии появились на «рынке спиритуальности» как в постсоциалистическом пространстве, так и в иммигрантской среде. Необходимость в новом, современном и всеобъемлющем объяснении мира в изобилии предоставляют переводная литература различных экзотических пророков, учителей и учений и их местные аналоги, а также интернет. Эти процессы широко наблюдаются как в Восточной Европе, так и во всем мире и очень часто сопровождают мигрантские перемещения (см., например, географию распространения Единного Учения Зора Алефа (Едино учение…)). Это особенно относится к эмигрантам, по разным причинам оторванным от основного конфессионального массива (отсутствие церкви, полирелигиозный характер семьи и окружения). Все это обусловливает поиск доктрин и учителей, способных предложить «путь» к решению жизненных проблем (как правило, эти учения базируются на формулах типа «здоровье и деньги», «здоровье – любовь – деньги» и пр.).

Духовная жизнь Марии-Менадоры определяется ченнелингом (channeling). Это направление спиритуализма, которое относится к New Age движениям. Ченнелинг распространен в Европе и США, а также на постсоциалистическом пространстве. Обычно ченнелинг связывается с медиумом или духом-наставником (архангелом, святым, духом природы и пр., т.е. с «высшим сознанием»), который передает важные сведения о происходящем в мире и о будущем человечества адептам. В основе учения находятся спиритуализм и теософия, созданные русским мистиком Еленой Блаватской и ее последователями. Цель ченне-

линга – передать знания и позволить человеку достигнуть высшей степени самореализации. Контакты с эзотерическим миром осуществляются с помощью самых современных коммуникативных средств – социальные сети, телеграмм-каналы на различных языках (Вот как все было и будет на самом деле/история мира...). Объяснения мира и Вселенной, а также предостережения или практики, содействующие исполнению желаний, передаются на каналах YouTube в виде коротких видеофильмов.

Надо отметить, что свойственный старообрядческой традиции мистический поиск в настоящее время часто реализуется и в компактных старообрядческих общинах. Например, в Болгарии староверы (и не только) читают сочинения современных духовных учителей, особенно приходящих из России (Анастасии, Зора Алефа и др.). Староверы, как и множество людей по всему миру, предпочитают аудиовизуальные формы восприятия духовной информации, идущей от учителей и медиумов.

Духовная картина мира Марии включает как универсальные, так и типично христианские ценности. Ее хронология простирается от создания Вселенной, земли и человечества до конца мира. Как и многие адепты эзотерических учений, Мария считает, что именно сейчас человечеству предстоит пройти через сложный этап установления добра и света, которому будут предшествовать болезни, войны и вселенские катаклизмы. В этот контекст вписываются и последние происходящие в мире события. Согласно учению, в новый, светлый мир пройдут немногие – лишь творящие добро и связанные с природой. Пространство этого мира простирается во всей Вселенной, переходя от одной мистической эпохи к другой (Плутона, Водолея и т.д.). Основной отличительной чертой этого мира является противостояние между светом (солнцем) и тьмой, природными стихиями и вредной деятельностью человека, добром и злом. В практиках эти взгляды проявляются прежде всего в особом отношении к солнцу (встреча рассвета каждое утро), ежедневных прогулках вдоль моря с «наслаждением и слиянием с красотой моря, пляжа, звуками природы».

Заключение. Между текстом и контекстом

История духовных поисков старообрядки, постсоветской эмигрантки в США, отражает многообразие вариантов духовных поисков современного человека. Интересно, что своеобразный контекст (старообрядческое происхождение, советское прошлое, полирелигиозный брак и эмиграция) определяет глобальное, вселенское понимание мира. Он не связан с этническими и религиозными доктринами, близостью с исторической родиной (Россией, Литвой и Латвией). Мироощущение Марии, с одной стороны, перекликается со старообрядческими представлениями о современном мире, сакральной истории, малой и большой

эсхатологии. С другой стороны, они связаны с соверменным эзотерическим контекстом, в значительной степени с так называемой американской мечтой (все могут быть здоровыми, любимыми и богатыми) и с современными средствами коммуникации, где дигитальное пространство занимает все больше места. Это современный «американский контекст», в котором оказалась Мария, в который она успешно вписалась.

Особенности этих взглядов, определяемых ченнелингом, связаны, во-первых, с отрывом от основного, компактно проживающего старообрядческого массива; во-вторых, с отсутствием духовной среды, религиозного центра, поддерживающего старообрядческую культуру. Последняя, сохраняя основные черты религиозного объяснения мира, пережила в мировоззрении Марии значительные трансформации. С одной стороны, именно эта изолированность и осознанная необходимость духовной жизни и поисков породили ее интерес к нетрадиционным новым религиозным движениям и к аудиовизуальной форме восприятия идей. С другой стороны, способствовала необходимости современного объяснения и восприятия мира, к которому важно приспосабливаться наиболее адекватными, по мнению адепта, способами.

Возвращаясь к целям этой работы, необходимо отметить, что именно старообрядческий и современный многонациональный контекст объясняют отсутствие у героини исследования типичной для староверов воцерковленности, религиозной консервативности и неприятия других религий. Все эти особенности определяются советским прибалтийским прошлым и американской действительностью. Специфичность религиозных представлений связана не только с отрывом от старообрядческого мира, но и способностью новых религиозных движений посредством эклектических компиляций отвечать потребностям и желаниям современного человека, когда в храм превращается вся природа, молитву (просьбу), произнесенную вслух, всегда слышат ангелы и пр.

Таким образом, приведенный случай, на наш взгляд, достаточно убедительно показывает, что изучение текста культуры без связанного и определяющего его контекста ограничивает понимание и анализ исследуемых реалий. В этом смысле – поле без сопровождающей его истории, культуры и окружающего мира, остается в значительной мере «немым» или, в лучшем случае – «неразговорчивым».

Примечания

[1] О *Little Odessa* см., например (Калоев 2019).

[2] Речь идет о русскоязычной диаспоре (поскольку русские отнюдь не самая значительная ее часть) из различных концов постсоветского пространства. Эмиграция продолжается и в наши дни – из Украины, Молдавии, стран Балтии эмигрируют около 75–100 тыс. человек каждый год (Калоев 2019).

[3] Имя не цитируется из этических соображений. История индивидуальной постсоциалистической миграции в ином контексте рассматривалась нами в другой публикации, которая находится в печати.

[4] «Закон о гражданстве Латвии» (1995 г.), либерализованный в 1998 г., и «Закон об иностранцах» (1992 г.) в Эстонии создают «неграждан» (alien) – специфический юридический статус для этнических русских, поселившихся в этих странах в советский период. Чтобы получить гражданство в Латвии и Эстонии, они должны сдать специальные экзамены по языку и истории этих стран. Все остальные автоматически получают гражданство, если родились или являются потомками граждан, родившихся в Латвии и Эстонии до 1940 г. (Интеграция общества в Латвии; Закон об иностранцах, С. 103 и сл.., вкл. Последние изменения и дополнения). Ситуация в Литве другая, здесь принимают так называемый нулевой вариант, т.е. литовское гражданство получают все желающие, проживающие в республике после распада СССР. В значительной степени эта ситуация объясняется различным соотношением между русскими и литовцами, латышами и эстонцами, соответственно, около 6% в Литве (2001 г.), 34% в Латвии (1989 г. – 2008 г.; 26,9% в 2011 г., 25,4% – 2017 г.) и Эстонии (50% в 1991 г., но в 2017 г. их уже 25%). Статистика приводится по данным Eurostat за соответствующие годы.

[5] «Неграждане» Латвии не имеют права участвовать в выборах (местных и национальных). В Эстонии они могут участвовать в муниципальных выборах, но без права быть избираемыми. Существует и ряд других ограничений – участие в политической жизни, служба в армии, запрет заниматься некоторыми профессиями и пр. Постепенно эти законы либерализируются, параллельно с уменьшением численности русского (советского) этнического населения в Латвии и Эстонии. Дети неграждан, рожденные в Латвии и Эстонии после 1991 г., автоматически получают гражданство (см. о ситуации в Эстонии: Тишков 1993: 110–124).

[6] Наряду со староверами существует и русское православное население. Старообрядцы в Эстонии в основном живут на побережье Чудского озера, в Латвии – в Латгале, а в Литве – в северо-восточной части страны.

[7] Официальное название – Древлеправославная Поморская церковь. В Латвии и Эстонии существует также небольшая группа старообрядцев федосеевского согласия.

[8] В результате реституции Гребенщиковская община в Риге является одной из самых богатых в стране.

[9] Среди староверов, которые автоматически получают латвийское гражданство, существуют как религиозные, так и светские лидеры (например, Вл. Никонов из латвийского города Резекне не только председатель местной старообрядческой общины, но и депутат в местном парламенте, а также профессиональный историк).

[10] На эту тему на примере других меньшинств (влахов, русских) см. (Anastassova 2008: 437–443).

Список источников

Аверьянов Ю.А. Хаджи Бекташ Вели и суфийское братство бекташийа. М.: Издательский дом Марджани, 2011.

Алексеева Е.В. Русская Америка. Американская Россия? Екатеринбург: УО РАН, 1998.

Али-Заде А. Исламский энциклопедический словарь (Казылбаши). М.: Ансар, 2007.

Анастасова Е. Старообредците в България (мит – история – идентичност). София: АИ «Проф. Марин Дринов», 1998.

Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы в США // Ойкумена. 2010. № 4. С. 16–23.

Вот как всё Было и Будет на Самом деле/История мира (Видео). URL: https://www.youtube.com/watch?v=qUjHEok-jKg (дата обращения: 30.03.2022)

Единно учение. URL: https://www.edinnouchenie.bg/str.php?c=uchitel (дата обращения: 24.09.2022).

Закон об иностранцах. URL: https://www.juristaitab.ee/ru/zakonodatelstvo/zakon-ob-inostrancah См. последние изменения и дополнения (01.09.2022–03.10.2022).

Калоев А. Брайтон Бич, или русский «город» в Нью-Йорке // История США: Материалы к курсу. URL: http://ushistory.ru/esse/923-brajton-bich-ili-russkij-gorod-v-nju-jorke.html (дата обращения: 12.12.2019).

Интеграция общества в Латвии. Политика Латвии в области гражданства. URL: https://www2.mfa.gov.lv/ru/novosti/integraciya-obshestva-v-latvii/politika-latvii-v-oblasti-grazhdanstva (дата обращения: 03.10.2022).

Касаткин Л.Л. Русские старообрядцы: язык, культура, история. М.: Языки славянских культур, 2008.

Марушиакова Е., Попов В. Циганите в България. София: Клуб"90, 1993.

Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. М.: Наука, 1993.

Тишков В.А. Русские как меньшинство (пример Эстонии) // Общественные науки и современность. 1993. № 6. С. 110–124.

Anastassova E. The Vlachs in Bulgaria: A Transnational Community // Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration / ed. by E. Marushiakova. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008. P. 437–443.

Gellner E. Nations and Nationalism. Oxford: Blackwell, 1983.

Gossiaux J.-F. Un ethnicism transnational. La résurgence de l'identité valaque dans les Balkans // L'Europe entre cultures et nations. Paris: MSH, 1996. P. 191–199.

Eurostat. URL: https://ec.europa.eu/eurostat/cache/RCI/myregion/#?reg=LV00&ind=17-2 nama 10r 2gpd (дата обращения: 24.09.2022).

Hancock J. The Concocters: Creating Fake Romani Culture // The Role of the Romanies: Images and Self-Images of "Gypsies"/Romanies in European Cultures / eds. by S. Saul, S. Tebbutt. Liverpool: The University of Liverpool Press, 2004. P. 85–97.

Hobsbawm E.J. Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Mertelsmann O. How the Russians Turned into the Image of the "National Enemy" of the Estonians // Pro Ethnologia. 2005. № 19 (The Russian Speaking Minorities in Estonia and Latvia). P. 43–58.

Watson C.W. Being There: Fieldwork in Anthropology (Anthropology, Culture and Society). London: Pluto Press, 1999.

References

Aver'ianov Iu.A. (2011) *Khadzhi Bektash Veli i sufiiskoe bratstvo bektashiia* [Haji Bektash Veli and the Sufi Bektashi Brotherhood]. Moscow: Izdatel'skii dom Mardzhani.

Alekseeva E.V. (1998) *Russkaia Amerika. Amerikanskaia Rossiia?* [Russian America. American Russia?]. Ekaterinburg: UO RAN.

Ali-Zade A. (2007) *Islamskii entsiklopedicheskii slovar' (Kazylbashi)* [Islamic Encyclopedic Dictionary (Kazylbashi)]. Moscow: Ansar.

Anastasova E. (1998) *Staroobredtsite v B"lgariia (mit – istoriia – identichnost)* [The Old Believers in Bulgaria (Myth – History – Identity)]. Sofia: AI «Prof. Marin Drinov».

Argudiaeva Iu.V. (2010) Russkie staroobriadtsy v SShA [Russian Old Believers in the USA], *Oikumena*, no. 4, pp. 16–23.

Edinno uchenie [A Unified Doctrine]. Available at: https://www.edinno-uchenie.bg/str.php?c=uchitel (Accessed 24 September 2022)

Zakon ob inostrantsakh [Law on Immigration]. Available at: https://www.juri-staitab.ee/ru/zakonodatelstvo/zakon-ob-inostrancah Sm. poslednie izmeneniia i dopolneniia (01.09.2022) - (03.10.2022)

Kaloev A. (2019) Braiton bich ili russkii «gorod» v N'iu Iorke [Brighton Beach or the Russian "City" in New York]. In: *Istoriia SShA: Materialy k kursu* [US History: Course Materials]. Available at: http://ushistory.ru/esse/923-brajton-bich-ili-russkij-gorod-v-nju-jorke.html (Accessed 12 December 2019)

Integratsiia obshchestva v Latvii. Politika Latvii v oblasti grazhdanstva [Society Integration in Latvia. Latvian Citizenship Policy]. Available at: https://www2.mfa.gov.lv/ru/novosti/integraciya-obshestva-v-latvii/politika-latvii-v-oblasti-grazhdanstva (Accessed 3 October 2022)

Kasatkin L.L. (2008) *Russkie staroobriadtsy: iazyk, kul'tura, istoriia* [Russian Old Believers: Language, Culture, History]. Moscow: Iazyki slavianskikh kul'tur.

Marushiakova E., Popov V. (1993) *Tsiganite v B"lgariia* [The Romani in Bulgaria]. Sofiia: Klub"90.

Nikitina S.E. (1993) *Ustnaia narodnaia kul'tura i iazykovoe soznanie* [Oral Folk Culture and Linguistic Consciousness]. Moscow: Nauka.

Tishkov V.A. (1993) Russkie kak men'shinstvo (primer Estonii) [Russians as Minority (The Example of Estonia)], *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*, no. 6, pp. 110–124.

Anastassova E. (2008) The Vlachs in Bulgaria: A Transnational Community. In: Marushiakova, E. (ed.). *Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, pp. 437–443.

Gellner E. (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.

Gossiaux J.-F. (1996) Un ethnicism transnational. La résurgence de l'identité valaque dans les Balkans. In: Fabre, D. (Sous la dir.). *L'Europe entre cultures et nations*. Paris: MSH, pp. 191–199.

Eurostat. URL: https://ec.europa.eu/eurostat/cache/RCI/myregion/#?reg=LV00&ind=17-2_nama_10r_2gpd (Accessed 24 September 2022).

Hancock J. (2004) The Concocters: Creating Fake Romani Culture. In: Saul S., S. Tebbutt (Eds.) *The Role of the Romanies: Images and Self-Images of "Gypsies"/Romanies in European Cultures*. Liverpool: The University of Liverpool Press, pp. 85–97.

Hobsbawm E.J. (1990) *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mertelsmann O. (2005) How the Russians Turned into the Image of the "National Enemy" of the Estonians, *Pro Ethnologia*, no. 19 (The Russian Speaking Minorities in Estonia and Latvia), pp. 43–58.

Vot kak vse Bylo i Budet na Samom dele/Istoriia mira (Video) [This is how everything was and will be in reality / History of the world (Video)]. Available at: https://www.youtube.com/watch?v=qUjHEok-jKg (Accessed 30 March 2022)

Watson C.W. (1999) *Being There: Fieldwork in Anthropology (Anthropology, Culture and Society)*. London: Pluto Press.

Сведения об авторе:
АНАСТАСОВА Екатерина – доктор, доцент Института этнологии и фольклористики с Этнографическим музеем Болгарской академии наук (София, Болгария). E-mail: ekaterina_anastasova@yahoo.com

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author:
Ekaterina Anastasova, Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum, Bulgarian Academy of Sciences (Sofia, Bulgaria). E-mail: ekaterina_anastasova@yahoo.com

The author declares no conflict of interests.

Статья поступила в редакцию 31 августа 2022 г.;
принята к публикации 12 ноября 2022 г.

The article was submitted 31.08.2022;
accepted for publication 12.11.2022.

Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 158–175
Siberian Historical Research. 2022. 4. pp. 158–175

АРКТИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ

Научная статья
УДК 39
doi: 10.17223/2312461X/38/9

Этноэкспертиза: таймырский дискурс

Андрей Владимирович Головнёв[1]
Елизавета Александровна Комова[2]

[1, 2] Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург, Россия
[1] Andrei_golovnev@bk.ru
[2] el_fedorova21@mail.ru

Аннотация. Этнологическая экспертиза пребывает сегодня сразу в нескольких ракурсах и статусах. В статье отражены теоретические подходы к экспертизе, показывающие ее скорее старой традицией, чем недавней новацией. Очерчиваются контуры этноэкспертизы на Таймыре, раскрывая комплекс действующих лиц и заинтересованных сторон, характеризуя исследования и результаты каждого. По завершении полевых и камеральных работ их результаты не легли в стол, а стали темой целого ряда тематических дискуссий: на сей момент можно насчитать по меньшей мере три круглых стола, посвященных тематике ЭЭ по результатам исследований на Таймыре и в перспективе выдвижения совместного проекта ФЗ ЭЭ. Закон об ЭЭ должен распространяться на все сложные проблемные ситуации, касающиеся народов и этнических общностей РФ, включая их материальное и нематериальное этнокультурное наследие. До настоящего времени проект закона был ориентирован на коренные малочисленные народы Севера и промышленные проекты развития территорий их традиционного проживания. Однако ситуация меняется, и к числу коренных малочисленных народов России сегодня отнесены уже и народы Юга (абазины, бесермяне, нагайбаки, шапсуги), и в будущем список КМН может пополниться. Кроме того, распространение закона лишь на одну из категорий народов РФ чревато неоправданным и конфликтогенным ограничением всеобщего правила равенства народов: «право на этноэкспертизу» не должно служить поводом для межнациональной розни.

Ключевые слова: этнологическая экспертиза, оценка воздействия, Таймыр, коренные малочисленные народы, разлив, федеральный закон

Для цитирования: Головнёв А.В., Комова Е.А. Этноэкспертиза: таймырский дискурс // Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 158–175. doi: 10.17223/2312461X/38/9

© Головнев А.В., Комова Е.А., 2022

Original article
doi: 10.17223/2312461X/38/9

Ethnoexpertise: Taymyr Discourse

Andrey V. Golovnev[1], Elizaveta A. Komova[2]

[1, 2] *Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russian Federation*
[1] *Andrei_golovnev@bk.ru*
[2] *el_fedorova21@mail.ru*

Abstract. Ethnological expertise exists today in several perspectives and statuses at once. The article reflects theoretical approaches to expertise, showing it as an old tradition rather than a recent innovation. The article outlines the contours of ethnoexpertise in Taymyr, revealing the complex of actors and stakeholders, characterizing the research and the results of each. The results of the research have become the subject of a number of thematic discussions: at the moment, there are three round tables devoted to the subject of EE based on the results of research in Taymyr and, in the future, a joint project of the Federal Law on EE. The EE Law should apply to all complex problematic situations relating to the peoples and ethnic communities of the Russian Federation, including their tangible and intangible ethno-cultural heritage. To the present day, the draft law has been focused on the indigenous peoples of the North and industrial projects for the development of the territories of their traditional residence. However, the situation is changing, and the peoples of the South (Abaza, Besermen, Nagaybaks, Shapsugs) have already been included into the official list of indigenous peoples of Russia, and in the future the list can be complemented. In addition, the extension of the law to only one category of the peoples of the Russian Federation is fraught with unjustified and conflict-producing restrictions on the universal rule of equality of peoples: "the right to ethno-expertise" should not trigger interethnic strife.

Keywords: ethnological expertise, impact assessment, Taymyr, indigenous peoples, spill, federal law

For citation: Golovnev, A.V. & Komova, E.A. (2022) Ethnoexpertise: Taymyr Discourse. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research.* 4. pp. 158–175 (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/38/9

Этнологическая экспертиза пребывает сегодня сразу в нескольких ракурсах и статусах. Во-первых, она выступает как наиболее прагматичная (прикладная) функция этнологии и в то же время обнаруживает длинный шлейф своей истории, восходящий к истокам научного знания о народах. Во-вторых, несмотря на конкретные обстоятельства и практические задачи, она сохраняет основы фундаментальной науки, предполагая использование всего арсенала исследовательских методов и инструментов. В-третьих, она предусматривает персональную ответственность исследователя за результат и эффект экспертной деятельности, тем самым предопределяя его вовлеченность в изучаемую ситуацию.

Этнологическая экспертиза (ЭЭ) на Таймыре имела две предустановленные цели: (1) научно-практическая оценка проблемной ситуации (аварийный разлив дизельного топлива), несущей в себе риски для местных этнических сообществ; (2) разработка на ее основе обобщенной матрицы для подготовки общего регламента ЭЭ в России. Идея такого сдвоенного целеполагания принадлежит руководителям Ассоциации КМНССиДВ (далее – Ассоциация), пригласившим к участию несколько экспертных групп для аккумуляции опыта в качестве платформы для выработки проекта федерального закона (ФЗ) об этноэкспертизе.

Заключая с Ассоциацией соглашение о проведении ЭЭ, мы (МАЭ РАН), как и другие приглашенные эксперты, понимали, что эти две цели-ступени, с одной стороны, взаимосвязаны и дополняют друг друга, с другой – предполагают настройку различных ракурсов – от конкретно-тактического до обобщенно-стратегического. При этом мы учитывали, что проблемная этносоциальная ситуация – не лучшая площадка для экспериментов, и неловкими движениями по балансировке подходов и интересов можно привнести в нее дополнительную токсичность и конфликтность – слишком уж тонка и уязвима материя этничности и идентичности, особенно в обстановке кризиса.

В оформлении правового статуса ЭЭ в последние годы произошли заметные сдвиги. Так, с конца 2018 г. ЭЭ официально признана одним из инструментов реализации государственной национальной политики (Указ Президента РФ от 06.12.2018 № 703). В 2021 г. был предложен новый проект ФЗ об ЭЭ, подготовленный Ассоциацией и экспертами Тюменского государственного университета. Рассмотрению этого опыта и обсуждению ближайших перспектив выработки общего регламента ЭЭ как основы соответствующего ФЗ адресована данная статья. Другими словами, здесь мы говорим не столько о Таймыре на основе проведенной ЭЭ, сколько о выработке общего регламента ЭЭ на основе таймырского опыта.

Подходы к этноэкспертизе

Прикладная экспертиза в науке о народах – скорее старая традиция, чем недавняя новация: все ранние описания народов, как и зарождение отечественного «народоведения» в XVIII в., исходили из практической потребности учета человеческих ресурсов и задач управления ими; и в советскую эпоху осуществлялся регламентированный мониторинг состояния этнических сообществ в виде регулярных экспедиций и составления докладных записок в административные инстанции (Головнёв 2018; Головнёв, Данилова 2021). Понятно, что со временем менялись ракурсы и цели, но экспертная ориентация этнографии присутствовала во многих ситуациях, и потому отечественный фундамент ЭЭ представляет не меньший интерес, чем зарубежный опыт сопоставимых прикладных исследований.

Сегодня в отечественной науке и практике существует целый спектр трактовок ЭЭ. Согласно официальному определению, данному в ФЗ «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации», ЭЭ – научное исследование влияния изменений исконной среды обитания малочисленных народов и социально-культурной ситуации на развитие этноса (Федеральный закон от 30 апреля 1999 года). В проекте нового ФЗ «Об этнологической экспертизе» ЭЭ определяется как урегулированное правовыми нормами самостоятельное комплексное научно-практическое исследование, направленное на изучение воздействий на исконную среду обитания коренных малочисленных народов и изменений социально-культурной среды или мест традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов, отражающихся на их развитии (Проект ФЗ «Об экологической экспертизе»). Таким образом, и уже действующий закон, и проект нового ФЗ называют экспертизу в первую очередь научным исследованием, нацеленным на изучение внешнего влияния/воздействия на этнокультурную ситуацию.

Забегая вперед, отметим, что главной задачей и сложностью ЭЭ является поиск оптимизации (гармонизации) взаимоотношений заинтересованных сторон (действующих лиц, стейкхолдеров, акторов). Какие бы правильные рекомендации ни выработали ученые, они останутся на бумаге, если не станут предметом интереса и инструментом деятельности действующих лиц. Этнографы не могут жить вместо жителей или руководить жизнью изучаемых сообществ; они могут лишь выявить ключевые характеристики, разработать прогностические сценарии развития событий и представить их заинтересованным сторонам. Иначе говоря, именно «партитура» действий – предложенная коррекция партии/роли каждой из заинтересованных сторон – должна быть главной задачей ЭЭ. Сами по себе благие пожелания обладают несомненной ценностью, но действенность они приобретают лишь при условии их включения в репертуар действующих лиц.

Разумеется, ЭЭ содержит много других ракурсов и целеполаганий (методы исследований, составление базы данных, вопросы этики и др.), но мы сейчас фокусируем внимание на дизайне интересов действующих лиц. Именно этот аспект ЭЭ должен быть положен в основу готовящегося проекта ФЗ с тем, чтобы правовой регламент обеспечивал распределение полномочий и ответственности, делая заинтересованные стороны договаривающимися, а затем и совместно действующими. Стартовой задачей оказывается определение стороны, испытывающей внешнее воздействие – сообщества коренных жителей, жизненный уклад и этнические ценности которых находятся под угрозой или в неопределенности. Начинается это определение с «этнографической идентификации» сообщества, оказавшегося в ситуации риска.

На эти обстоятельства обращают первоочередное внимание все исследователи, имеющие дело с ЭЭ. Например, А.Н. Ямсков предлагает именовать ЭЭ социально-этнологической экспертизой, акцентируя внимание на «социальности», поскольку, во-первых, так принято за рубежом, в частности среди специалистов Всемирного банка; во-вторых, это помогает уйти от ненужной «этнизации» в ситуациях, когда объектом изучения и прогнозируемого воздействия являются отнюдь не этносы или этнические общности, а группы населения (социально-культурные общности), обладающие определенным культурным и социальным своеобразием (Ямсков 2006: 11). В том же ракурсе рассматривает ЭЭ Н.Б. Вахтин: «...никакое антропогенное или природное воздействие не затрагивает малочисленный народ в целом – лишь его часть, и никакое воздействие не затрагивает только представителей малочисленного народа – всегда кого-то еще». Поэтому в отдельных регионах специальная защита КМНС (коренных малочисленных народов Севера) нужна, но еще нужнее закон, который защищал бы все население Севера, прежде всего сельское и прежде всего в Арктической зоне, на которую направлено сегодня особое внимание государства (Вахтин 2019: 138).

А.Н. Садовой и его коллеги считают основной целью ЭЭ определение возможных негативных этносоциальных последствий намечаемой/осуществляемой/завершенной хозяйственной деятельности (промышленных проектов) (Садовой и др. 2005). В основе этноэкспертизы – полевые исследования, данные статистики, обработка делопроизводственной документации органов исполнительной власти, учреждений и организаций, национальных ассоциаций и другие источники. Методологическая основа этнологической экспертизы – системный анализ процессов «социального развития этнических сообществ во всех основных аспектах их жизнедеятельности: социальном, экологическом, политическом, культурном, собственно этническом». Тематическими разделами исследования определяются: этносоциальный, культурологический, этноэкологический, тема местного национального самоуправления.

Подход к ЭЭ как к «механизму установления диалога» между представителями коренных малочисленных народов, органами власти, хозяйствующими субъектами, а также проводящими экспертизу исследователями присутствует в работах Н.И. Новиковой, Е.П. Мартыновой, О.О. Звиденной: в этом ракурсе ЭЭ становится «элементом общественного правосознания» и «представляется как экспертное заключение о влиянии хозяйственных проектов на сохранение и развитие образа жизни коренных народов» (Мартынова, Новикова 2012: 15), «дает информационное обеспечение выработки гибких, адаптированных к условиям регионов механизмов» (Новикова 2017: 17). Основной вектор в этом направлении – регламент взаимоотношений сторон.

Д.А. Функ, с опорой на международный опыт SIA (Social Impact Assessment / Оценка социального воздействия) считает необходимым применять регламент SIA в российских практиках. Имея в виду обилие литературы, в том числе учебников, по проведению SIA, целесообразно перестать «изобретать собственные виды этноэкспертиз» и начать наконец использовать накопленный опыт (Функ 2018: 77–78). Как известно, SIA – это оценка социальных последствий (как положительных, так и отрицательных) внешнего воздействия. Она проводится при непременном вовлечении затронутых сообществ и включает в себя «анализ, мониторинг, управление предполагаемыми и непредвиденными социальными последствиями развития»; ее основная цель состоит в том, «чтобы добиться более устойчивых и приемлемых биофизических условий и среды обитания человека» (Vanclay 2003).

Каноны SIA, формировавшиеся с 1970-х гг., подразумевают процесс, состоящий по меньшей мере из семи этапов: (1) скрининг запланированных вмешательств для определения необходимости проведения SIA; (2) определение целей, объема и параметров работ, приоритетных вопросов для последующих этапов оценки, основных стейкхолдеров, формулировка гипотезы предполагаемого воздействия со всеми его компонентами; (3) базовые социальные и экономические исследования: сбор исходных данных, в которых содержится информация о состоянии затрагиваемых сообществ до начала реализации проекта; выбор и обоснование методов сбора информации, в том числе вовлечения в процесс оценки заинтересованных сообществ; (4) разработка сценариев и моделирование предполагаемых результатов, расчет масштаба вероятных воздействий, определение возможных сценариев (альтернатив); (5) разработка стратегий управления, предусматривающих смягчение негативных последствий и повышение положительного воздействия; (6) регулярный мониторинг через определенные промежутки времени, уточнение оценок по мере их отслеживания, информирование стейкхолдеров и отчетность; (7) «оценка самой оценки» по итогам мониторинга, при необходимости корректировка действий. В числе критикуемых сторон SIA отмечается: а) трудоемкость и дороговизна процесса оценки; б) условность критериев, которые могут меняться; в) в качестве опорных методов и показателей предпочтение отдается тем, которые легче количественно учитывать и измерять, оставляя в тени «мягкие» социальные последствия, например воздействие на культуру сообщества; г) вовлечение всех заинтересованных сторон на практике реализуется не в полной мере; д) опыт показывает, что потенциал предвзятости в SIA может быть высок, что обычно связано с давлением на команду SIA со стороны разработчиков проекта с целью получения благоприятного отчета и положительного заключения (Данилова 2022: 28–37). Первоначально задуманная как инструмент прогнозирования послед-

ствий проектов развития, SIA выросла в систему анализа, контроля и реагирования на социальные изменения на всех этапах разработки и реализации проекта. Методы и инструменты SIA применяются в управлении природными ресурсами и землепользованием, при строительстве плотин, в бизнесе, в государственном менеджменте, в контроле пищевых продуктов, спорте, в управлении стихийными бедствиями, при рассмотрении последствий изменения ландшафта и др. (см., например: Dreyer et al. 2010; Peltonen, Sairinen 2010; Antonie 2012; Franks 2012).

По итогам ЭЭ на Таймыре рабочая группа МАЭ РАН под руководством А.В. Головнёва опубликовала монографию, в которой определяет экспертизу как метод быстрого научного реагирования на проблемную ситуацию, несущую в себе риски для этнического сообщества (Головнёв и др. 2021: 5). Повышенное внимание в исследовании и рекомендациях уделено позициям и диалогу действующих лиц и заинтересованных сторон. В предшествующей ЭЭ на Ямале центральной оказалась та же тема, и именно от согласования позиций и действий сторон зависело качество – «доброкачественность или злокачественность» – ожидаемых последствий, как показано авторами в альтернативных сценариях дальнейших событий (Головнёв и др. 2014: 143–153).

Контуры этноэкспертизы на Таймыре

29 мая 2020 г. в районе Кайеркан г. Норильска на ТЭЦ-3 АО «НТЭК» произошла разгерметизация резервуара хранения дизельного топлива, в результате чего 21,2 тыс. т топлива вытекли из цистерны на прилегающую территорию, попали в ручей Безымянный, затем в р. Амбарная и оз. Пясино. Инциденту был присвоен статус чрезвычайной ситуации федерального масштаба. Воздействию подверглись почва и водные объекты: по оценкам «Норникеля», 33% объема топлива попало на грунт, 67% – в акватории (Белая книга о ликвидации… 2021: 6–7).

Человеческих жертв удалось избежать, однако прогнозная оценка воздействия этой аварии (и других подобных или сопутствующих техногенных воздействий) на жизненный уклад населения Таймыра, прежде всего коренного, вызвала инициативу проведения ЭЭ. Ее инициаторами выступила Ассоциация, а проведение комплексных научных исследований стало возможным при финансовой поддержке «Норникеля». Для этого были привлечены группы исследователей, выполнявшие полевые и камеральные работы, в том числе «Проектный офис развития Арктики», Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Тюменский государственный университет, Научно-производственная компания «СеверПроект», ИП Скареднов Александр Иванович.

«Проектный офис развития Арктики» (ПОРА) (Проектный офис развития...) создан 07.12.2017 г. для поддержки проектов развития Арктической зоны РФ. Летом 2020 г. Ассоциация и ПОРА совместно сформировали Экспертную комиссию для проведения экспертизы в районе аварии на Таймыре. В нее вошли ученые, представляющие разные области наук, и общественные деятели Таймыра[1]. Основной задачей было определение территорий, подверженных изменениям в результате разлива нефтепродуктов, и оценка влияния этих изменений на традиционное природопользование коренных малочисленных народов Таймыра (КМНТ) (Этнологическая экспертиза ПОРА). На этой территории силами привлеченных специалистов производился сбор проб грунтов и почв, поверхностных вод и прибрежных почв. Одновременно составлялись ситуационные карты загрязнения и проводимых работ, была выполнена математическая модель изменений экологической обстановки, собрано около 100 стандартизированных интервью в Дудинке, Норильске, Усть-Аваме[2]. Помимо организации исследований сотрудники ПОРА взяли на себя согласование и распределение денежных пособий в качестве компенсаций за нанесенный ущерб. Эксперты ПОРА проявили себя как менеджеры, первыми отреагировавшие на аварийную ситуацию, обеспечившие проведение ряда экологических и социологических изысканий, а главное – предпринявшие экстренные практические меры по налаживанию взаимодействия между «Норникелем» и коренным населением Таймыра.

Группа экспертов Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук (ИЭА) под руководством Д.А. Функа провела полевые исследований на Таймыре с 23 января по 8 февраля 2021 г. в населенных пунктах: Дудинка, Волочанка, Норильск, Воронцово, Байкаловск, Караул, Усть-Порт и Усть-Авам (Отчет «Современное положение...» 2021). Целью работ было выявление факторов благополучия людей, относящихся к КМНТ (Басов, Ковальский 2021: 172). В своих исследованиях команда ИЭА учитывала мировые практики в области прикладных социальных исследований, в первую очередь в оценке социального воздействия (SIA), с которой у ЭЭ сходные цели и задачи (Функ 2018). Специалисты ИЭА провели масштабное этносоциологическое исследование с опорой на понятие «качество жизни». Для таймырских реалий был адаптирован рубрикатор концептуальной рамки, определяемой факторами благополучия людей (человеческий потенциал, жизнеобеспечение, инфраструктура, жилье, окружающая среда и др.). Массив исходных данных (анкет и интервью) обработан методом систематического кодирования: каждый текст разбит на смысловые фрагменты, которым присвоены тематические коды, характеризующие смысл фрагмента; таким образом составлено насыщенное описание социальных проблем коренного населения Таймыра.

Экспертная группа Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (МАЭ) под началом А.В. Головнёва провела исследования на Таймыре в населенных пунктах Норильск, Дудинка, Волочанка, Кайеркан, Караул, Оганёр, Талнах, Усть-Авам (Этноэкспертиза МАЭ РАН... 2021). В ходе полевых работ особое внимание уделено мониторингу общественного мнения и дискурса в социальных сетях по тематике «экология традиционной культуры» в связи с разливом нефтепродуктов. Кроме того, путем анкетирования и интервьюирования (в том числе виртуального) составлена картина современного состояния и перспектив развития традиций Таймыра в формате этнопроектов в условиях товаризации и «сувениризации» этнокультурного достояния, в музейных (включая мультимедиа) экспозициях, программах развития туризма и региональных брендов. Этнографический подход группы МАЭ охватывает не только привычные сферы жизнедеятельности народов Таймыра, но и виртуальные, заметно расширяющие систему коммуникации и взаимодействия различных групп населения. Было проведено исследование киберпространства региона, включающее оценку значимости социальных медиа в распространении информации, трансформации этничности, популяризации и цифровизации традиций. По результатам ЭЭ предложены стратегически и тактические шаги в соответствии с прогнозируемыми сценариями этнокультурного развития Таймыра. Основной упор сделан на регулирование взаимоотношений действующих лиц (заинтересованных сторон) и ключевую роль в этом диалоге этнопроектов. В рекомендациях по итогам ЭЭ отладка партнерских отношений между заинтересованными сторонами признана главным средством минимизации социального и этнокультурного ущерба от сегодняшних и завтрашних техногенных угроз (Головнёв и др. 2021).

Медицинское исследование влияния изменения окружающей среды на здоровье и традиционный образ жизни КМНТ было проведено под научным руководством С.И. Матаева (в рамках договора с ИП А.И. Скаредновым) по теме «Состояние абиотической среды на территории западного Таймыра: оценка резервных и адаптивных систем коренных и малочисленных народов Севера в зависимости от пищевой ценности традиционно потребляемых продуктов у физических лиц из числа малочисленных народов Севера, зарегистрированных в населенных пунктах Байкаловск, Воронцово, Дудинка, Караул, Усть-Авам, Усть-Порт». Научная программа включала сбор образцов почвы, растений, сывороток крови, слюны; были взяты пробы тканей внутренних органов оленей (морфологический, иммуногистохимический анализ). Исследованию подлежали резервные адаптивные системы здоровья КМНТ в зависимости от пищевой ценности традиционно потребляемых продуктов и внешнего воздействия на исконную среду обитания.

Для изучения традиционного природопользования и оценки природных ресурсов в рамках ЭЭ на Таймыре была привлечена научно-

производственная компания (ООО) «СеверПроект» во главе с директором О.В. Михалевым, занимающаяся оценкой качества земель на территориях традиционного природопользования: оленьих пастбищ, охотничье-промысловых и рыбопромысловых угодий, территорий сбора дикоросов. Цель работы состояла в определении потенциала кормовых ресурсов северного оленеводства (емкости пастбищ) на обследуемой территории, а также расчете нормативно-справочных показателей для исчисления размера убытков (Традиционное использование... 2021). Обследование пастбищ на правобережье Енисея от пос. Воронцово на севере до пос. Усть-Порт и пос. Караул на юге (Караульская тундра), общей площадью 1 542 000 гектара, с использованием квадрокоптеров и спутниковых снимков (В столице Таймыра...), позволило произвести расчет нормативно-справочных показателей для исчисления размера убытков.

По соглашению с Ассоциацией юридическое сопровождение ЭЭ и подготовка проекта ФЗ ЭЭ проводится коллективом правоведов Тюменского государственного университета (ТюмГУ) во главе с Е.Ф. Гладун. Группа юристов предложила объемный (50 страниц) текст проекта ФЗ ЭЭ, в котором развернут целый спектр экспертиз разных уровней и масштабов (первого уровня, второго уровня, ситуационная, чрезвычайная, постэкспертиза), изложен регламент проведения ЭЭ, включая определение функций госорганов. Несколько статей документа посвящено регулированию взаимоотношений заинтересованных сторон, особый акцент делается на привлечении представителей коренных жителей к участию в ЭЭ.

Следует заметить, что все привлеченные к таймырской ЭЭ группы экспертов действовали самостоятельно, и лишь по завершении работ получили возможность ознакомиться с результатами исследований друг друга (пользуясь случаем, мы благодарим коллег за возможность аннотационной характеристики их материалов и результатов исследований, которые ждут своей полной авторской публикации). Никто из инициаторов и исполнителей изначально не представлял масштабов и сложности задач, равно как и арсенала исследовательских средств, которые понадобятся для их решения. В итоге каждая научная организация использовала свои наработки и подходы, методологию и инструментарий в выбранной для изучения сфере жизнедеятельности КМНТ. Понятно, что не все привлеченные группы специалистов занимались этнологией – эта миссия легла на плечи сотрудников двух ведущих профильных учреждений России – ИАЭ и МАЭ, однако разработки по смежным областям знаний (экологии, географии, медицине, праву), выполненные на профессиональном уровне, имеют большое значение в общей системе ЭЭ.

Форум

По завершении полевых и камеральных работ их результаты не легли в стол, как это обычно случается, а стали темой целого ряда дискуссий: на данный момент можно насчитать, по меньшей мере, три круглых стола, посвященных тематике ЭЭ по результатам исследований на Таймыре и в перспективе выдвижения совместного проекта ФЗ ЭЭ: (1) «Об итогах этнологической экспертизы факторов, обеспечивающих устойчивое развитие коренных малочисленных народов Таймыра», Москва, 9–10 сентября 2021 г.; (2) «Этнологическая экспертиза: стратегии и перспективы развития этнических сообществ, промышленности и науки», Москва, 16 сентября 2022 г.; (3) «Этнологическая экспертиза: методика, методология, диалоги с государством» на Сибирских чтениях «Ресурсы Арктики и Сибири: техники, технологии, жизнеобеспечение», Санкт-Петербург, 24–26 октября 2022 г. В целом этот каскад круглых столов можно считать регулярным форумом и надеяться на результативность его работы.

За первым московским круглом столом в сентябре 2021 г. собрались представители всех институтов, участвовавших в таймырской ЭЭ: ИЭА, МАЭ, ТюмГУ, «СеверПроект», ПОРА, а также Ассоциации, Совета Федерации РФ, ФАДН и ПАО «Норильский никель» (Этноэкспертиза МАЭ РАН... 2021; Григорий Ледков...). В ходе встречи заслушивались и обсуждались доклады экспертов, сопоставлялись полученные результаты и предложения относительно проекта ФЗ ЭЭ. В части конкретных рекомендаций органам государственной власти Красноярского края обозначены меры по преодолению фрагментированности системы управления в Таймырском Долгано-Ненецком муниципальном районе, по оптимизации поставок продуктов в труднодоступные поселки, разработке программ занятости населения, созданию территорий традиционного природопользования КМНТ в целях сохранения рыбных ресурсов и популяции дикого северного оленя, играющих исключительное значение в хозяйственной деятельности коренного населения Севера (Резолюция Круглого стола... 2021).

На круглом столе прозвучал адресованный ученым упрек в отсутствии унифицированной методологии ЭЭ и призыв сформулировать таковую, на что А.В. Головнёв ответил, что методология в этнологии напоминает ящик с инструментами и варьирует в зависимости от изучаемой ситуации: нельзя одним и тем же методом исследовать демографию и шаманизм, систему миграций и систему родства. Адекватную ситуации методологию должен подбирать профессиональный коллектив исследователей. Кроме того, в проблемной ситуации, вызывающей этноэкспертизу, участвуют стороны с разными интересами: коренные народы, старожилы, новопоселенцы, промышленные компании, власт-

ные структуры, общественные организации. Каждая из сторон считает свои интересы первостепенными, и даже если заявляет о признании приоритета другой стороны, все равно истолковывает этот приоритет по-своему. Это многоголосие невозможно унифицировать, и было бы ошибкой к этому стремиться. Задача состоит в другом: услышать эти голоса и выстроить сценарий сбалансированного взаимодействия сторон не путем подавления одного интереса другим, а посредством их конструктивного сочетания (Головнёв и др. 2021: 5). В этом и состоит ключевой метод ЭЭ.

На круглом столе была представлена концепция проекта ФЗ ЭЭ, подготовленная тюменской командой юристов под руководством Е.Ф. Гладун. При обсуждении в числе достоинств проекта названо обстоятельно прописанное распределение функций и ответственности между действующими лицами ЭЭ, а также установки на обязательность проведения ЭЭ и строгое исполнение требований и рекомендаций по итогам экспертизы. Тем самым в проекте заложен алгоритм взаимоотношений между действующими лицами: коренное население – промышленная компания – государственная власть. Юристами отмечена необходимость совместной работы с этнологами, представителями КМН, власти, промышленников. Для продвижения проекта ФЗ ЭЭ предложено использовать площадку и ресурсы Совета Федерации РФ и ФАДН.

Второй московский круглый стол по ЭЭ состоялся через год, в сентябре 2022 г., на тему «Этнологическая экспертиза: стратегии и перспективы развития этнических сообществ, промышленности и науки». Участниками дискуссии выступили представители Ассоциации, ИЭА, МАЭ, ТюмГУ и ПОРА. Главной целью собрания экспертов была подготовка ФЗ ЭЭ на основе не только таймырской экспертизы, но и полученных откликов на опубликованные и представленные в СМИ материалы и рекомендации. Каждый докладчик предлагал свое видение ЭЭ и ее компонентов в проекте ФЗ. В дискуссии ЭЭ называли инструментом общественного контроля и взаимопонимания, научным исследованием и способом быстрого реагирования на проблемную ситуацию, оценкой воздействия на исконную среду обитания и традиционную культуру (деятельность).

А.В. Головнёв в очередной раз заострил внимание на необходимости согласования позиций и действий заинтересованных сторон ЭЭ, предложив представлять в ЭЭ раздел «факторно-акторного анализа сложившейся этнокультурной ситуации» с обзором позиций и действий действующих лиц. Обязательное участие в ЭЭ представителей коренных малочисленных народов (КМН) определяется не тем, что они выступают в роли исследуемых, а потому что уровень образования и компетенции современных лидеров КМН таков, что они выступают в амплуа экспертов. Этот формат диалога, называемый «новой этнографи-

ей», будет способствовать реализации рекомендаций ЭЭ, невозможной без заинтересованного отношения к ним действующих лиц (акторов), настройка взаимодействия которых – искомая цель ЭЭ.

Д.А. Функ представил исторический экскурс в профессию антрополога, в том числе ее прикладную сферу. В перспективе принятия ФЗ ЭЭ следует иметь в виду, что кадровый ресурс у нас невелик, поскольку, в отличие от западной науки, имеющей 25 профильных программ подготовки прикладных антропологов, в отечественной высшей школе действует лишь одна магистерская программа «Этнологическая экспертиза» в СПбГУ (Этнологическая экспертиза...). Это обстоятельство делает актуальным сближение регламентов ЭЭ и SIA, опору на сопоставимый опыт зарубежных коллег в области оценки социального воздействия, включение в регламент следующего за экспертизой мониторинга развития проблемной ситуации.

Е.Ф. Гладун сделала обзор текущего состояния разработки проекта ФЗ ЭЭ, отметив необходимость его оптимизации путем снятия избыточных дефиниций и детализаций. Вместе с тем возможна доработка проекта с учетом необходимости закрепления положений ФЗ через уже действующие правовые категории и соблюдение основных правовых принципов ЭЭ (обязательность проведения, комплексность исследования, системность, регулярность, применение культурно приемлемых методов). Коль скоро индустриальное развитие в районах проживания КМН неизбежно, ФЗ призван «регулировать баланс промышленного и традиционного природопользования». В нынешнем состоянии проект ФЗ представлен на 50 страницах, в 33 статьях.

В.И. Шадрин, И.В. Самсонова, М.А. Погодаев и Е.Х. Голомарева представили опыт ЭЭ в Саха (Якутии) – единственном субъекте федерации, где уже десять лет (с 2012 г.) действует региональный закон об ЭЭ. За это время проведено 47 экспертиз, заказчиками которых выступили промышленные компании («Роснефть», «Газпром», «Алроса» и др.). В регионе выдано более 3 тыс. лицензий на добычу полезных ископаемых, и количество районов, попадающих под действие ЭЭ, увеличивается с каждым годом. В числе проблем выделяются сюжеты объективности, достоверности, результативности исследований, адекватности методов расчета причиненного и потенциального ущерба. Если у экологов нормативы такого расчета есть, то у этнологов стандарты оценки ущерба в этнокультурных ситуациях не приняты. Впрочем, именно якутские специалисты внесли свой вклад в расчеты убытков при проведении ЭЭ на Таймыре. На основе своего опыта якутские коллеги поддерживают установку на проведение следующего за ЭЭ этноэкологического мониторинга. Технологические киберноввведения не заставляют себя ждать: сегодня в Якутии уже можно заказать ЭЭ через портал Госуслуг, что существенно облегчает применение закона на практике.

Следующий круглый стол по теме «Этнологическая экспертиза: методика, методология, диалоги с государством» был проведен в октябре 2022 г. в Санкт-Петербурге в рамках организованных МАЭ РАН XII Сибирских чтений «Ресурсы Арктики и Сибири: техники, технологии, жизнеобеспечение». В докладах участников круглого стола были представлены региональные опыты (Таймыр, Ямал, Северо-Запад России) исследований в формате, близком к ЭЭ. Продолжилось обсуждение хода законодательного оформления ЭЭ, для которого таймырская экспертиза служит базовым опытом. На петербургском круглом столе прозвучала предложенная А.В. Головнёвым существенная корректива к проекту ФЗ ЭЭ: Закон об ЭЭ должен распространяться на все сложные проблемные ситуации, касающиеся народов и этнических общностей РФ, включая их материальное и нематериальное этнокультурное наследие. До настоящего времени проект закона был ориентирован на коренные малочисленные народы Севера и промышленные проекты развития территорий их традиционного проживания. Во многом это было связано с тем, что коренные северяне полнее других этнических сообществ испытали на себе мощное воздействие индустриальных проектов. Однако ситуация меняется, и к числу коренных малочисленных народов России к настоящему времени уже отнесены народы Юга (абазины, бесермяне, нагайбаки, шапсуги), и в будущем этот список может пополниться. Кроме того, распространение закона лишь на одну из категорий народов РФ чревато неоправданным и конфликтогенным ограничением всеобщего правила равенства народов: «право на этноэкспертизу» не должно служить поводом для межнациональной розни.

Этнология сегодня вплотную подступила к сложному и деликатному вопросу научного определения понятия «коренной». Вообще говоря, все народы планеты – коренные, и «при взгляде с Луны все жители Земли – туземцы» (Головнёв, Киссер 2022). Этот статус зависит от выбора ракурса: один и тот же народ может в одной проекции считаться коренным, в другой – нет (в зависимости от региона и действующих нормативов). Законодательно установленные права коренных малочисленных народов должны сохраняться и соблюдаться; распространение ФЗ ЭЭ на более широкий круг народов и этнических общностей этому не препятствует.

Принятие 20 октября 2022 г. ФЗ РФ № 402 «О нематериальном этнокультурном достоянии Российской Федерации» открывает новую перспективу, поскольку нормативно утверждает актуальные опорные правовые понятия «этнокультурное достояние» и «этническая общность». Этот же ФЗ задает оптимальный формат целостного охвата этнокультурного наследия всех без исключения народов и этнических общностей страны. Принятие этого ФЗ позволяет корректировать и направленность разрабатываемого нами проекта ФЗ ЭЭ.

На петербургском круглом столе группе юристов во главе с Е.Ф. Гладун было предложено разработать новую версию проекта ФЗ ЭЭ с учетом названных обстоятельств и аргументов. Предполагается, что обновленный вариант будет вскоре представлен на экспертное слушание с участием представителей рабочих групп таймырской ЭЭ. Мы были бы признательны читателям и авторам журнала «Сибирские исторические исследования» за полемику, замечания и предложения по затронутым вопросам этноэкспертизы, включая разработку проекта соответствующего федерального закона.

Примечания

[1] Экспертная комиссия // Работа экспертной комиссии по этнологической экспертизе. URL: https://etnoexpert.ru/ (дата обращения: 03.03.2022).
[2] Доклад по итогам работ полевого этапа. Дудинка, 2020. С. 22.

Список источников

Басов А.С., Ковальский С.О. Опыт применения международного подхода к оценке социального воздействия в рамках этнологической экспертизы на Западном Таймыре // Сибирские исторические исследования. 2021. № 3. С. 171–198.

Белая книга о ликвидации последствий аварии на ТЭЦ-3 АО «НТЭК» и мерах, принятых компанией. Группа компаний «Норникель», 2021.

В столице Таймыра прошел семинар для коренных народов полуострова // Северный город. URL: https://sgnorilsk.ru/news/v-stolice-tajmyra-proshel-seminar-dlya-korennyh-narodov-poluostrova (дата обращения: 28.03.2022).

Вахтин Н.Б. Этнологическая экспертиза: этносы или люди? // Этнографическое обозрение. 2019. № 4. С. 135–139.

Головнёв А.В. Этнография в российской академической традиции // Этнография. 2018. № 1. С. 6–39.

Головнёв А.В., Давыдов В.Н., Перевалова Е.В., Киссер Т.С. Этноэкспертиза на Таймыре: коренные народы и техногенные вызовы. СПб.: МАЭ РАН, 2021.

Головнёв А.В., Лезова С.В., Абрамов И.В. Белоруссова С.Ю., Бабенкова Н.А. Этноэкспертиза на Ямале: ненецкие кочевья и газовые месторождения. Екатеринбург, 2014.

Головнёв А.В., Данилова Е.Н. Советская версия этноэкспертизы: докладные записки этнографов-североведов 1950–1990-х гг. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2021. № 1 (52). С. 132–143.

Головнёв А.В., Киссер Т.С. Коренные малочисленные народы: ракурсы и статусы // Этнография. 2022. № 3 (17). С. 6–32.

Данилова Е.Н. Social Impact Assessment: международный экспертный опыт // Этнография. 2022. № 2 (16). С. 25–46.

Доклад по итогам работ полевого этапа. Дудинка, 2020.

Мартынова Е.П., Новикова Н.И. Тазовские ненцы в условиях нефтегазового освоения. Этнологическая экспертиза 2011 года. М.: ИП А. Г. Яковлев, 2012.

Новикова Н.И. Этнологическая экспертиза в Российской Федерации: правовые основания и перспективы для коренных народов // Арктика XXI век. Гуманитарные науки. 2017. № 3 (13). С. 4–20.

Отчет «Современное положение коренных малочисленных народов западной части Таймыра: этнологическая экспертиза». М., 2021. С. 349.

Проект ФЗ «Об этнологической экспертизе» (Рукопись). Тюмень, 2021.

Проектный офис развития Арктики (ПОРА). URL: https://porarctic.ru (дата обращения: 03.03.2022).

Резолюция Круглого стола «Об итогах этнологической экспертизы факторов, обеспечивающих устойчивое развитие коренных малочисленных народов Таймыра» (Рукопись). М., 2021. С. 1–6.

Садовой А.Н. и др. Этнологическая экспертиза. Оценка воздействия ООО «МетАл», ОАО «ММК» – «Магнитогорский металлургический комбинат» и УК «Южный Кузбасс» (стальная группа «Мечел») на системы жизнеобеспечения автохтонного и русского населения Чувашенской сельской администрации МО «г. Мыски» Кемеровской области. Вып. 1. Кемерово: СКИФ, 2005.

Традиционное природопользование и оценка природных ресурсов в рамках «Этнологической экспертизы факторов, обеспечивающих устойчивое развитие коренных малочисленных народов Таймыра». Кн. 1. Раменское; Дудинка; Караул, 2021. С. 3–4.

Федеральный закон от 30 апреля 1999 года № 82-ФЗ (ред. от 07.02.2022) «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации» // Электронный фонд нормативно-технической и нормативно-правовой информации Консорциума «Кодекс». URL: https://docs.cntd.ru/document/901732262

Функ Д.А. Этнологическая экспертиза: российский опыт оценки социального воздействия промышленных проектов // Этнографическое обозрение. 2018. № 6. С. 66–79.

Этнологическая экспертиза // Санкт-Петербургский государственный университет. URL: https://spbu.ru/postupayushchim/programms/magistratura/etnologicheskaya-ekspertiza (дата обращения: 01.10.2022).

Этнологическая экспертиза ПОРА // Проектный офис развития Арктики (ПОРА). URL: https://porarctic.ru/ru/projects/ethnological-study/ (дата обращения: 03.03.2022).

Этноэкспертиза МАЭ РАН на Таймыре-2021 // «Кунсткамера» – музей Санкт-Петербург. URL: https://www.kunstkamera.ru/news_list/science/etnoekspertiza_mae_ran_na_tajmyre2021 (дата обращения: 11.02.2022).

Григорий Ледков: Результаты этноэкспертизы являются хорошей базой для системной трансформации Таймыра // Портал о развитии Арктики – GoArtic.ru. URL: https://porarctic.ru/ru/events/grigoriy-ledkov-rezultaty-etnoekspertizy-yavlyayutsya-khoroshey-bazoy-dlya-sistemnoy-transformatsii-/ (дата обращения: 01.03.2022).

Ямсков А.Н. Этноэкологические экспертизы в международных организациях // Этнология обществу / под ред. С. В. Чешко. М.: Оргсервис-2000, 2006. С. 10–62.

Antonie R. Introducing a model for social impact assessment of public administration reform in Romania // Transylvanian review of administrative sciences. 2012. Vol. 8. P. 5–12.

Dreyer M., Renn O., Cope S., Frewer L. Including social impact assessment in food safety governance // Food Control. 2010. Vol. 21. P. 1620–1628.

Franks D. Social impact assessment of resource projects. International Mining for Development Centre. 2012. URL: http://im4dc.org/wp-content/uploads/2012/01/ UWA_1698_Paper-02_Social-impact-assessment-of-resource-projects1.pdf (дата обращения: 13.01.2022).

Peltonen L., Sairinen R. Integrating impact assessment and conflict management in urban planning // Environmental Impact Assessment Review. 2010. Vol. 30, № 5. P. 328–337.

Vanclay F. International Principles for Social Impact Assessment // Impact Assessment and Project Appraisal. 2003. Vol. 21, № 1. P. 5–11.

References

Antonie R. (2012) Introducing a Model for Social Impact Assessment of Public Administration Reform in Romania. *Transylvanian review of administrative sciences*, vol. 8, pp. 5–12.

Basov A.S., Koval'skii S.O. (2021) Opyt primeneniia mezhdunarodnogo podkhoda k otsenke sotsial'nogo vozdeistviia v ramkakh etnologicheskoi ekspertizy na Zapadnom Taimyre [Applying an International Approach for Social Impact Assessment to an Ethnological

Expert Review of Western Taymyr Peninsula], *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*, no. 3, pp. 171–198.

Belaja kniga o likvidacii posledstvij avarii na TJeC-3 AO «NTJeK» i merah, prinjatyh kompaniej. Gruppa kompanij «Nornikel'» [White paper on liquidation of the consequences of the accident at FEC-3 of "NTEK" JSC and measures taken by the company. Norilsk Nickel Group of Companies]. 2021.

Danilova E.N. (2022) *Social Impact Assessment: mezhdunarodnyj jekspertnyj opyt* [Social Impact Assessment: international expertise], *Etnografia*, no. 2(16), pp. 25–46.

Dreyer M., Renn O., Cope S., Frewer L. (2010) Including Social Impact Assessment in Food Safety Governance. *Food Control*, vol. 21, pp. 1620–1628.

Franks D. (2012) Social Impact Assessment of Resource Projects. International Mining for Development Centre. Available at: http://im4dc.org/wp-content/uploads/2012/01/UWA_1698_Paper02_Social-impact-assessment-of-resource-projects1.pdf (accessed 24 April 2022).

Funk D.A. (2018) Etnologicheskaia ekspertiza: rossiiskii opyt otsenki sotsial'nogo vozdeistviia promyshlennykh proektov ["Ethnological Expert Assessment": A Russian Experience in Evaluating the Social Impact of Industrial Projects]. *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 6, pp. 66–79.

Golovnev A.V. (2018) Etnografia v rossijskoj akademicheskoj tradicii [Ethnography in the Russian Academic Tradition], *Etnografia*, no. 1, pp. 6-39.

Golovnev A.V., Danilova E.N. (2021) *Sovetskaja versija jetnojekspertizy: dokladnye zapiski jetnografov-severovedov 1950-1990-h gg.* [The Soviet version of ethnoexpertise: memorandums of northern ethnographers in the 1950s-1990s.], *Vestnik arheologii, antropologii i jetnografii*, no. 1(52), pp. 132–143.

Golovnev A.V., Davydov V.N., Perevalova E.V., Kisser T.S. (2021) *Etnoekspertiza na Taimyre: korennye narody i tekhnogennye vyzovy* [Ethno-expertise on Taimyr: indigenous peoples and man-made challenges]. St. Petersburg: MAE RAS Publ.

Golovnev A.V., Lezova S.V., Abramov I.V., Belorussova S.Yu., Babenkova N.A. (2014) *Etnoekspertiza na Yamale: nenetskie kochevya i gazovye mestorozhdeniya* [Ethno-expertise on Yamal: Nenets routs and gas fields]. Ekaterinburg: AMB Publ.

Golovnev A., Kisser T. (2022) Korennye-malochislennye-narody-rakursy-i-statusy [Indigenous Minorities: Perspectives and Statuses], *Etnografia*, no. 3(17), pp. 6–32.

Jamskov A.N. (2006) Etnoekologicheskie ekspertizy v mezhdunarodnykh organizatsiiakh [Ethnoecological expertise in international organizations]. In: *Etnologiia obshchestvu* [Ethnology to the Society]. Ed. by S.V. Cheshko. Moscow: izd. «Orgservis-2000», pp. 10–62.

Martynova E.P., Novikova N.I. (2012) *Tazovskie nency v usloviyah neftegazovogo osvoeniya: Etnologicheskaya ekspertiza 2011 goda* [Tazov Nenets in the Conditions of Oil and Gas Development: Ethnological Expertise 2011]. Moscow: IP A.G. Yakovlev.

Novikova N.I. (2017) Etnologicheskaia ekspertiza v Rossiiskoi Federatsii: pravovye osnovaniia i perspektivy dlia korennykh narodov [Ethnological Expertise in the Russian Federation: Legal Basis and Prospects for Indigenous Peoples], *Arktika XXI vek. Gumanitarnye nauki*, no. 3(13), pp. 4-20.

Peltonen L., Sairinen R. (2010) Integrating Impact Assessment and Conflict Management in Urban Planning. *Environmental Impact Assessment Review*, vol. 30, no. 5, pp. 328–337.

Sadovoi A.N., Nechiporenko O.V., Poddubikov V.V. et al. (2005) *Etnologicheskaia ekspertiza. Otsenka vosdeistviia OOO "MetAL" (OAO MMK — Magnitogorskii metallurgicheskii kombinat) i UK "Iuzhnyi Kuzbass" (stal'naia gruppa "Mechel") na sistemy zhisneobespecheniia avtokhtonnogo i russkogo naseleniia Chuvashenskoi sel'skoi administratsii MO "Gorod Myski" Kemerovskoi oblasti* [Ethnological impact assessment. Assessing the impact of MetAL LLC (Magnitogorsk Metallurgical Plant – MMK OJSC) and the Management Company "Yuzhnyy Kuzbass" ("Mechel" Steel Group) on living conditions of the local indigenous and Russian population of the village of Chuvashka MO "Gorod Myski", Kemerovo region]. Kemerovo: IUU SO RAS Publ.

Vakhtin N.B. (2019) Etnologicheskaia ekspertiza: etnosy ili liudi? [“Ethnological Expert Assessment”: Ethnic Groups or People?], *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 4, pp. 135–139.
Vanclay F. (2003) International Principles for Social Impact Assessment. *Impact Assessment and Project Appraisal*, vol. 21, no. 1, pp. 5–12.

Сведения об авторах:
ГОЛОВНЁВ Андрей Владимирович – член-корреспондент РАН, доктор исторических наук, профессор, директор Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург, Россия). E-mail: Andrei_golovnev@bk.ru
КОМОВА Елизавета Александровна – аспирант, младший научный сотрудник, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург, Россия). E-mail: el_fedorova21@mail.ru

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors:
Andrey V. Golovnev, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation). E-mail: Andrei_golovnev@bk.ru
Elizaveta A. Komova, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation). E-mail: el_fedorova21@mail.ru

The authors declare no conflict of interests.

Статья поступила в редакцию 26 октября 2022 г.;
принята к публикации 27 ноября 2022 г.

The article was submitted 26.10.2022;
accepted for publication 27.11.2022.

Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 176–194
Siberian Historical Research. 2022. 4. pp. 176–194

Научная статья
УДК 39::622, 303::304.44, 308
doi: 10.17223/2312461X/38/10

Недропользователи и коренное население Таймыра: партнерство и проектность

Елена Валерьевна Перевалова[1]
Татьяна Сергеевна Киссер[2]

[1, 2] *Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург, Россия*
[1] *elena_perevalova@mail.ru*
[2] *tkisser@bk.ru*

Аннотация. В освоении Таймыра и его ресурсов участвуют не только добывающие и перерабатывающие компании (ГМК «Норникель», НК «Роснефть»), но и охотники на дикого северного оленя, оленеводы, рыбаки (долганы, ненцы, энцы, нганасаны, эвенки). В Таймырский регион «Норникель» инвестировал всегда – и когда был «комбинатом» (так его продолжает называть местное население), и когда стал «господином» (акционерным обществом и известным во всем мире промышленным гигантом). В его арсенале весомый пакет проектов поддержки коренных малочисленных народов Таймыра: от строительства новых поселков до спонсирования этнических праздников, от поддержки родовых общин до финансирования обучения студентов в разных учебных заведениях. После вызвавшей огромный резонанс аварии на ТЭЦ-3 в мае 2020 г. «поддержка коренных» была включена в стратегию развития компании отдельной позицией. Главным инструментом взаимодействия с КМНТ называется подписанное 25 сентября 2020 г. в Москве соглашение о взаимодействии и сотрудничестве с федеральной, региональной и местной ассоциациями коренных малочисленных народов. Компания нацелена на конструктивный диалог и выстраивание партнерских отношений в соответствии с международными стандартами. С 2000-х гг. на полуостров Таймыр активно заходят нефтегазовые компании. С началом разработки нефтяных и газовых месторождений все более обостряются проблемы использования земельных ресурсов – пастбищ, водных акваторий, ландшафтных зон поселений. Политика нефтегазодобывающих компаний и их методы взаимодействия с коренным населением не соответствуют ожиданиям последних. Диалог выстраивается тяжело. Критикуя недропользователей и местные власти, КМНТ предлагают выстраивать отношения как «сотрудничество на равных».

Ключевые слова: коренные малочисленные народы, недропользователи, Таймыр, ресурсы, партнерство, проекты, лидеры

Благодарности: исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 22-18-00283 «Северность России и этнокультурный потенциал Арктики» (рук. А.В. Головнёв), https://rscf.ru/project/22-18-00283/

Для цитирования: Перевалова Е.В., Киссер Т.С. Недропользователи и коренное население Таймыра: партнерство и проектность // Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 176–194. doi: 10.17223/2312461X/38/10

© Перевалова Е.В., Киссер Т.С., 2022

Original article
doi: 10.17223/2312461X/38/10

Subsoil Users and Indigenous Population of Taymyr: Partnerships and Projects

Elena V. Perevalova[1], Tatiana S. Kisser[2]

[1, 2] *Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russian Federation*
[1] *elena_perevalova@mail.ru*
[2] *tkisser@bk.ru*

Abstract. The development of Taymyr and its resources involves not only mining and processing companies (MMC Norilsk Nickel, NK Rosneft), but also hunters of wild reindeer, reindeer herders, fishermen (Dolgans, Nenets, Enets, Nganasans, Evenks). Norilsk Nickel has always invested in the Taymyr region — both when it was a "combination plant" (as the local population continues to call it), and when it became a "master" (a joint-stock company and a world-famous industrial giant). It has a significant package of projects to support the indigenous minorities of Taymyr in its arsenal: from the construction of new settlements to sponsoring ethnic holidays, from supporting tribal communities to financing student education in various educational institutions. After the catastrophic accident at CHPP-3 in May 2020, "indigenous support" was included in the company's development strategy as a separate item. The main instrument of interaction with KMNT is the agreement signed on September 25, 2020 in Moscow on interaction and cooperation with federal, regional and local associations of indigenous peoples. The company is aimed at a constructive dialogue and building partnerships in accordance with international standards. Since the 2000s oil and gas companies are actively entering the Taymyr Peninsula. With the beginning of the development of oil and gas fields, the problems of using land resources — pastures, water areas, landscape zones of settlements — are becoming more and more aggravated. The policy of oil and gas companies and their methods of interaction with the indigenous population do not meet the expectations of the latter. The dialogue is hard to build. Criticizing subsoil users and local authorities, KMNT proposes to build relations as "cooperation on an equal footing".

Keywords: indigenous peoples, subsoil users, Taymyr, resources, partnership, projects, leaders

Acknowledgements: the research was carried out at the expense of a grant from the Russian Science Foundation, project No. 22-18-00283 "The Northernness of Russia and the Ethno-Cultural Potential of the Arctic" (A.V. Golovnev), https://rscf.ru/project/22-18-00283/

For citation: Perevalova, E.V. & Kisser, T.S. (2022) Subsoil Users and Indigenous Population of Taymyr: Partnerships and Projects. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 4. pp. 176–194 (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/38/10

Красноярский край – один из самых ресурсно богатых полезными ископаемыми регионов России: на его территории расположены огромные запасы нефти, газа, железной руды, угля, нерудных минералов, цветных и

редких металлов. Благодаря уникальным природным ресурсам Красноярский край является одним из опорных индустриальных регионов Российской Федерации: базовые отрасли – металлургическая (доля цветной металлургии составляет более 40%), горнодобывающая (около 30%), гидроэнергетика и электроэнергетика на твердом топливе (более 10%), лесная и лесоперерабатывающая промышленность.

В Таймырском Долгано-Ненецком муниципальном районе сосредоточены запасы платины, платиноидов, кобальта, медно-никелевых руд, это месторождения Норильск-1, Октябрьское, Талнахское, объединенные в Норильский горнорудный район. На территории самого масштабного в Евразии Большого Арктического заповедника находится известный еще с середины XIX в. Таймырский угольный бассейн. В 1970-е гг. в границах Попигайской кольцевой структуры было обнаружено крупнейшее в мире месторождение импактных технических алмазов. По материалам карты распределенных ресурсов на Таймыре работает более 40 добывающих компаний[1]. Главным разработчиком недр на полуострове является ГМК «Норникель». В последние несколько лет на территорию района активно заходят нефтегазодобывающие компании. Флагманским для Таймыра является проект «Восток Ойл» компании «Роснефть»[2].

В освоении полуострова и его ресурсов участвуют не только добывающие и перерабатывающие компании, но и охотники на дикого северного оленя, оленеводы, рыбаки, т.е. коренные малочисленные народы (долганы, ненцы, энцы, нганасаны, эвенки). Смысл понятия «освоение» раскрывается при выявлении проекций ресурс – пользователь, в которых фигурируют разные заинтересованные стороны и действующие лица. Понятно, что у всех жителей Таймыра есть общие ресурсы, которыми пользуются все, хотя и в разных объемах и формах. Но пользуются они ресурсами по-разному, причем эти различия происходят не прямолинейно от местонахождения и назначения ресурса (скажем, пастбищ или минералов), а в преломлении традиций, интересов, технологий, стратегий. Решающую роль играют мотивы и установки сообществ (народов, селений, корпораций) и их лидеров. Разные взгляды и подходы могут порождать конфликты, а могут служить основой кооперации и развития многосторонних моделей взаимодействия. В конечном счете не ресурсы сами по себе, а поведенческие стратегии их пользователей создают картину и историю того или иного пространства. Анализ пересекающихся мотивов открывает существующий расклад интересов и возможные сценарии развития событий (Головнёв 2014: 148; Функ 2018; «Ресурсное проклятие»… 2019).

«Норникель»: гранты и этнопроекты

История российской горно-металлургической компании «Норильский никель» насчитывает более восьмидесяти лет. Самые ранние упо-

минания о полезных ископаемых на территории Таймыра относятся к еще к XVIII в. Геологические экспедиции в 1920-х гг. определили высокую перспективность региона (месторождение Норильск-1), а уже в марте 1935 г. СНК СССР и ЦК ВКП(б) приняли Постановление №1275-198сс «О строительстве Норильского комбината» и о передаче «Норильскстроя» (полное название – «Норильский горно-металлургический комбинат имени А.П. Завенягина») в состав НКВД СССР[3]. Вместе с промышленными мощностями комбината силами заключенных Норильского исправительно-трудового лагеря был построен рабочий поселок Норильск. К концу 1930-х гг. Норильск превратился в индустриальный гигант Заполярья, что коренным образом изменило экономику Таймырского национального округа.

4 ноября 1989 г. Совет министров СССР принял постановление о создании «Государственного концерна по производству цветных металлов “Норильский никель”». 30 июня 1993 г. Указом президента Российской Федерации «Государственный концерн по производству драгоценных и цветных металлов “Норильский никель”» был преобразован в Российское акционерное общество по производству драгоценных и цветных металлов (РАО) «Норильский никель». Ныне Публичное акционерное общество «Горно-металлургическая компания “Норильский никель”» (ПАО «ГМК “Норильский никель”», с 2016 г. – ГМК «Норникель») – крупнейший в мире производитель палладия и рафинированного никеля, один из крупнейших производителей платины и меди, а также кобальта, хрома, родия, серебра, золота, иридия, рутения, селена, теллура и серы. Компания объединяет две основные производственные площадки: на Таймырском полуострове (в Норильске, Талнахе, Кайеркане и Дудинке) действует Заполярный филиал, на Кольском полуострове (в Мончегорске, Заполярном и Никеле) – АО «Кольская металлургическая компания»[4].

В Таймырский регион «Норникель» инвестировал всегда – и когда был «комбинатом» (так его продолжает называть местное население), и когда стал «господином» (акционерным обществом и известным во всем мире промышленным гигантом). В ближайшие годы компания «Норникель» предполагает вложить в развитие севера Красноярского края более 10 млрд долл. (соглашение между Красноярским краем, Министерством промышленности и торговли РФ и ГМК «Норникель»)[5]. Критика «Норникеля» за безответственное отношение к природе и людям, особенно в связи с разливом нефтепродуктов на ТЭЦ-3 в мае 2020 г. (Головнёв и др. 2021; Киссер 2021; Басов, Ковальский 2021), не мешает относиться к нему как к основному инвестору для Таймыра и Красноярского края, что видно в ответах на вопросы интервью:

> «В советские времена за каждым поселком были закреплены шефы с комбината. Подписывались трехсторонние договора комбинат – край – округ» (ПМА, Дудинка, 2021, ненцы).

«С перестройки нет никому дела до населения. “Норникель” заинтересован только брать с региона, а остальные живите, как хотите. А теперь после аварии с разливом появилось желание подмять под себя народ, не выйдет!» (ПМА, Норильск, 2021, долганы).

Как выстраивать новые взаимоотношения коренного населения и горнодобывающей компании? Просить или требовать, враждовать или сотрудничать? Вероятно, дуализм в формате «или–или» для этих отношений неприемлем – они намного сложнее, и в их отладке возможны не только жесткие ограничительные установки, но и альтернативные согласованные сценарии.

ГМК «Норникель» – главный генератор и организатор (спонсор) проектной деятельности на Таймыре. Поддержка многих масштабных мероприятий и ярких инициатив свидетельствует о социально ответственной политике компании как «шефа региона». Палитра новых и уже ставших традиционными проектов и грантов весьма разнообразна. Так, в 2013 г. «Норникель» запустил благотворительную программу социальных проектов «Мир новых возможностей» для поддержки устойчивого развития всех регионов присутствия компании: реализуется в Красноярском крае (г. Норильск, Таймырский Долгано-Ненецкий муниципальный район) и Мурманской области (г. Мончегорск, Печенгский район). Программа направлена на решение социальных проблем, ключевой задачей являются поддержка и развитие межсекторного сотрудничества местных сообществ. Каждая из девяти номинаций конкурса представляет значимые векторы развития городов, территорий и людей: «Полюс возрождения», «Полюс энергии», «Полюс роста», «Полюс будущего», «Полюс добра», «Полюс природы», «Полюс Севера» и др. В 2021 г. на конкурс было подано 208 заявок от 133 организаций Норильска и Таймыра. Победителями стали 54 проекта от 52 организаций. Проекты-победители охватили большое число направлений общественной жизни: от центра адаптивных занятий для детей с ограниченными возможностями здоровья до обучения пожилых людей цифровой грамотности, от юбилея первого дома Норильска до музейных спектаклей, от научной коллаборации школьников с преподавателями вузов до ремесленных мастерских по пошиву бокарей, от робототехнических турниров до цифрового самоучителя ненецкого языка через VR-приложения[6].

«“Мир новых возможностей” – очень сильный грантовый проект. “Норильский никель” является крупнейшим грантодателем, распределяет гранты до 5–6 млн рублей, создает центры реабилитации, поддерживает много проектов самой разной направленности. Конкурс проходит и в Мурманске, наши проекты смотрят эксперты оттуда, а мы смотрим их проекты. В этой части политики “Норникеля” мне очень нравится их позиция, у них интересные правила. Я могу смело говорить, что компания ответственная» (ПМА, Дудинка, 2021, ненцы).

В Программе «Мир новых возможностей» нет специальных номинаций для коренного населения, однако среди победителей есть проекты этнического характера, причем не только представителей коренных народов. Например, на грантовые средства летом 2018 г. в Талнахе был организован тюркский праздник «Заполярный Сабантуй». Идейный вдохновитель проекта – председатель совета общественной организации «Местная ногайская национальная культурная автономия» Кумыкбий Ибрагимов[7].

Вообще поддержка этнических фестивалей и праздников для «Норникеля» не в новинку. При спонсорской помощи компании традиционно, еще с советских времен, проходят главные праздники коренных народов Таймыра – День рыбака и День оленевода.

> «С Норникелем мы работаем по организации праздников – День оленевода, День рыбака. Они ежегодно спонсируют 5 миллионов. Мы покупаем от их имени подарки, через благотворительный фонд» (ПМА, Дудинка, 2021, ненцы).

В 2021 г. на День оленевода в Тухард в очередной раз съехались кочевники из тундры, чтобы поучаствовать в гонках на оленьих упряжках, встретиться с родными и друзьями. В гонках приняли участие 30 мужских, 16 женских и 26 молодежных упряжек, которым предстояло преодолеть 30-километровую дистанцию. В мужской группе участников первым к финишу пришел Александр Ямкин, которому и достался главный приз – снегоход. Второе место, а вместе с ним и лодочный мотор получил Григорий Яптунэ. Третье место занял Тимур Марик, который также был награжден лодочным мотором. Среди женщин победу одержала Генриета Тэседо, второй стала Оксана Яроцкая, третьей – Гильда Лырмина. Среди молодых оленеводов быстрее всех оказался Николай Ямкин, на втором месте – Илларион Найвоседов, на третьем – Петр Найвоседов. Кроме гонок на оленьих упряжках прошли состязания по национальным видам спорта: метанию *маута* (аркана) на хорей (шест для погонки оленей), национальной борьбе и прыжкам через нарты. Для сельчан и гостей праздника были организованы конкурсы мужской, женской и детской национальной одежды, праздничной упряжки. Победители и призеры в каждом из конкурсов получили бензогенераторы, цепные пилы, наборы инструментов, швейные машинки[8].

Дня Оленевода и Дня рыбака на Таймыре ждут всегда, вместе с тем, по мнению населения, год от года эти праздники становятся все менее интересными. Заинтересованность в конкурсах, например, в тех же гонках на оленях, снижается из-за призов – приобретаемые через конкурсные торги дорогостоящее товары настолько низкого качества, что девальвируют саму традицию проведения праздников (Головнёв 2021: 11). Так, коренные жители приводят пример транспортировки подаренного за победу в гонках снегохода на грузовых нартах – ни завести но-

вую технику, ни, как выяснилось, использовать ее по назначению не представлялось возможным. Конечно, прямая ответственность лежит на организаторах, а не на спонсорах, однако тень «неодобрения» падает и на последних. Похоже, для поддержки имиджа спонсора необходимо не только финансировать, но и мониторить ход и результаты, определять перспективу поддерживаемых проектов и грантов, особенно это касается тех из них, которые обозначены как стратегическое направление деятельности компании.

В стратегию развития ГМК «Норникель» до 2030 г. поддержка коренных малочисленных народов Севера включена отдельной позицией. Одна из важных ее составляющих – конкурс проектов «Мир Таймыра», запущенный в 2020 г. после событий на ТЭЦ-3 (Перевалова, Киссер 2021: 183). Проект направлен на создание условий для устойчивого развития территорий традиционного проживания коренных малочисленных народов полуострова Таймыр[9]. В зависимости от номинаций (а их в конкурсе четыре) сумма грантов составляет от 1,5 до 6,5 млн руб.[10] Конкурс поддерживает социально значимые инициативы некоммерческих организаций коренных малочисленных народов Таймыра, семейных (родовых) общин, государственных и муниципальных учреждений, зарегистрированных и действующих на территории полуострова Таймыр. География реализации проектов – Таймырский Долгано-Ненецкий муниципальный район Красноярского края[11].

В 2021 г. победителями конкурса стали 6 проектов семейных (родовых) общин, 2 проекта некоммерческих организаций и 20 проектов муниципальных и бюджетных учреждений. Проекты победителей конкурса нацелены на решение самых разных вопросов: возрождение национальных языков, проведение экологических акций, развитие инфраструктуры в поселках полуострова Таймыр, сохранение исторической памяти и т.д. Из четырех направлений конкурса лидировала номинация «Идеи Таймыра» – возрождение культурного наследия, поддержка одаренных детей, развитие национальных видов спорта. В этой номинации были представлены 17 проектов-победителей на общую сумму 15,5 млн руб. Самым большим по запрашиваемой сумме стал проект в номинации «Возможности Таймыра» – «Этнопарк ТЫЯХА», подготовленный семейной (родовой) общиной коренных малочисленных народов «Тыяха» (4,5 млн руб.). Команда проекта планирует завершить строительство этноэкологического поселения, где будут представлены предметы быта и культуры коренных народов полуострова Таймыр[12].

Хотя общая оценка значимости конкурса в развитии и продвижении инициатив коренного населения и популяризации территории высока, в условиях и процедуре его проведения имеются очевидные недочеты. Камнем преткновения оказалась поддержка большого числа проектов от бюджетных организаций, а не от собственно родовых общин.

«Грантовая программа Норникеля “Мир Таймыра” появилась после разлива, но из 45 общин только пять выиграли гранты, остальные учреждения – опять бюджетные организации, которые сидят на зарплате, на бюджетном финансировании, но они опять гранты эти забрали, а общинам, которым обещали, для которых была создана эта грантовая программа, опять ничего не дали» (ПМА, Норильск, 2021, нганасаны).

Одна из причин такого перекоса — низкий уровень оформления заявок общинами по причине отсутствия опыта и юридической помощи.

«“Норникелю” предложили сделать гранты для общин, они с этим согласились. В конкурсе участвует огромное количество бюджетных учреждений. Из 45 общин, которые подали на гранты, выиграли только пять или шесть <…>. В основном выиграли бюджетники – 22 бюджетных учреждения. Это неправильно. Надо было хотя бы сделать пополам, надо было некоторые общины вытянуть, помочь и подсказать, на то вы и эксперты… После этого пошел серьезный негатив от общин. Мне даже стало стыдно, что я выиграл грант, потому что у меня есть туризм, мой грант писали профессионалы, я привлекаю экспертов, потому что работаю как командный игрок… Я прилагаю знания, адаптирую, чтобы они соответствовал социальным нормам, грантам, а проект пишут эксперты. Я закладываю зарплату им в этот проект… Чтобы побеждать, нужны профессионалы» (ПМА, Дудинка, 2021, долганы).

Перекос также отмечался и в направленности конкурсных проектов: заявки общинников в силу специфики своей деятельности, а также, не будем лукавить, уже по привычке получать субсидии, имели «коммерческую» направленность.

«Я не стала подавать на “Мир Таймыра”, потому что считаю – это все социальная направленность, я вот несколько лет назад подавала и тоже отвернули, сказали, что у меня слишком много коммерческого, прошу чисто материальные ценности. Я знаю, что это уже понятно, кто выигрывают – танцы, пляски, артисты» (ПМА, Норильск, 2021, долганы).

«Никто мне не дал грант выиграть в том же “Норильском никеле”, который я расхваливаю. Я не выиграла – заложила миллион на закуп сырья. Выиграли у нас танцы, пляски, госучреждения. Это нормально вообще? Я сижу без единого камуса» (ПМА, Дудинка, 2021, долганы).

В свою очередь организаторы конкурса ссылаются на бездеятельность местных общин.

«“Норникель” инициировал проведение еще одного грантового конкурса “Мир Таймыра”. Общины мало выигрывали, т.к. многое зависело от качества заявки. В данном случае мы принципиально не делим “общины – не общины”. В целом общины толком не работают, у нас, может быть, восемь общин из 100 активны» (ПМА, Дудинка, 2021, ненцы).

Однако активность общин во многом определяется ее лидерами, а их инертность связана с отсутствием опыта и юридической грамотности, умения ведения дел и организации работы в условиях рынка.

Конкурсно-грантовая политика, безусловно, перспективна, поскольку конкурсы проводятся периодически и открыто, что дает возмож-

ность быстро реагировать с обеих сторон. Однако главным инструментом взаимодействия с КМНТ ГМК «Норникель» называет подписанное 25 сентября 2020 г. в Москве четырехстороннее соглашение о взаимодействии и сотрудничестве между Российской общественной организаций «Ассоциация коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации» (президент Г.П. Ледков), региональной общественной организацией коренных малочисленных народов Севера Красноярского края (президент А.И. Гаюльский), местной общественной организацией Таймырского Долгано-Ненецкого муниципального района «Ассоциация коренных малочисленных народов Таймыра Красноярского края» (председатель Г.И. Дюкарев) и Публичным акционерным обществом «Горно-металлургическая компания “Норильский никель”» (А.М. Грачёв). Соглашение включает развернутый «Список мероприятий по оказанию содействия социально-экономическому развитию Таймырского Долгано-Ненецкого муниципального района Красноярского края на 2020–2024 гг.» (коротко – «Программа поддержки КМНТ») – это 42 проекта различной направленности на сумму 2 млрд рублей[13]. Подобное соглашение с конкретной программой действий для Таймыра беспрецедентно. И хотя программа была предложена как компенсационная мера в связи с аварией на ТЭЦ-3 АО «НТЭК», входящей в группу компании ГМК «Норникель», по своему целеполаганию и масштабности она явно вышла за рамки простого «шефства» (спонсорства).

Бесспорно, новая масштабная программа «Норникеля» – это попытка выстроить партнерские отношения с коренным населением Таймыра, свидетельство способности компании реагировать и оказывать помощь населению в экстремальных условиях и сжатые сроки. Контроль за ее ходом и исполнением возложен на действующий в «Норникеле» с января 2021 г. отдел по взаимодействию с коренными малочисленными народами Таймыра, который напрямую работает с органами местного самоуправления, общественными организациями и семейными (родовыми) общинами[14]. Ряд проектов уже осуществлен и имеет неплохой резонанс, тем не менее отношение к программе у коренного населения неоднозначное:

> «Я думаю, пока они едины и непобедимы как монополисты, партнерские отношения и сотрудничество с комбинатом невозможно. Не только с Норникелем, а вообще. Они “на ура” приняли 2 млрд и подписали соглашение – решайте свои проблемы. В Канаде, где я был, поселки объединили в корпорацию. Государство им платит деньги и нефтяники. У них свои и акции, свои автодорога, транспорт, авиация и флот речной» (ПМА, Дудинка, 2021, ненцы).

Пожалуй, один из обсуждаемых в последнее время проектов, инициируемых компанией «Норникель», – строительство с нуля комфортабельного поселка для жителей Тухарда. Вахтовый поселок Тухард,

предназначенный для строителей газопровода Мессояха–Дудинка–Норильск (компания «Заполярьегаз», ныне – «Норильскгазпром»), появился на левом берегу Енисея, неподалеку от старого ненецкого поселения Кислый Мыс еще в 1968 г. Благодаря расположению (76 км от Дудинки) и снабжению поселок быстро разросся, в том числе за счет переселения кисломысовцев, и превратился в перевалочную базу оленеводов, кочующих в ближайших тундрах[15]. Вертолетная площадка оставалась своеобразной границей между частью поселения, где проживали вахтовики, называемой «Факел», и собственно Тухардом (ненец. «огонь-город» или «место, где добывают огонь»), где были поставлены дома для коренного населения. Основная проблема поселка (сегодня это более 80 домов, в которых проживают около тысячи человек, начальная школа, больница, почта, Дом культуры, библиотека и аэродром для малой авиации) – несоответствие экологическим нормативам и «стандартам безопасности», так как населенный пункт расположен в санитарно-защитной зоне промышленного предприятия, но главное – качество жилья не соответствует условиям проживания на Крайнем Севере[16]. Как говорят сами тухардцы жить в домах невозможно из-за проектных просчетов, отсутствия полноценной инфраструктуры и низкого качества строительства (большинство из них находится в аварийном состоянии).

> «По коренным народам политика “Норникеля” активно меняется. Тем же общинам коренных они выделили 170 млн руб. Субсидирование оленеводов, грантовая помощь достаточно внушительная – порядка 180 млн рублей, из них около 150 млн остается на Таймыре (половина в Норильске, половина в районе). На деньги “Норникеля” построено 27 домов в Тухарде. Правда, поселок заморожен, потому что нет подключения к электросетям и к котельной. Это политический спор между властями края и “Норникелем”. Власти ориентированы на Дерипаску, на «РусГидро», поэтому навешивают долговые обязательства на “Норильский никель”. Для нас это плохо, потому что пока эти бояре дерутся, у нас новый поселок ветшает» (ПМА, ненцы, Дудинка, 2021).

В 2021 г. компания «Норникель» предложила в полутора километрах от нынешнего поселка построить Новый Тухард с необходимой инфраструктурой и социальными объектами (школой, детским садом, больницей, торговым центром, визит-центром для туристов). Для обсуждения, принятия и согласования проекта переселения «Норникель» запустил процедуру СПОС. Для ее проведения Межрегиональная общественная организация в сфере защиты прав коренных народов создала консультативный совет, в который вошли международные и российские эксперты[17]. Представители коренного населения в этой процедуре видели не столько акт «свободного, предварительного и осознанного согласия», сколько факт соблюдения федерального закона и ответственности резидентов Арктической зоны Российской Федерации.

«Это не СПОС, это выселение в соответствии с федеральным законом о санитарной зоне. Сначала надо на берегу договориться о том, где будет поселок, что там будет из строений и т.д… подписать соглашение о намерениях» (ПМА, ненцы, Дудинка, 2022).

На сходе жителей Тухарда 21 ноября 2021 г. был сформирован Совет представителей поселка, включая оленеводов, не имеющих постоянного места жительства в поселке (председатель – Игорь Ямкин), призванный стать связующим звеном между тухардцами и компанией. На сходе 4 марта 2022 г. обсуждалась Программа переселения и развития поселка Тухард до 2026 г. По результатам сходов между Советом представителей жителей поселка Тухард и генеральным директором промышленных площадок АО «Норильсктрансгаз» в Тухарде М. Шилыковским было подписано соглашение «о даче СПОС». Оно разработано в соответствии с международными стандартами, содержит обязательства компании перед жителями поселка, определяет условия переселения, в том числе варианты компенсаций или приобретения жилья в других поселках Таймыра или городе Дудинке, предусматривает мониторинг и оценку реализации программы переселения на всех этапах её реализации. Отдельным пунктом, хотя и весьма абстрактно, прописана необходимость учета «этнокультурных особенностей территории»[18].

Очевидно, что ГМК «Норникель» делает на строительство Нового Тухарда особую ставку. При плачевном состоянии многих таймырских селений с их проблемами по решению элементарных вопросы жизнеобеспечения (энерго- и водоснабжения, отопления, ремонта жилого фонда, вывоза и утилизации мусора), со сложной дорогостоящей транспортной схемой и высокими ценами на товары народного потребления, отсутствием цифровых средств коммуникации и информации и безработицей строительство образцового поселка значительно повысило бы имидж программ и проектов «Норникеля».

Вице-президент по федеральным и региональным программам компании А. Грачев комментирует: «Эта совместная работа и партнерство поможет нам создать для людей комфортную среду для жизни и развития». По законодательству РФ получения согласия на переселение от местного населения в таких случаях не требуется, но «Норникель» подчеркивает, что компания действует в соответствии с Декларацией ООН о правах коренных народов (принята Генеральной Ассамблеей ООН в сентябре 2007 г.), добровольно признавая международные стандарты[19].

Определенная надежда на благополучную реализацию программы переселения есть и у коренного населения:

«А у меня мнение по СПОС в Тухарде такое, что Норникелю новый эпичный провал не нужен, поэтому сейчас все сделают нормально. По тухардскому же мнению, что все живущие в поселке – это работники администрации, почты,

культуры – им что скажут, то они и сделают, своего мнения не имеют. Помню, что на встречу все-таки приезжали оленеводы, они немного настроение организаторам испортили» (ПМА, ненцы, Дудинка, 2022).

Нефтегазовые компании и коренное население: паритета нет

С 2000-х гг. на полуостров Таймыр активно заходят нефтегазовые компании. Только проект «Восток Ойл» на конец апреля 2021 г. включал 52 лицензионных участка, в границах которых находится 13 открытых месторождений. С развертыванием проекта связано строительство огромного нефтеналивного терминала в бухте Северная на восточном берегу Енисейского залива на базе морского порта Диксон (в 40 км от г. Диксон), предназначенного для перегрузки на нефтеналивные танкеры и транспортировки нефти с месторождений по Северному морскому пути в порты России, Европы и стран Азиатско-Тихоокеанского региона[20]. В июле 2022 г. начаты работы по бурению на Пайяхском месторождении. Поставки нефти с месторождения планировались на 2024 г.[21] Однако в стратегии освоения недр Таймыра и развития Севморпути голоса коренных народов едва слышны.

«Почти весь Таймыр уже по лицензиям размечен. Выделение лицензий – это федеральный уровень. Паритета нет. Они там в Москве решили, карандашом отметили квадрат, а в нем поселки, дикий олень, рыба. Они прут сюда со всеми документами, и их уже по факту в администрации принимают. В этом наше право, как коренных, ущемлено. Ну дайте нам ренту в 1% от доллара, нам и хватит. Мы сами построим дома, сами настроим на учебу молодежь. Сейчас все за нас делают, если придут строить, то со своими строителями. Мы бы своих строителей вырастили, мы знаем, как для нас строить домик» (ПМА, Дудинка, 2021, долганы).

«Конфликты происходят. Сюда с востока двигаются и с запада двигаются, местным уже деваться некуда… На вертолете в прошлом году летел, просто ужас что с землей, вся изрезана на километры. Видимо, администрация дает разрешение на работу... Я так понял, что в будущем у нас будет “Роснефть” работать, тут вообще дела начнутся большие очень, особенно вдоль побережья, тут целый промышленный центр вырастет. Народ гонку начал за землю, чтобы нефтяников трясти таким образом» (ПМА, Дудинка, 2021, ненцы).

Впрочем, власти и общественные организации Таймыра уже взаимодействуют с нефтяными компаниями.

«Нефтяные компании разворачиваются. Худо-бедно, но как-то помогают. В прошлом году компания “Лукойл” сдала учебный корпус в Хатанге. Два с половиной года назад та же компания помогла сдать интернат на 150 ребятишек в поселке Носок. Компания “Сургутнефтегаз” содействовала сельскому поселению Караул в проведении Дня оленевода. Помощь, конечно, есть, но хотелось бы более серьезных отношений. Особенно с компанией, которая будет, по сути, вершить дела, – “Роснефть”» (ПМА, Дудинка, 2021, ненцы).

С началом разработки нефтяных и газовых месторождений Таймыра все более обостряются проблемы использования земельных ресурсов – пастбищ, водных акваторий, а также ландшафтных зон поселений (Перевалова 2022: 100, 101). Судя по отзывам, политика нефтегазодобывающих компаний и их методы взаимодействия с коренным населением не соответствуют ожиданиям:

> «Оленеводы ищут земли, где кормовая база получше, чем там, где на каждом километре торчит нефтяная вышка или намного км трубы нефтепроводов…» (КПМА, 2022).

> «Из-за занятия пастбищ нефтяниками и скорого истощения оставшихся почти все левобережные носковские оленеводы перейдут на правый берег Енисея…» (КПМА, 2022).

> «Бесплатным конденсатом откупиться легче, чем завезти бензин, и не ставить людей в унизительное положение» (КПМА, 2022).

Прямой диалог выстраивается непросто. Показательными в этом отношении стали публичные слушания, проходившие 4 мая 2021 г. в сельском поселении Караул. По решению схода граждан села самовольный захват территории организацией «Ямалдорстрой» был осужден и приостановлен; ООО «Сибтракт» (подрядная организация «Ванкорнефти») было отказало в выделении земельного участка в ландшафтной зоне поселения; высказано недоверие местным органам власти в решении вопросов по «заходу» нефтяных компаний и их субподрядчиков на территорию поселения. В оценках действий компаний и администрации местное население не стеснялось:

> «Хороша компания – пришли, высадились в 100 м, ни здрасте, ни до свиданья. Ни администрацию не предупредили, ни с населением не встретились» (ПМА, Караул, 2021).

Подобные случаи демонстрируют возможность небольшому арктическому сообществу сказать «нет» планируемой деятельности нефтяных компаний. В целом коренное население Таймыра «не против нефтянки», «не против освоения», «не против указов Президента», но их возмущает, что недропользователи ведут себя «как хозяева». Они не считаются с жителями поселений, которые, по большому счету, не могут повлиять на ситуацию с землепользованием, так как «тундра за поселком» – это земли сельхозназначения, разрешение на их использование дает муниципальный район, да и «земли эти вместе с Караулом давным-давно принадлежат Роснефти».

Особо местные сообщества возмущает неосведомленность о проектах дальнейшего развития территории Таймыра. Это касается как зон вблизи населенных пунктов, так и дальних таймырских тундр.

«Заходят к нам пока только технические структуры, которые подготавливают почву, строят базы, карьеры песчаные, чтобы в будущем прокладывать трубопроводы. Никто нас не извещает об этом, информацию мы находим на сайтах: такая-то компания планирует в таком-то году какие-то работы. Информации от района или от края о том, что, уважаемые караульцы, у вас тут будет вот такой-то Иванов-Петров-Сидоров и будет конкретно вести такие-то дела, мы не получаем. Может, они считают, что мы об этом не должны знать, что это не наше интересы, но интересы-то наши, жизнь-то наша!» (ПМА, Караул, 2021, ненцы).

«Рядом с Караулом и по тундре есть несколько промышленных точек, технические базы, самих нефтяников здесь пока нет, на территорию пришли компании, которые только подготавливают почву, карьеры строят, а до этого геологи были. А сейчас я по тундре проехала, два карьера готовы. Какие планы у "Роснефти" и других компаний? Понятно, что у них будет несколько точек по Енисею, так называемых причалов. Они уже заявились, выиграли определенные конкурсы, началось строительство. Все это полномочия района – прибрежная часть за пределами поселков» (ПМА, Караул, ненцы, 2021).

«Информация приходит, если необходимо слушание провести, тогда нам предоставляют определенный пакет документов. Решение земельных вопросов за пределами ландшафтных зон – это полномочия района <…>. Раньше в газетах мы читали новости, радио было. А сейчас радиоточек нет, тундровики абсолютно ничего не знают» (ПМА, Караул, 2021, ненцы).

10 августа 2021 г. в Дудинке состоялись публичные слушания по вопросу строительства трубопровода «Ванкор–Сузун–Паяха», который пройдет вдоль берега Енисея. В слушаниях приняли участие местные жители и лидеры общественного мнения региона – депутаты, блогеры, руководители общин коренных народов. Перед самыми слушаниями «Роснефть» отчиталась о поддержке коренных народов на территориях своего присутствия. Речь шла и о строительстве домов и развитии инфраструктуры поселков оленеводов, и о развитии материально-технической базы семей КМНС, и об оказании помощи учебным заведениям, где учатся дети представителей коренных малочисленных народов Севера, и о реализации «Комплексной программы подготовки рабочих кадров и специалистов для "РН-Ванкор"»[22]. Вместе с тем слушания начались с критики проектов компании «Роснефть». Особенно остро обождались вопросы восстановления популяции сиговых рыб в бассейне Енисея, устройства переходов для оленеводов через трубопровод и создания нормальной информационной инфраструктуры для работы подрядчиков «Роснефти» с местным населением. Важные проблемы озвучил в своем выступлении таймырский депутат Сергей Сизоненко:

«Хорошо, что наши оленеводы услышаны и запроектированы дополнительные переходы для стад через трубопровод. Но нужно еще раз взвешенно подойти ко всем остальным вопросам сотрудничества с "Роснефтью" и ее подрядчиками <…>.

Кроме того, я возвращаюсь к своему предложению ввести квоту на прием на работу местного населения в подрядные организации “Роснефти”. В поселках масса людей может работать водителями, сварщиками, поварами, разнорабочими. Должен работать телефон доверия, по которому любой тундровик или житель поселка сможет быстро сообщить в Красноярск или головную “Роснефть” о любых замеченных нарушениях – от экологических проблем до пьяных вахтовиков» (КПМА, долганы, 2022).

В обстановке интенсивного промышленного освоения готовность отстаивать свои интересы, активная позиция коренного населения и ее лидеров очень важны. Местное население видит перспективу развития диалога в открытом сотрудничестве и прямом взаимодействии с нефтяными компаниями и их подрядчиками. Помимо компенсационных выплат за экологический и хозяйственный ущерб и оказание разного рода социальной помощи, особые чаяния местного населения на возрождение национальных поселков и создание рабочих местах:

«Рабочие места надо давать, зачем опять своих везти по вахтам, они будут качать наши недра, а для жителей Таймыра что?» (КПМА, 2022).

«Дудинка и поселки Таймыра должны преобразиться с присутствием “Норникеля” и “Роснефти”. Жителей Таймыра должны разобрать по всем рабочим местам. Понимаю, что не все сразу, но так должно быть. И это нормально» (КПМА, 2022).

Козырной картой КМНТ могут стать знания своей территории, наличие механизмов освоения больших пространств, включая возможность организации земельного контроля (фиксация фактов разрушения тундрового покрова, протокол правонарушения и др.) и работ по рекультивации и охране природы.

«Я предлагал, чтобы к охране трубы по трассе привлекали оленеводов. Ведь они хорошо переносят суровый климат и мобильно передвигаются на своих упряжках. Им только установить время выхода на связь, дать рацию и зарплату. Тогда можно меньше привлекать людей на вездеходе ездить вдоль трубы и сохранить затраты, да и на зарплату временщиков» (КПМА, 2022).

***

Итак, в индустриальном развитии Таймыра приоритет за компаниями «Норникель» и «Роснефть», ратующими, по крайней мере в своих официальных заявлениях, за сохранение традиционного образа жизни и этнической идентичности, за конструктивный диалог между недропользователями и коренным населением. В арсенале этих компаний весомый пакет проектов поддержки КМНС, но позитивное будущее местное население видит не столько в грантопроектной деятельности, сколько в разработке масштабных совместных программ и выстраивании партнерских отношений, опирающихся на простые принципы (по данным анкетирования[23]):

«Не забывать, что коренное население живет на своей земле, считаться с их мнением».

«Сотрудничать на равных, прозрачность в оказании помощи, открытый диалог по всем направлениям».

«Если гадишь, пользуешься землей и недрами, надо просто убирать за собой, занимайся благоустройством – вот простое правило».

«Двусторонние соглашения на пользование природными ресурсами, выплата компенсаций за нанесенный ущерб ландшафту и природе».

«Должны вестись не только собрания, но и реальные действия».

«Учить компании работать. Иначе так и будут КМНС с протянутой рукой. И так уже третье поколение дармоедов растет».

И что немаловажно, у лидеров коренных малочисленных народов Таймыра, осознающих всю сложность ситуации, есть понимание, что в налаживании конструктивных партнерских отношений между коренными малочисленными народами и промышленными компаниями медиатором на ближайшие пять лет должно стать государство, поскольку согласованное принятие решений и действий через ассоциации и союзы КМНТ осложнено серьезными противоречиями, как между, так и внутри общественных организаций. Стратегия развития Таймыра должна ориентироваться на формирование платформы долговременного взаимодействия недропользователей и коренных северян, базирующейся не на конкуренции, а на кооперации и партнерстве, что позволит обеспечить эффективное использование природных ресурсов края. Сценарий сосуществования индустриального кластера и этнокультурных сообществ, в котором задействованы три основных актора – промышленные компании, власть (федеральная, районная, муниципальная) и коренные малочисленные народы, должен определяться путем мониторинга и проведения этнологических экспертиз.

Примечания

[1] Природные ресурсы России. URL: https://map.minprirody.ru (дата обращения: 30.05.2021).

[2] Марцинкевич Борис. Арктический кластер Таймыра. 02.08.2019 // Геоэнергетика.ru. URL: http://geoenergetics.ru/2019/08/02/arkticheskij-klaster-tajmyra/; Марцинкевич Борис. Арктический кластер Таймыра. Нефть для Северного морского пути. 05.08.2019 // RussiaPost.su (дата обращения: 30.05.2021).

[3] Таймырский архив. Ф. 24. Оп. 1. Личный фонд Г.Р. Попова. Д. 1. Г.Р. Попов. Таймырский национальный округ (экономико-географическая характеристика) : дис. ... канд. геогр. наук. Л. 158–165.

[4] ОАО «ГМК “Норильский никель”»: история и структура компании. Справка // РИА новости. URL: https://ria.ru/20100803/261218037.html; Норникель. Официальный сайт. URL: https://www.nornickel.ru/company/profile/ (дата обращения: 30.05.2021).

[5] «Норникель» вложит в развитие Севера Красноярского края более 10 млрд долларов // Вестнснаб. URL: https://vestsnab24.ru/investment-projects/nornikel-vlozhit-v-razvitie-severa-krasnoyarskogo-kraya-bolee-10-mlrd-dollarov/ (дата обращения: 30.05.2021).

[6] В Норильске появятся «Зеленый центр», «Акватория» и «Доверие Севера» // Таймырский телеграф. URL: https://www.ttelegraf.ru/news/v-norilske-poyavyatsya-zelenyj-czentr-akvatoriya-i-doverie-severa/ (дата обращения: 01.06.2021).

[7] Обновленную благотворительную программу «Мир новых возможностей» представили в Норильске // Таймырский телеграф. URL: https://www.ttelegraf.ru/news/obnovlennuyu-blagotvoritelnuyu-programmu-mir-novyih-vozmojnostey-predstavili-v-norilske/ (дата обращения: 01.06.2021).
[8] На Таймыре начали отмечать один из самых значимых праздников – День оленевода. URL: https://www.instagram.com/p/CLEXPzVFQH_/ (дата обращения: 01.06.2021).
[9] Подробнее о программе см.: https://www.nncharity.ru (дата обращения: 03.06.2021).
[10] «Мир Таймыра» поддержит развитие таймырских поселков // Таймырский телеграф. URL: https://www.ttelegraf.ru/news/mir-tajmyra-podderzhit-razvitie-tajmyrskih-poselkov/ (дата обращения: 03.06.2021).
[11] «Норникель» поддержит грантами коренные народы Таймыра. URL: https://www.nornickel.ru/news-and-media/press-releases-and-news/nornikel-podderzhit-grantami-korennye-narody-taymyra/ (дата обращения: 03.06.2021).
[12] Там же.
[13] Обеспечиваем движение к «зеленому» будущему. Москва, 2020. С. 31–33.
[14] В «Норникеле» создадут отдел по взаимодействию с коренными народами Таймыра // Таймырский телеграф. URL: https://www.ttelegraf.ru/news/v-nornikele-sozdadut-otdel-po-vzaimodejstviju-s-korennymi-narodami-tajmyra/ (дата обращения: 10.06.2021).
[15] На Таймыре для тысячи человек планируется построить с нуля современный поселок Новый Тухард // Комсомольска правда. 2021. 15 октября. URL: https://www.krsk.kp.ru/daily/28344.5/4489880/ (дата обращения: 16.06.2022).
[16] Новая жизнь тундры: добровольное переселение жителей поселка Тухард. URL: https://dudinka.city.online/news/2022-03-23-novaya-zhizn-tundry-dobrovolnoe-pereselenie-zhitelej-posyolka-tuhard
[17] «Норникель» получил СПОС жителей Тухарда на программу переселения и развития поселка // Официальный сайт «Норникель». URL: https://www.nornickel.ru/news-and-media/press-releases-and-news/nornikel-poluchil-spos-zhiteley-tukharda-na-programmu-pereseleniya-i-razvitiya-poselka/ (дата обращения: 16.06.2022).
[18] Новая жизнь тундры: добровольное переселение жителей посёлка Тухард // Город онлайн. URL: https://dudinka.city.online/news/2022-03-23-novaya-zhizn-tundry-dobrovolnoe-pereselenie-zhitelej-posyolka-tuhard (дата обращения: 16.06.2022).
[19] Свободное, предварительное и осознанное согласие (СПОС) в Тухарде. URL: https://fpic.kmnsoyuz.ru (дата обращения: 16.06.2022).
[20] Проект нефтеналивного терминала «Порт бухта Север» прошел госэкспертизу. URL: https://neftegaz.ru/news/transport-and-storage/672263-proekt-neftenalivnogo-terminala-port-bukhta-sever-proshel-gosekspertizu/; На Петербургском экономическом форуме заключен ряд соглашений по строительству нефтетерминала на Таймыре. Новости. URL: https://www.gornovosti.ru/news/ekonomika/item/b0b89f00-7c2e-49b8-8a59-f9d61dca32e8/ (дата обращения: 06.06.2022).
[21] Роснефть начала эксплуатационное бурение на Пайяхе «Восток ойла» // Деловая газета «Взгляд». URL: https://vz.ru/news/2022/7/26/1169377.html
[22] В Дудинке прошли слушания по строительству трубопровода «Ванкор-Сузун-Пайяха» // Портал «Народы Севера». URL: https://kmns.ru/blog/2021/08/11/v-dudinke-prohli-slushaniya-po-stroitel/ (дата обращения: 06.06.2022).
[23] Собрано 100 анкет: долганы – 44, ненцы – 22, нганасаны – 17, эвенки – 9, энцы – 6; кроме них в опросе отметились таймырец – 1 и тунгусо-якут – 1. Анонимная анкета состояла из 18 вопросов, направленных на выяснение позиций коренного населения по темам «Статус КМНТ», «Права и льготы», «Коренные народы и промышленные компании».

Список сокращений

КМНС – коренные малочисленные народы Севера

КМНТ – коренные малочисленные народы Таймыра
КПМА – киберполевые материалы авторов
ПМА – полевые материалы авторов
СПОС – свободное, предварительное и осознанное согласие

Список источников

Басов А.С., Ковальский С.О. Опыт применения международного подхода к оценке социального воздействия в рамках этнологической экспертизы на Западном Таймыре // Сибирские исторические исследования. 2021. № 3. С. 171–198.

Головнёв А.В. Этнологическая экспертиза в сценариях ресурсного освоения Ямала // Уральский исторический вестник. 2014. № 2 (43). С. 143–153.

Головнёв А.В. Новая этнография Севера // Этнография. 2021. № 1 (11). С. 6–24.

Головнёв А.В., Давыдов В.Н., Перевалова Е.В., Киссер Т.С. Этноэкспертиза на Таймыре: коренные народы и техногенные вызовы. СПб.: МАЭ РАН, 2021.

Киссер Т.С. Киберскорость на Таймыре // Этнография. 2021. № 4 (14). С. 158–185.

Перевалова Е.В., Киссер Т.С. Таймыр: этнопроекты и лидеры // Этнография. 2021. № 2 (12). С. 194–221.

Перевалова Е.В. Дикий северный олень: этнические традиции и современная ситуация на Таймыре // Этнография. 2022. № 3 (17). С. 93–120.

«Ресурсное проклятие» и социальная экспертиза в постсоветской Сибири: антропологические перспективы / Д.А. Функ, В.В. Поддубиков, Е.В. Миськова и др.; отв. ред. Д.А. Функ. М.: Типография «Демос», 2019.

Функ Д.А. Этнологическая экспертиза: российский опыт оценки социального воздействия промышленных проектов // Этнографическое обозрение. 2018. № 6. С. 66–79.

References

Basov A.S., Koval'skij S.O. (2021) Opyt primeneniya mezhdunarodnogo podhoda k ocenke social'nogo vozdejstviya v ramkah etnologicheskoj ekspertizy na Zapadnom Tajmyre [Applying an International Approach for Social Impact Assessment to an Ethnological Expert Review of Western Taymyr Peninsula], *Sibirskie istoricheskie issledovaniya*, no. 3, pp. 171–198.

Funk D.A. (2018) Etnologicheskaya ekspertiza: rossijskij opyt ocenki social'nogo vozdejstviya promyshlennyh proektov [Ethnological expertise: Russian Experience in Assessing the Social Impact of Industrial Projects], *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 6, pp. 66–79.

Golovnev A.V. (2014) Etnologicheskaya ekspertiza v scenariyah resursnogo osvoeniya Yamala [Ethnological Expertise in the Scenarios of Resource Development on Yamal Peninsula], *Ural'skij istoricheskij vestnik*, no. 2 (43), pp. 143–153.

Golovnev A.V. (2021) Novaya etnografiya Severa [New Ethnography of the North], *Etnografia*, no. 1 (11), pp. 6-24.

Golovnev A.V., Davydov V.N., Perevalova E.V., Kisser T.S. (2021) Etnoekspertiza na Tajmyre: korennye narody i tekhnogennye vyzovy [Ethnoexpertise in Taimyr: Indigenous Peoples and Technogenic Challenges]. St. Petersburg.

Kisser T.S. (2021) Kiberskorost' na Tajmyre [Cyberspeed in the Taimyr], *Etnografia*, no. 4 (14), pp. 158–185.

Perevalova E.V. (2022) Dikij severnyj olen': etnicheskie tradicii i sovremennaya situaciya na Tajmyre [Wild Reindeer: Ethnic Traditions and the Current Situation in Taymyr], *Etnografia*, no. 3 (17), pp. 93–120.

Perevalova E.V., Kisser T.S. (2021) Tajmyr: etnoproekty i lidery [Taymyr: Ethnoprojects and Leaders], *Etnografia*, no. 2 (12), pp. 194–221.

«Resursnoe proklyatie» i social'naya ekspertiza v postsovetskoj Sibiri: antropologicheskie perspektivy [“Resource Curse” and Social Expertise in Post-Soviet Siberia:

Anthropological Perspectives] / D.A. Funk, V.V. Poddubikov, E.V. Mis'kova et al.; D.A. Funk (eds). Moscow, 2019.

Сведения об авторах:
ПЕРЕВАЛОВА Елена Валерьевна – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург, Россия). E-mail: elena_perevalova@mail.ru
КИССЕР Татьяна Сергеевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург, Россия). E-mail: tkisser@bk.ru

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors:
Elena V. Perevalova, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation). E-mail: elena_perevalova@mail.ru
Tatiana S. Kisser, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation). E-mail: tkisser@bk.ru

The authors declare no conflict of interests.

Статья поступила в редакцию 12 августа 2022 г.;
принята к публикации 27 ноября 2022 г.

The article was submitted 12.08.2022;
accepted for publication 27.11.2022.

Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 195–220
Siberian Historical Research. 2022. 4. pp. 195–220

Научная статья
УДК 39
doi: 10.17223/2312461X/38/11

Шаман в музее: опыт изучения наследия индигенного сообщества в регионе ресурсного типа

Мария Алексеевна Мочалова

Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия,
masha.mochalova@iea.ras.ru

Аннотация: Представлены некоторые итоги исследовательской работы над кейсом «последнего нганасанского шамана» Тубяку Нгамтусу'о (Костеркина), чье шаманское облачение выставлено в Таймырском краеведческом музее. Костюм Тубяку Дюходовича окружен множеством историй: о становлении шамана, его жизни и камланиях, о передаче комплекса предметов самим владельцем музейным сотрудникам, о заключении некоего «договора» о хранении, о проведении «прощального камлания» и о дальнейшей «жизни» шаманских предметов и самой традиции шаманизма в пространстве музея. Эти истории рассматриваются автором в оптике антропологии наследия, где сочетаются институциональная теория, подходы heritage studies и современные практики этнологической экспертизы процессов управления культурой. Автор представляет шамана Тубяку Дюходовича и его костюм в ситуации, когда они выступают некими «переключателями» между двумя «мирами»: пространством традиции шаманизма и пространством наследия, где сегодня коренное население активно вовлечено в процессы этнической идентификации, рефлексии, саморепрезентации и взаимоотношения с различными стейкхолдерами в публичном пространстве. Главной целью исследования стал поиск описательного ответа на вопрос: каким образом представители индигенных сообществ взаимодействуют с «неиндигенной» идеей наследия как процесса (с)охранения определенных культурных практик и какие проблемы это помогает им решить? Истории о взаимодействии шамана с различными исследователями и об их «совместном» производстве знания, которые также рассматривает автор, позволяют еще глубже погрузиться в проблему управления наследием и взаимодействия трех акторов этого процесса – коренных сообществ, исследователей и представителей власти.

Ключевые слова: производство наследия, индигенная культура, ресурсный регион, шаманизм, шаманский костюм, Таймыр, нганасаны

Благодарности: Статья подготовлена в рамках проекта Российского научного фонда «Антропология экстрактивизма: исследование и проектирование социальных изменений в регионах ресурсного типа» (грант № 20-68-46043, рук. Д.А. Функ). Автор выражает благодарность коллективу Таймырского краеведческого музея за всестороннюю поддержку и консультирование по различным вопросам. Я сердечно благодарю всех моих собеседников и собеседниц, а также выражаю признательность участникам ридинг-группы по работе с текстами Мэри Дуглас и коллегам, с которыми велась работа в экспедициях на Таймыр в 2021 и 2022 гг.

© Мочалова М.А., 2022

Для цитирования: Мочалова М.А. Шаман в музее: опыт изучения наследия индигенного сообщества в регионе ресурсного типа // Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 195–220. doi: 10.17223/2312461X/38/11

Original article
doi: 10.17223/2312461X/38/11

Shaman in the Museum: The Experience of Studying the Heritage of an Indigenous Community in a Resource-Type Region

Maria A. Mochalova

Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation, masha.mochalova@iea.ras.ru

Abstract. The article presents some results of research work on the case of the "last Nganasan shaman" Tubyaku Ngamtusu'o (Kosterkin), whose shamanic vestments are exhibited in the Taymyr Local History Museum. The costume of Tubyak Dyuhodovich is surrounded by many stories: about the formation of a shaman, his life and rite, about the transfer of a complex of objects by the owner to museum staff, about the conclusion of a certain "contract" for storage, about holding a "farewell rite" and about the further "life" of shamanic objects and the tradition of shamanism itself in the museum space. These stories are considered by the author in the optics of heritage anthropology, which combines institutional theory, approaches of heritage studies and modern practices of ethnological expertise of cultural management processes. The author presents the shaman Tubyak Dyuhodovich and his costume in a situation where they act as some kind of "switches" between two "worlds": the space of the tradition of shamanism and the space of heritage, where today the indigenous population is actively involved in the processes of ethnic identification, reflection, self-presentation and relationships with various stakeholders in the public space. The main purpose of the study was to find a descriptive answer to the question: how do representatives of indigenous communities interact with the "non-indigenous" idea of heritage as a process of (safe)-guarding certain cultural practices and what problems does this help them solve? The stories about the interaction of the shaman with various researchers and their "joint" production of knowledge, which the author also considers, allow us to dive even deeper into the problem of heritage management and the interaction of three actors in this process – the indigenous communities, researchers and government representatives.

Keywords: heritage production, indigenous culture, resource region, shamanism, shamanic costume, Taymyr, Nganasan

Acknowledgements: The article was prepared within the framework of the RNF project " Anthropology of Extractivism: Research and Design of Social Changes in Resource-Type Regions" (grant no. 20-68-46043, by D.A. Funk). The author expresses gratitude to the staff of the Taymyr Local History Museum for comprehensive support and advice on various issues. I cordially thank all my interlocutors, and also express my gratitude to the members of the reading group for working with texts by Mary Douglas and colleagues with whom work was carried out on expeditions to Taymyr in 2021 and 2022.

For citation: Mochalova, M.A. (2022) Shaman in the Museum: The Experience of Studying the Heritage of an Indigenous Community in a Resource-Type Region. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 4. pp. 195–220 (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/38/11

В 2021 г. исполнилось 100 лет со дня рождения Тубяку Дюходовича Нгамтусу'о (Костеркина) (1921–1989), известного как «последний нганасанский шаман». С ним, настоящим знатоком традиционных верований, языка и фольклора, на протяжении многих лет работали известные отечественные исследователи (Ю.Б. Симченко, Г.Н. Грачева, Е.А. Хелимский, О.Э. Добжанская и др.) и получили от него большое количество ценных сведений. Помимо объемных этнографических, этнолингвистических и этномузыкальнх материалов Тубяку Дюходович оставил после себя еще одну интересную историю. В 1982 г. он передал свой шаманский костюм (а точнее – целый комплекс предметов) Таймырскому краеведческому музею (ТКМ) в г. Дудинка, где эти вещи хранятся и по сей день. Этот добровольный акт передачи ценных ритуальных предметов их хозяином для хранения и выставления в качестве экспонатов являет собой пример заключения своеобразного «договора» между представителем индигенного сообщества и сотрудником музея, как акторами процесса производства и управления наследием. Предметом этого договора стало нечто гораздо большее, чем пополнение коллекции шаманской атрибутики и появление новой экспозиции. Взаимодействие с костюмом его хозяина при передаче и после нее, отношения с шаманом и его «доспехом» музейных работников и посетителей, работа исследователей, кинематографистов, журналистов – все это перевело традицию нганасанского шаманизма, считающуюся большинством исследователей угасшей (Добжанская 2013; Христофорова 2019), в новое институциональное поле. Это поле – сфера наследия, которое историк Рафаэль Самюэль охарактеризовал как «одно из самых значительных социальных движений нашего времени» (Samuel 1994) и в котором традиционная культура индигенных народов и различные культурные практики нередко становятся ресурсами в процессе этнической идентификации и объектами различных типов социальных и властных отношений между членами профессиональных и локальных сообществ, представителей государства и других заинтересованных лиц – акторов наследия (Мочалова, Галактионов 2021: 191–200).

В этой статье представлена попытка собрать воедино и проанализировать в оптике антропологии наследия некоторые истории о «последнем нганасанском шамане» и новой «жизни» шаманского костюма в стенах музея. Важно отметить, что при этом я придерживаюсь позиции исследовательницы Л. Смит (2013: 28–29), которая полагает, что все наследие по своей сути является нематериальным, так как именно взаимодействия акторов, выстраиваемый при этом социальный порядок, их цели, задачи и вопросы выгоды становятся составляющими всего процесса сохранения и репрезентации объектов – как материальных, так и нематериальных, а само деление – это, скорее, «техническая» процедура, позволяющая сузить экспертное поле.

Целью моего исследования стал поиск одного из возможных ответов на вопрос, сформулированный исследователем наследия и практик его производства, фольклористом и делегатом ЮНЕСКО В. Хафштайном: «если наследие – это решение, то что является проблемой?» (Hafstein 2018: 161). Иными словами, какие проблемы люди пытаются решить с помощью концепции наследия, помещая объекты и практики в это поле, и какого эффекта они ждут? В поиске ответа на этот вопрос я проанализировала историю исследований нганасанского шаманизма и работы ученых с «последним нганасанским шаманом» и его родственниками (возможными наследниками дара). Далее был подробно рассмотрен сюжет передачи шаманского комплекса музею с фокусом на определении возможных причин этого акта, которые фигурировали в текстах исследователей, работавших с ним, нарративах родственников Тубяку Дюходовича и сотрудников музея. При этом еще одной важной задачей стало рассмотрение историй, раскрывающих детали существования комплекса в качестве музейного предмета. Прежде всего, это сюжеты, иллюстрирующие связь музейного предмета с его живым хозяином (например, общение шамана с костюмом в музейных помещениях), договор о хранении предметов (например, требование шамана к сотрудникам музея регулярно бить в шаманский бубен) и появление некоего «музейного фольклора» о костюме.

В качестве источников использовались научные и научно-популярные публикации исследователей, в которых содержатся как записанные рассказы самого шамана, так и рассказы исследователей, работавших с Тубяку Дюходовичем в разные периоды его жизни, их воспоминания об этом человеке. Также в исследовании используются полевые материалы (интервью с сотрудниками музея и родственниками шамана), собранные автором в экспедициях на Таймыр в 2021 и 2022 гг. при посещении ТКМ, а также документы из научного архива этого музея. Еще один важный источник – это книга «Из рода Нгамту-су'о» за авторством двух представительниц этого рода – Лидии Аксеновой и Светланы Кудряковой (2018), с которыми мне также посчастливилось общаться во время экспедиций. Книга издана небольшим тиражом Таймырским Домом народного творчества (г. Дудинка). В ее основе лежат личные воспоминания о конкретных близких авторам людях (дедушках, бабушках, тетушках, братьях и т.п.) или сохранившиеся в памяти рассказы родственников, изложенные живым языком в жанре семейной истории. В повествование вплетены фрагменты из научных публикаций различных исследователей. Работа с этим изданием и личное общение с его авторами позволили наблюдать процесс интерпретации и встраивания в личный коммеморативный нарратив о семье этнографических экспертных текстов, созданных исследователями, работавшими с членами этой семьи. Для моей работы в междисциплинар-

ном поле антропологии наследия, связанном также с исследованиями памяти, это оказалось особенным опытом, раскрывшим этнографические данные о нганасанах и шаманизме в новой необычной плоскости.

Шаманы у нганасан: наследование и наследие

Нганасаны (самоназвание *ня*) – коренной малочисленный народ Севера, язык которого относится к самодийской группе уральской языковой семьи. Они населяют восток Таймырского полуострова и являются самыми северными жителями Евразии. Численность нганасан всегда была относительно устойчивой – около тысячи человек (Симченко 1996а: 5), по переписи населения 2010 г. – 862 человека. Перевод с кочевого на оседлый образ жизни советской властью, активно развернувшийся в 1930-е годы и в целом завершившийся в 1960-х – начале 1970-х гг., когда большинство нганасан было сселено в поселки (Усть-Авам, Волочанка, Новая) со смешанным национальным составом, расположенных южнее основных районов их кочевания, был ключевой составляющей переустройства хозяйственной деятельности (Хелимский 1994: 4).

Традиционная форма нганасанского оленеводства (менее масштабного, чем, например, ненецкое), при которой олени использовались преимущественно в качестве транспортного средства, в целом не пережила перевод на оседлость, и нганасаны, по выражению исследователя Е.А. Хелимского, «стали отрезанными от родных мест», хотя у жизни в поселках имелись свои преимущества – образование, медицинское обслуживание, бытовые удобства и т.п. (Хелимский 1994: 5). Исследователь, работавший у нганасан в 1980-е и начале 1990-х гг., отмечает, однако, что эти преимущества сопровождались и определенными проблемами – невозможностью постоянного использования прежних промыслово-хозяйственных навыков, безработицей, иждивенчеством и другими социальными проблемами в поселках, в то время как семьи, живущие на промысловых точках в тундре, более вовлеченные в традиционные области хозяйства, находились в этом плане в ином положении. Именно о жителях промысловых точек чаще говорится как о тех, чей уровень владения нганасанским языком и сохранности традиционных практик и верований в быту существенно выше, чем у других нганасан в поселках (5–6). Именно на промысловой точке большую часть своей жизни жил главный герой этой статьи шаман Тубяку Дюходович Нгамтусу'о.

Первые этнографические описания шаманских камланий у нганасан и истории о шаманах мы находим у А.Ф. Миддендорфа, А.А. Мордвинова и П.И. Третьякова (Добжанская 2013). В советского время детальные исследования культуры и быта нганасан проводили А.А. Попов и Б.О. Долгих: оба выдающихся этнографа оставили большое количество работ, в которых приводятся истории о становлении шаманов, описа-

ния шаманских функций, камланий, костюмов и атрибутики. Продолжая исследования своих предшественников, следующее поколение ученых-североведов (Ю.Б. Симченко, Г.Н. Грачева, Е.А. Хелимский и другие) оставили наиболее подробные сведения о нганасанских шаманах второй половины XX в., которые используются в данной работе.

С опорой на материалы своих ежегодных экспедиций с 1969 по 1976 г. Г.Н. Грачева рассматривала нганасанский шаманизм как не выходящий за пределы круга сибирского, но при этом отмечала отсутствие деления шаманов на определенные категории, в отличие от, например, соседей нганасан – ненцев и энцев: «...каждый, кто считался шаманом, был призван в меру своих способностей выполнять все шаманские функции» (1981: 71). Опираясь также на работы своих предшественников, исследовательница относит к этим функциям все действия, при которых, по мнению нганасан, требуется вмешательство невидимых сил: содействие удаче в промысле, отыскивание пропавших людей и вещей, лечение, предсказание будущего, толкование снов, общение с культовыми предметами, которые были связаны со всем вышеперечисленным и общим благополучием хозяев (71–73). Как и Г.Н. Грачева, Е.А. Хелимский также называет шаманов у нганасан интеллектуальными лидерами и «распорядителями», а также представителями своего рода для внешних («иноэтнических») контактов (1994: 17). Именно этой представительской функцией он объясняет открытость нганасанских шаманов в отношении исследователей на протяжении всего XX в.

Г.Н. Грачева отмечала, что критерий, по которому тот или иной человек считался шаманом, был достаточно расплывчатым, однако споров не возникало, «когда речь шла о сильных шаманах» или когда ими высказывалось суждение о других шаманах. Тогда, как правило, «настоящими шаманами» назывались те, кого уже нет (1981: 70–71). При этом у авамских нганасан, к группе которых принадлежит род Нгамтусу'о, каждый из пяти родов имел своего шамана, а род, который не имел шамана, оказывался в невыгодном положении, потому что должен был обращаться за помощью к шаманам других родов. Г.Н. Грачева также утверждала, что род Нгамтусу'о уже в середине XIX в. выделялся среди авамской группы как славящийся наиболее сильными шаманами (72) и сохранял эту славу при жизни Тубяку Дюходовича. Исследовательница выделяла также, что именно у этого рода прослеживается преемственность шаманов от поколения к поколению (73).

Тубяку Нгамтусу'о был сыном шамана Дюходе, которого Г.Н. Грачева называла самым большим шаманом первой трети XX в. Трое детей Дюходе от первой жены стали шаманами (Тубяку, его брат Демниме и сестра Нобобте), а младший сын Бендимяку (Борис) считался *дючилы* (сновидцем и (или) ясновидцем), а также выступал в роли помощника-*туоптуси* шамана во время камланий. Мои собеседницы (внучки ша-

манов) повторяли историю о ссоре братьев Тубяку и Демниме на почве выяснения, кто является настоящим (или «*более* настоящим») шаманом, однако сообщали, что люди признавали силу и способности каждого, к обоим обращались за помощью. Оба шамана лечили людей от болезней и совершали различные чудеса, но каждый на своей территории, так как два шамана не могли находиться в одной семейной группе (Грачева 1981: 86). Упоминания об этой «шаманской конкуренции» братьев, связанной в том числе с написанием доносов друг на друга, встречается и в рассказах самих шаманов (Симченко 1996б: 144, 148). Жизнь Демниме Дюходовича Нгамтусу'о полна историй, которые могут лечь в основу другого объемного исследования, в том числе связанного и с костюмами этого шамана, описанными Г.Н. Грачевой и также хранящимися в Таймырском краеведческом музее. Однако в данной статье не представляется возможным уделить этим сюжетам достаточно внимания, поэтому я использую только избранные, связанные с взаимоотношениями с Тубяку Дюходовичем.

В научном архиве Таймырского краеведческого музея хранится текстовая запись рассказа о становлении Тубяку Дюходовича шаманом, записанная с его слов в 1986 г. в музее (видимо, в один из приходов шамана для «общения» с костюмом после его передачи) научным сотрудником музея В.И. Листгартен (ТКМ 1986). Стоит отметить, что в целом шаман оставил несколько подобного рода рассказов. В данном варианте Тубяку рассказал, что его отец Дюходе очень хотел иметь сына, но «парни рождались и вскоре умирали». Верховное божество, которому с целью рождения сына камлал Дюходе, в ответ дало ему пуговку со словами «такой парень будет». Дюходе был недоволен и даже разгневан, но вскоре у него родился сын с бородавкой (или родинкой) в виде пуговицы. В отношении этого сюжета мои собеседники повторяли нарратив, что именно поэтому мальчика и назвали «Тубяку», что означает «пуговица» (ПМА 2021, январь, Дудинка). Случившееся было воспринято в семье как знак, что мальчику суждено стать шаманом. По словам Тубяку, отец стал испытывать его способности, когда ему было 3 года, он справлялся с заданиями, но однажды Дюходе «вдруг спохватился: два шамана в одном роду не могут быть» (ТКМ 1986). Его отец в рассказе Тубяку испытал страх смерти: «...хоть и старый, но жить хочу, а сын, однако, шаманом растет». В итоге Дюходе «собрал духов, загнал в кость мамонта и забросил в Тундру». В 1939 г. Тубяку вступил в комсомол, был секретарем комсомольской ячейки, занимался охотой. «Однажды уже после смерти отца в тундре натолкнулся на меня один *дямада* [дух] и сказал: "Один я вырвался, а главный дух там сидит. Камлать надо, год тяжелый будет, война будет". Я стал камлать».

Сведения из вышеописанной истории содержатся и в другом более объемном рассказе шамана, записанном экспедицией Ю.Б. Симченко и

А.В. Оськина на 8 лет раньше. Тубяку рассказывает о том, что «когда я начал свое шаманство, сильное мучение прошел»: ребенком он чуть не утонул и его спас («оживил») отец, назвав после этого сына «своей сменой». Также его отец Дюходе однажды «чуть не застрелил меня из винтовки – пуля здесь, между лопаток вышла на другую сторону». В этой истории Тубяку говорит и о наказе Дюходе: «Отец, оставляя меня, говорил: “Как я жил, так ты и живи. Если не по моей дороге пойдешь, не будешь хорошо жить”. Я теперь отцовский приказ исполняю» (Симченко 1996б: 146–152).

Из этих рассказов, а также воспоминаний его родственников известны сведения о жизни и работе Тубяку в тундре, о его семье: после получения начального образования он работал в колхозе на приеме и засоле рыбы в поселке Кресты. Тубяку так же, как и его брат Демниме, дважды побывал в заключении: в 1949 г. и в 1952 г. Во второй раз братья-шаманы даже оказались в одной камере. Причиной заключения были гонения со стороны местных властей – Тубяку был обвинен в получении от клиентов оленей в качестве гонорара за камлание (Хелимский 1994: 19). Также из рассказов шамана известно, что у него было 14 детей от двух жен, но в 1978 г. в живых из них были только пятеро – два сына и три дочери. Дети выступали в роли помощников при проведении шаманских камланий, о чем свидетельствуют записи экспедиций в разные годы (Хелимский 1994; Симченко 1996б).

Почему же именно Тубяку Дюходовичу, имевшему большое количество родственников, которые могли наследовать дар, досталась роль «последнего нганасанского шамана»? Здесь стоит остановиться на следующем поколении рода Нгамтусу’о. Одним из наиболее вероятных наследников шаманского дара в этом роду, по свидетельствам как членов семьи, так и этнографов, которые вели работу с представителями рода, являлся Мутямяку (Игорь), внук шамана Демниме, которого тот по сути усыновил. Г.Н. Грачева отмечала, что уже ребенком он обучался камланию в форме игры – имел маленький бубен, шаманскую шапочку по размеру, повторял шаманские напевы своего деда и даже привязывал себя к шесту в чуме, чтобы подражать движениям Демниме в трансе (1981: 77). В тексте записи камлания Демниме, сделанной в 1978 г. экспедицией Ю.Б. Симченко (1996б: 145), зафиксированы слова двенадцатилетнего Игоря о том, что он хочет «стать» своим дедушкой, т.е. шаманом. Мальчик неоднократно сбегал из школы-интерната в Дудинке, не желал отказываться от использования нганасанского языка, усваивал шаманские песни. Именно Игорь является главным героем документального фильма «Внук шамана» (2003, реж. С. Серегин), где идет повествование о возможном продолжении почти угасшей традиции. Игорь трудился в госпромхозе, воспитывал сына в одиночку, ра-

ботал с исследователями. «Он мог исполнить несколько дедовских песен (в манере сольного исполнения без бубна), но никогда не делал попыток объединить песни в ритуал», – отмечает О.Э. Добжанская (2012: 56), которой удалось поработать с Игорем и сделать несколько записей, представляющих шаманских духов.

Другой возможный наследник дара, который также работал с исследователями и исполнял для них некоторые из шаманских песен, – сын Тубяку Латымяку (Леонид). Именно его называли мои собеседники «хранителем шаманского костюма отца», имея в виду костюм, уже находящийся в музее и требовавший особых взаимодействий, о чем подробнее будет написано ниже.

Еще одна история о наследнике касается седьмого ребенка Бендимяку (Бориса) – младшего брата Тубяку и Демниме. При камлании Тубяку, записанном в 1978 г. экспедицией Ю.Б. Симченко, происходило наречение именем Нгудамяку этого еще не родившегося ребенка, когда шаман говорил, что мальчик заменит его и духи дали на то благословение (Симченко 1996б: 77–78), но ребенок впоследствии заболел и умер (Аксенова, Кудрякова 2018: 48).

Леонид и Игорь ушли из жизни в 2011 и 2012 гг. соответственно. При жизни, как и после смерти, в сообществе их не называли шаманами, но говорили о проявляющихся способностях. О.Б. Христофорова полагает, что они не стали шаманами, потому что не прошли ритуал посвящения (2019: 44). Многие мои собеседники повторяли нарратив о том, что за некоторое время до своей гибели Игорь испытывал внутренний конфликт в связи с проведением большого количества сценических камланий, которые вызывали особый интерес у исследователей и кинематографистов, но не имели отклика у его родственников и соседей. Как важный момент в судьбе Игоря его двоюродной сестрой отмечено его участие в Международном музыкальном фестивале стран Азиатско-Тихоокеанского региона в Красноярске совсем незадолго до смерти: «Тогда он впервые выехал за пределы родного Таймыра. Он очень боялся этой поездки, даже приходил к моей маме, его тетушке, просить разрешения и благословения. Я тоже принимала участие в фестивале… И я видела, как было тяжело Игорю! Облаченный в шаманский костюм, сшитый матерью, он, уставший, сидел в стилизованном чуме и проводил гадания желающим. А очередь людей была нескончаемой. Он жаловался мне, что ему не хочется проводить это действо, что его мучают головные боли, и что он как будто потерялся. На что я его просила прекратить выступления. Но он отказался, сказав “Я не могу. Ведь я обещал. На мою поездку культура столько потратила денег! Надо было еще в Дудинке отказаться”. Сейчас мне кажется, не было бы этой поездки, возможно, мой двоюродный брат был бы жив» (Аксенова, Кудрякова 2018: 40).

О.Б. Христофорова считает, что инсценировка камланий на сцене оценивалась среди коренных жителей скорее негативно, а ранняя смерть Игоря и его матери Нины, дочки шамана Дюходе, и вовсе объяснялась «сценической профанацией» (2019: 45). Также исследовательница отмечает, что «исполнять шаманские камлания в рамках фольклорных концертов в клубах и домах культуры начали родственники шаманов, не получившие посвящения, выполнявшие в реальных ритуалах как максимум роль *туоптуси* – помощника шамана» (Там же). Однако у Г.Н. Грачевой мы находим упоминание, что еще шаман Демниме в 1973 г. выступал на Международной фольклорной конференции в Москве, а в 1977 г. с Таймырским ансамблем художественной самодеятельности «Хейро» был на зональном смотре. Г.Н. Грачева сообщает, что при этом Демниме называл себя артистом (1981: 89). Также Ю.Б. Симченко в своей статье «Компьютер для шамана» рассказывал о камлании Тубяку на Международном фольклорном фестивале в Москве в 1988 г. и отмечал, что именно он всё устроил, чтобы показать настоящего шамана своим коллегам по цеху (сотрудникам Института этнографии АН СССР; сегодня ИЭА РАН), которые «знали о шаманах только понаслышке»; они испытали «неподдельный восторг, когда к нам в Институт приехал американец с шаманским бубном из синтетических материалов и весьма правдоподобно продемонстрировал “как это делается”», но так и не видели «настоящего шамана» (Симченко 1989: 19).

В.И. Харитонова, обращаясь к современной истории рода Нгамтусу’о, так говорит о 1970–1980-х гг.: «…когда практически прекратились преследования шаманизма и он стал восприниматься больше как реликт традиционной культуры, чем как явление советской действительности. Ученые основательно помогли (в этом конкретном случае [рода Нгамтусу’о. – *М.М.*] – совершенно очевидно) сохранению интереса к практике отцов и дедов» (2006: 122). Таким образом, можно сказать, что сама практика шаманизма у нганасан в конце XX в. оказалась на перепутье – в ситуации, когда шаман утратил свою центральную роль для коренного сообщества (Хелимский 1994: 18), но представлял большой интерес для исследователей как «носитель культуры», знающий и язык, и фольклор, и систему традиционных верований. При этом особенно интересен случай Тубяку Нгамтусу'о, который, кажется, довольно рано и отчетливо понял, насколько значительно изменилась жизнь к концу XX в., и пророчески высказался на сей счет на одной из сессий с исследователями: «В готовый разгладиться (исчезнуть) день шаманства и обращения к идолам вместо меня ребенок не возбудится. Всех духов-помощников я смотаю в один клубок, будет один только советский закон» (Хелимский 1994: 29).

Д.А. Функ и В.И. Харитонова в одном из многих своих исследований сибирских шаманов предлагали разделять такие понятия, как *ша-*

манство (бытовое) и *шаманизм*: под первым понималась «четко оформленная и широко распространенная в конкретных этнокультурных вариантах система представлений», а под вторым – «феномен, сформированный шаманом как личностью» (2012: 121–122). Д.А. Опарин в исследовании воспоминаний о чудесах и камланиях одного эскимосского шамана продолжает эту мысль, выделяя определенные условия для появления *шамана* в *шаманствующем* сообществе (2020: 231). Одно из главных таких условий, по мнению исследователя, – реализация дара, являющегося частью сложной и вариативной ритуальной традиции, сложившейся за долгие годы, в конкретный исторический период, который проживает аборигенное сообщество: «Шаман находится в своеобразном диалоге с эпохой наравне, как и в диалоге с миром духов» (246).

Активные взаимодействия Тубяку с исследователями, вплетенные также и в семейные отношения – его дочь Надежда была лингвисткой и фольклористкой, одним из авторов-составителей нганасанско-русского словаря на 7 тыс. слов (Костёркина 2001) и публикации перевода текста одного из последних камланий отца (Хелимский 1994), – могут быть рассмотрены как часть его «диалога с эпохой», в котором он размышлял о себе, родных, шаманской практике и ее будущем, был напрямую вовлечен в производство как научного знания о своем сообществе, так и наследия, поскольку именно он передал свой костюм музею.

Говоря о производстве наследия в данном исследовательском контексте, я основываюсь на концепции Р. Бендикс, развивающей в свою очередь идею исследовательницы музеев Б. Киршенблат-Гимблет (Kirshenblatt-Gimblett 1995) и определяющей производство наследия как «*отбор* с приданием ценности (“value-adding”) отдельным аспектам или вещам из повседневной жизни» (Bendix 2021: 44). Целью процесса отбора, включающего рефлексию, классификацию и многие другие составные этапы, является удовлетворение определенных запросов каждой из сторон при взаимодействии локальных сообществ, исследователей и государственных структур в их движении к достижению некоего «общего блага», лежащего в основе концепции сохранения идей прошлого для потомков (Смит 2013: 29). При этом объекты наследия (как материальные – вещи, памятники и здания, так и нематериальные – традиции и практики), на которые направлена агентность участников процесса, являются также и ресурсом, позволяющим получать необходимую экономическую или иную выгоду, например, под эгидой музейной работы, фестивального движения, туризма или любой другой системы, обладающей легитимизированной функцией управлять ценностью чего-либо (Bendix 2021: 48). В такой оптике далее будут рассмотрены сюжеты, связанные непосредственно с шаманским костюмом.

«Прощальное камлание» и костюм в музее

Таймырский краеведческий музей в Дудинке «впервые пополнился предметами культовой коллекции в 40-х годах XX в.» (Каталог коллекций музея 2008: 5): в 1949 г. в музейных собраниях числился один шаманский костюм, два бубна и два нагрудника. В 1953 г. коллекция пополнилась еще одним комплексом шаманской атрибутики, а 1959-м годом датировано поступление в коллекцию парки и нагрудника брата Тубяку Нгамтусу'о Демниме. В 1960-е гг. при участии сотрудников милиции в музей поступил еще один шаманский костюм и бубен без указания владельца (12–14). В 1970–1980-е гг. сотрудники музея активно вели сбор экспонатов для пополнения коллекции предметов культа и проводили экспедиционные выезды в поселки Таймыра (5). В предисловии к каталогу коллекции шаманских предметов ТКМ подчеркнуто, что в ней «нет ни одного предмета, изъятого с мест погребения или священных мест» (5). История музея в целом представляется его сотрудниками как долгий путь взаимодействия исследовательского сообщества (идею о создании в Дудинке краеведческого музея в 1931 г. выдвинул выдающийся советский этнограф А.А. Попов, а официально он был открыт в 1937 г.) и представителей коренных сообществ. Например, долгое время работавшая с коллекциями шаманских предметов ТКМ Л.А. Чурилова отмечает, что «организация музея на Таймыре свидетельствовала о вполне удавшейся, в конечном счете, попытке взаимодействия традиционной и индустриальной культур» (Чурилова 2012: 9). «Носителями» последней Л.А. Чурилова называет некоренных жителей Таймыра – представителей научных организаций, партийных и советских органов.

Занимаясь разработкой проблемы «собственности на культуру», включающей в себя вопросы работы с индигенным наследием и прав его репрезентации, Э. Кастен расширил определение имущественных отношений как «социальных отношений между людьми по поводу некоторых объектов», добавив к участникам этих отношений сверхъестественные силы, когда речь идет о взгляде на мир представителей коренных народов (Kasten 2004: 9). Такого рода подход, учитывающий представления индигенных сообществ, на территории традиционного проживания и хозяйственной деятельности которых находится сам музей, в целом свойствен работе его сотрудников.

Приобретение костюма и комплекса шаманских предметов у Тубяку Дюходовича в 1982 г. связано с периодом активной экспедиционной работы музея и личным участием в этой работе старшего научного сотрудника музея Людмилы Георгиевны Доровских. Из музейного отчета за 1982 г. известно, что при ее участии в фонды поступило «три шаманских костюма, принадлежащих Костеркину Т.Д.» (ТКМ

1982). При непосредственном участии шамана ею были составлены научные паспорта и описание обрядовых костюмов нганасанского шамана, а также сделаны фольклорные записи – рассказ о пяти предках-духах шамана и о пяти корнях шамана (Там же). В каталоге коллекции представлены фотографии всех трех костюмов (включая парки, головные уборы, нагрудники, обувь и т.д.) с подробным описанием, поэтому я не стану все это перечислять, однако отмечу, что в современной диораме, названной «Камлание шамана», центральное место занимает один «основной» двуцветный костюм. Шаманское облачение (парка, нагрудник, головной убор с бахромой, закрывающей глаза шамана) надето на манекен, изображающий камлающего с бубном шамана у костра в окружении *туоптуси* и духов-помощников. На парке этого костюма осталось значительное количество металлических пластин – частей «доспеха» для защиты шамана или изображающих «караульщиков плеч», оформленных как человеческое лицо, и различных подвесок в форме животных, птиц и небесных светил. Известно, что все эти элементы выполняют определенную функцию в путешествии шамана по мирам духов с различными целями. Ю.Б. Симченко, много работавший с Тубяку Дюходовичем (в архиве ИЭА РАН есть видеозаписи, где исследователь рассматривает вместе с шаманом детали его костюма), подробно описал детали шаманской одежды, правила их изготовления для шаманов разного статуса и подвески-«фетиши» (1996а: 152–157). Исследователь отмечал, что у нганасанских шаманов некоторые детали костюма, например подвески и нашивки нагрудника (одного из основных элементов, порой даже более важного, чем парка), были более или менее единообразны, однако другие имели «произвольный характер», т.е. могли отличаться у каждого шамана, были деталью конкретного личного «доспеха». Тубяку Дюходович в интервью экспедиции Ю.Б. Симченко говорил, что каждый год шаман делает себе новый костюм, бросает прежний, но переносит с него подвески: «Новая парка – железо старое» (1996б: 154). При этом он сообщал, что старые подвески (передающиеся от отца) не всегда удавалось сохранить – например «половину», по его словам, забрал его брат Демниме, пока Тубяку был под арестом (Симченко 1996б: 158).

У Тубяку за всю его жизнь было немало шаманских комплектов: в беседе с сотрудниками музея он рассказывал, что при одном из арестов он демонстративно выбросил бубен в реку в ледоход, а костюм был конфискован и какое-то время выставлялся в музее в Дудинке без каких-либо описаний, судьба еще одного конфискованного костюма и вовсе неизвестна (Чурилова 2010: 39). У Г.Н. Грачевой есть описание одного бубна, который Тубяку Дюходович передал в МАЭ (1981: 86).

Перед передачей костюмов в музей шаманы нередко срезают самые важные подвески, оставляя их себе: так поступил брат Тубяку Демни-

ме, оставив также свой наголовник и сказав про доставшееся музею – «это не костюм, а только половина костюма» (Чурилова 2010: 46). Е.А. Хелимский писал, что подобным образом поступил и Тубяку Дюходович, отдав свои костюмы «без нескольких важнейших подвесок-идолов» (1994: 19).На отсутствие на костюме «важнейших идолов» и нганасанского «рисованного железа» указывала и В.И. Харитонова (2006: 122).

Сегодня сложно говорить о том, какие именно подвески были срезаны с шаманских предметов Тубяку Дюходовича и почему были оставлены другие. Например, в музее хранится одна из самых известных и при этом «новых» подвесок – так называемый советский закон («вместилище советской власти», по словам самого шамана), представляющий собой металлическую открывающуюся коробочку (навершие шаманского наголовника), внутрь которой был положен засушенный шмель (Чурилова 2010: 39). В целом мои собеседники – сотрудники музея – говорили об этой и других подвесках, помогавших шаману в лечении и дававших защиту, как о большой ценности, делающей костюм особенным в том числе и за счет того, что они были оставлены музею самим хозяином.

Важными переданными музею предметами являются также шаманский бубен и колотушка. Именно они фигурируют в своеобразном «договоре» шамана с музейными сотрудниками: Тубяку Дюходович предупреждал, что о костюме нужно беспокоиться тем, кто стал его новым хранителем. По оставшимся в архивах записям и рассказам моих собеседников известно, что эта забота включает в себя необходимость выносить все предметы на улицу, просушивать, а в отношении бубна еще и совершать особое действие. Шаман обязал сотрудников бить в свой шаманский бубен 4 раза в год: в начале лета, осени, зимы, весны. При жизни Тубяку Дюходович старался сам выполнять все необходимые действия с бубном, бывал в музее и надевал костюм, когда появлялся в Дудинке, а после его смерти хранителем стал его сын Леонид, о котором я упоминала выше в связи с наследованием шаманского дара. Взаимодействия Леонида с костюмом фигурируют в нескольких документальных фильмах (например, «Табу. Последний шаман», 2005, реж. Н. Плужников; «Шаманизм. Рисованное железо ня», 2004, Л. Круглов): сын шамана надевал костюм, бил в бубен, отвечал на вопросы исследователей и съемочной команды о своих чувствах по отношению к шаманским предметам и ощущении силы вещей. Облачение происходило при участии родственников и музейных сотрудников, которые открывали витрину и доставали костюм, также говоря о духах, которые вмещает костюм, о его важности для семьи шамана и о том, как одеяние дает этим людям особую силу через взаимодействие с предметом, а с его помощью – с духами. Костюм в этом случае помимо всего прочего

становился триггером воспоминаний о конкретном человеке, который его носил, и о ситуациях, когда шаман помогал людям, проводя камлание. Знавшие Тубяку и видевшие его облаченным в костюм, вспоминают его чудеса и истории, которые он рассказывал о себе и своих шаманских путешествиях. Глядя на костюм шамана в витрине, они видят в нем самого хозяина, владевшего им. Например, одна из моих собеседниц, сотрудница музея и двоюродная внучка Тубяку Дюходовича, говорит, что когда она проходит через зал, где находится витрина с костюмом, всегда здоровается «с дедушкой». При этом она рассказывает, что в детстве, особенно во время учебы в интернате, стеснялась того, что она внучка шамана (ее родной дед – шаман Демниме), а сегодня ее родство и память являются скорее предметом гордости и большой ценностью, в том числе в ее профессиональной деятельности.

Д.А. Опарин, рассматривая в уже упомянутом выше исследовании воспоминания об одном эскимосском шамане, говорит о постсоветской ностальгии по чувству общности и ритуальной насыщенности, имевших место в «старой жизни» (2020: 229), что применимо и в данном случае. Эта «старая жизнь», которая, кажется, уходит или уже ушла, все же оставила множество вещей, пусть и хранящихся в музее, однако вмещающих личную память живых об ушедших. Мои материалы свидетельствуют о том, что музейная витрина стала для представителей коренного населения своеобразным классическим «местом памяти» (в концепции Пьера Нора), символически демонстрируя как традицию нганасанского шаманизма, так и историю жизни самого шамана и его «договора» с музеем о хранении своего наследия.

Говоря об особом отношении к шаманскому костюму, сотрудники также указывают на важность как для музея, так и для Тубяку Дюходовича «прощального камлания» в стенах ТКМ – камлания, при котором шаман закрепил свое решение оставить костюм через общение с духами. Все действо было названо «прощальным камланием» условно самим Тубяку и сотрудниками музея, которые вели подготовку. Достаточно подробное описание этого камлания оставила Л.А. Чурилова (2010: 19–24), основавшись непосредственно на записях Л.Г. Доровских, сделанных во время камлания, однако оригинальные записи текстов шаманских песен и описание деталей всего действа в архиве музея не сохранились. Л.А. Чурилова сообщает, что аудио- или видеозапись не велись, так как аппаратура не работала из-за внезапных отключений света в музее – такое воздействие костюма на электричество повторяется в сложившемся позже «музейном фольклоре».

Камлание проходило два дня (24 и 26 июля 1982 г.) в одном из залов старого здания музея (в современном здании экспозиция открылась в 2011 г.), где на полу были постелены оленьи шкуры, вокруг расставлены чучела животных (оленя, росомахи, белого медведя и других), а на

стенах размещены изображения личных духов-помощников Тубяку Дюходовича (Чурилова 2010: 21), которые сегодня находятся в одной витрине с костюмом. Также вокруг были помещены «по совету Тубяку три деревянных маски из семейного культового комплекта энецкой семьи Соваловых» (Там же), которые были приобретены музеем в том же 1982 г. Роль *туоптуси* – помощников в ритуале шамана – исполняли его брат Борис и сын Леонид (19), запись текста камлания осуществляли сотрудники музея, в основном Л.Г. Доровских, велась фотосъемка.

В первый день «прощального камлания» шаман облачался в свое одеяние, сидя на оленьих шкурах, с надеванием нагрудника ему помогал его брат Борис. Он же обрызгивал водкой духов-помощников на стене и самого себя, сын Тубяку Леонид окроплял водкой подвески на спине парки шамана, а сам Тубяку – свой наголовник. Во время исполнения шаманских песен водку также выпивали (Чурилова 2010: 21). Бубен, который должен быть нагрет на костре перед камланием, в этот день прогревали на подоконнике под солнцем и, по словам Л.А. Чуриловой, Тубяку сказал, что бубен разогрелся плохо, недостаточно. При камлании шаман говорил, обращаясь к надетому на него костюму: «Отделяемся от тебя, оставляем здесь, в музее за хорошую таланную (удачную) жизнь, чтобы не было бед» (23)[1].

На другой день, уже перед отъездом, Тубяку, Борис и Леонид снова пришли в музей к костюму. В этот раз костюм уже не надевался; он висел на стульях в том же зале в окружении духов-помощников. Бубен в этот день прогревался над костром и, по мнению шамана, звучал как нужно, подвески окроплял водкой Борис, а с наголовником взаимодействовал сам Тубяку. Слова шаманской песни Бориса были обращены напрямую к костюму: «Дедушка, прощай, чтобы всё было хорошо, мы тебя оставляем. Я напутствую, – не ругай нас, что тебя продали. Чтобы нам не было плохо, чтобы потомки жили, чтобы ни с кем ничего не случилось, чтобы Юре (сын Бориса) было хорошо. Дудинка – нос, клюв, скала. Усть-Авам – хребет. Все предки здесь начинали шаманство. Дудинка – важное, главное (нос суём, живём)» (Чурилова 2010: 23). Тубяку, изменив голос, отвечал на это от имени костюма: «Не страдай, не переживай, всё будет хорошо, правильно всё, по моей воле сделали» (Там же). Далее уже своим голосом, обращаясь к костюму: «Всё верно, ты – мой дед, ты – хозяин моей жизни и поэтому я никогда не забуду тебя». Затем камлание продолжилось пожеланиями удачи и благ в жизни семьи шамана. Записанные отрывки камлания раскрывают рефлексию шамана и его *туоптуси* относительно происходящего: «одобрение» акта передачи духами должно быть выражено эксплицитно для всех присутствующих, а потому озвучивается шаманом и параллельно переводится Леонидом на русский. Это центральный момент

всего «прощального камлания», оно не может считаться законченным без ответа «с другой стороны».

После передачи костюма в музей вокруг него сложился некий пласт «музейного фольклора», основанного на вере, что в костюме остались «запечатанными» духи-помощники шамана. Основные сюжеты этого фольклорного материала связаны с плохой работой или вовсе выходом из строя съемочной аппаратуры при некоторых попытках запечатлеть костюм и с взаимодействием с силами костюма через «кормление» – при мне сотрудница музея высыпала горсть конфет из таблички, запрещающей фотографирование, которые скопились после посетителей, которые, по словам сотрудников, «чувствуют энергетику» (ПМА 2022, сентябрь, Дудинка). Вещи Тубяку Дюходовича, выставленные сегодня в диораме «Камлание шамана», являются прошедшими консервацию музейными предметами, однако сотрудники помнят о договоре между шаманом и Л.Г. Доровских, поэтому чтут традицию особого отношения ко всему комплексу. Главный хранитель музея отвечает за данную коллекцию, а значит на нем или на ней лежат обязательства по выполнению условий «договора» с шаманом.

И все же почему Тубяку Дюходович передал свой костюм музею? Н.В. Плужников, работавший с шаманом в последние годы его жизни, полагает, что главная причина передачи костюма – смерть его второй жены Балоку, после которой от Тубяку ушла половина его духов-помощников (Плужников 2000: 39). У нганасанских шаманов жена шьет ритуальный костюм (хотя, по словам Тубяку, также изготавливать костюм может мать) (Симченко 1996б: 170), помогает надевать перед камланием, исполняя роль *туоптуси*, а также является хранительницей костюма. Более того, Н.В. Плужников сообщает, эта одежда буквально *принадлежит* жене, а в случае смерти шаманская парка кладется к другим погребальным вещам, которые принадлежали женщине при жизни или были ею изготовлены. Однако после смерти Балоку это не было сделано, а костюм был передан именно музею на определенных условиях.

Г.Н. Грачева в описании Таймырских коллекций МАЭ дана характеристика переданных ею в 1978 г. в музей предметов, которые были взяты с наземного женского захоронения, находившегося возле поселка Волочанка (1980: 61). Мои собеседники в Дудинке говорили также о частных собирателях шаманских предметов, которые «добывали» их, забирая с захоронений (ПМА 2022, август, Дудинка). Понимал ли Тубяку Дюходович, что его шаманское одеяние может стать частью подобной истории и хотел ли этого избежать, чтобы умершие не были потревожены, а выгоду от передачи получили бы живущие? Этот вопрос остается открытым и может стать предметом дальнейших исследований истории различных вещей, принадлежавших нганасанским шаманам. Однако, по мнению В.И. Харитоновой, вся история взаимо-

действия Тубяку Дюходовича с исследователями, передача костюма в музей, «прощальное камлание» и последующее общение с вещами «демонстрирует элементы трансформации традиции, вполне закономерной для самого шамана» (2006: 123), который рефлексировал об изменениях, происходивших в жизни его сообщества.

Исследователи шаманизма часто связывают отказ от костюма с давлением внешних обстоятельств (прежде всего гонений): еще С.М. Широкогоров говорил об «отказе от внешних признаков своей профессии» (2001: 150) ради безопасности. Известно о передаче костюма другого таймырского шамана Кузьмы Лырмина со станка Малая Хета в 1931 г. с уточнением, что «шаманством с этого дня он заниматься не будет и шаманом просит его не считать» (Чурилова 2010: 7). В архивах встречаются и такие суждения представителей власти о шаманах Таймыра и их костюмах (1931 г.): «Отречение от шаманского служения, хотя бы и через газету, и сдача костюмов совершенно не изменяют сущности дела. Это только способствует популярности шаманов, так как последние намеренно распускают слухи, что их вынудили отречься» (ГАКК Ф. П-28. Оп. 1. Д. 24. Л. 3).

Однако история с передачей костюма Тубяку Дюходовича не похожа на вышеописанные. За свой костюм шаман получил вознаграждение: «...оговаривая цену за сдаваемые музею предметы, он не ошибался в своих расчетах, строил планы отладить промысловый инвентарь, приобрести хороший лодочный мотор на полученные деньги» (Чурилова 2012: 59). В конце своей жизни он не испытывал гонений, скорее наоборот – интерес исследователей, журналистов и кинематографистов легитимизировал его «профессию», а функция лидера сообщества отчасти реализовывалась при передаче знаний об индигенной культуре, пусть и не совсем аутентичным путем. Шаман продолжал камлать и после передачи костюма в музей, используя те шаманские вещи, которые он оставил себе. Е.А. Хелимский писал, что это «все наиболее почитаемые и сильные идолы, одна из железных шаманских шапок-*уойбукээ* и долганская шаманская парка (типа куртки). Этими атрибутами он пользовался для проведения камланий в своем доме в поселке Усть-Авам». Исследователь описывает такие ритуалы, как «малые камлания»: непродолжительные (в пределах двух-трех часов), но проводимые регулярно в течение года, а также по особым поводам – в связи рождением детей, крупными проблемами в семье или предстоящими трудными поездками (1994: 19). С исследователями (особенно со своей дочерью-филологом) Тубяку Дюходович стал проводить особенно много времени, выступая в роли сказителя и исполняя эпические повествования, предания и песни, которые записывали на магнитофон или под диктовку. Эти материалы, а также записанные уже после его смерти от его потомков исполнения, часто называемые имитационными камлани-

ями, легли в основу работ по этномузыкологии О.Э. Добжанской. При развитии концепции сохранения нематериального культурного наследия в России и составлении списков объектов, включающих исполнительские и сценические традиции, ремесленные практики и т.д. (подробнее см. (Каталог 2021)), Тубяку Дюходович был внесен в категорию «солисты» в такой список на портале «Культура.рф», где можно найти описание его жизни и исполнительских навыков, а также аудиозаписи и фотографии (Культура РФ). Работа с фольклорным наследием, которое шаман и сказитель Тубяку Нгамтусу'о оставил помимо комплекса вещей, живущих новой «жизнью» в стенах музея и ставших неким «местом памяти» для представителей индигенного сообщества, может быть продолжена исследователями и активистами сегодня.

Заключение

Определение «последний шаман» имеет большую силу как для исследователей, так и для исследуемого сообщества, являясь при этом по своей сути неким штампом, повышающим уровень экзотизации и романтизации ритуальных практик и человека, связанного с ними (Харитонова 2006; Функ 2013; Опарин 2020), а также появления некоего фрустрирующего нарратива, основанного на констатации «упадка традиционной культуры» в век глобализации. Эта статья не имела своей целью ответить на вопрос, последним ли шаманом был Тубяку Нгамтусу'о и будут ли еще шаманы у нганасан. Я постаралась представить интерпретацию историй, связанных с появлением этого статуса у представителя индигенного сообщества, включенного на протяжении всей своей жизни в разного рода взаимодействия с различными акторами из властных, экспертных и других структур.

Возвращаясь к вопросу, поставленному в начале, о том, решением какой проблемы является наследие и включение людей, вещей и практик в этот дискурс, можно сказать следующее. Такой проблемой, во-первых, может быть названа потеря проживания опыта ценности в сообществе, которому, по мнению самого шамана, он больше не нужен, так как его функции (например, лечение больных или интеллектуальное лидерство) стали выполнять новые инфраструктуры – больницы, советы, образовательные учреждения. Однако ценность знаний шамана для исследователей, пытающихся поймать «ускользающую» традиционную культуру, только росла. Таким образом, шаман как информант становился проводником ученого в его попытке постичь индигенное знание, а научные публикации становились итогом их коммуникации. Так, к примеру, Е.А. Хелимский называл Тубяку Дюходовича полноправным автором Таймырского этнолингвистического сборника (1994: 3), на который я часто опираюсь в данной работе. Особенно важно, что

в этой роли автора шаман работал вместе со своей дочерью Надеждой, которая по сути являлась индигенным исследователем. Сама фиксация текста камлания или сказания, описание ритуала или костюма связаны с процессом «онаследивания» практики или музеефикации вещи, т.е. запечатления ее в некоем «официальном» виде, становившимся образцом, хотя известно, что каждое новое исполнение сказителем давно известного ему сказания отличается от предыдущего (Лорд 1994: 24–25), равно как и функции подвесок на шаманской парке часто индивидуальны для каждого шамана (Симченко 1996а: 154).

Другая проблема, отчасти продолжающая первую, это поиск нового пространства для процессов этнической идентификации и ресурсов для встраивания коренных сообществ в новый мир через репрезентацию себя и своих культурных практик. Сама сфера культурного наследия и ее легитимность, которые формировались на общемировом уровне в 1970–1980-е гг. (Добжанская 2019), работали таким образом, что для активизации процессов сохранения необходимо было некое сообщество, которому «принадлежал» объект наследия, будь то вещь или практика. При этом в основе «процесса наследия» лежало взаимодействие активистов из сообщества, готовых говорить о себе в разных пространствах, с экспертами и представителями власти. Как было отмечено выше, несмотря на свой образ жизни тундровика-единоличника, Тубяку Дюходович выезжал с родственниками и исследователями на фольклорные фестивали, облачаясь в свой шаманский костюм даже после его передачи музею.

За «сборкой» и презентацией всего, что мы видим на сценической площадке и тогда, и сегодня, стоят взаимодействия членов сообщества друг с другом, с экспертами и учеными извне, инвесторами и спонсорами, представителями власти. Анализируя эти процессы, мы можем обнаружить целый пласт «высказываний» представителей сообщества о собственной идентичности, культурном наследии, языке и т.д., происходящих через сценическую и постановочную деятельность, которую часто клеймят «показухой» или «ненастоящей» культурой в целом, что по мнению ряда исследователей, неверно (Donahoe, Habeck 2011: 75).

Наконец, использование сферы наследия и музея как представляющего ее института могло также стать вариантом решения более частной проблемы для шамана: вопроса сохранности ценных для него вещей. Вспоминая о работе сотрудницы музея Л.Г. Доровских с шаманом, мои собеседники отмечали, что их отношения действительно можно было назвать доверительными. Любовь Георгиевна вела переговоры о вещах несколько лет, посещая Тубяку Дюходовича, беспокоилась о его здоровье и передавала ему в поселок посылки, организовывала и покупала все необходимое для проведения «прощального камлания» в музее. Шаман знал, что отдает свои ритуальные предметы в место, где их не

«растащат», как случилось, по его словам, с некоторыми костюмами его отца Дюходе (Симченко 1996б: 149).

Вопросы, которые были решены сотрудниками музея при получении в свои коллекции шаманского комплекса от его хозяина, частично являются порождением так называемого авторизованного дискурса наследия (АДН) (Смит 2013). В основе АДН лежит понимание наследия как набора «хрупких вещей», нуждающихся в постоянной охране нынешним поколением, чтобы их могло унаследовать будущее (28–29). В рамках АДН хранителями человеческого прошлого должны быть главным образом специалисты и эксперты, в первую очередь, те, кто имеет дело с материальной культурой, а их первичной задачей должно быть непосредственное хранение, пополнение «фондов наследия» и консервация. С этой позиции решение проблемы увековечивания для потомков хрупкой и ранее долго вытесняемой традиции нганасанского шаманизма через музеефикацию костюма аутентичного шамана является частью АДН.

Критически осмысляя АДН, Л. Смит говорит о ряде негативных последствий, которые несет такое позиционирование. Одно из них связано с пониманием наследия как чего-либо безусловно ценного для всего человечества, что не нуждается в обсуждении или интерпретации, особенно за пределами экспертных кругов, или эти процессы должны быть скрыты от наблюдателя-неэксперта (2013: 30). АДН и власть, которой он обладает в процессе легитимизации конкретных форм культурного наследия, часто мешают проявлению иных (часто незападных) способов понимания своего наследия локальными и этническими сообществами и возможности управлять им. С этой точки зрения мы можем говорить о попытке сотрудников Таймырского музея преодолеть это ограничение АДН через рассмотренные в статье сюжеты о «договоре» о хранении костюма, «прощальном камлании», использовании костюма шаманом и его потомками уже после музеефикации и т.д.

«Шаман в музее» представляет собой пример производства наследия в ресурсном регионе традиционного проживания коренных малочисленных народов – в данном случае нганасан. Культурные практики, традиции и язык этой этнической группы ранее рассматривались как «пережитки первобытного строя», а сегодня помещаются исследователями в категорию «вымирающих», как находящиеся под угрозой тотальной фольклоризации и превращения в ресурс развивающейся сферы этнотуризма, связанной также с экзотизированной репрезентацией наследия самого сообщества. Для шамана Тубяку Нгамтусу’о 40 лет назад наследие стало своеобразным новым институтом, функциями и возможностями которого он «воспользовался» и как некий рациональный агент, чьи действия были направ-

лены на достижение личного блага, и как член группы (сообщества), поддерживающий его устойчивость (Дуглас 2021: 79–93). По моему мнению, работа с подобного рода «переключениями» между институтами верований или культурных практик и институтами их репрезентации позволит в дальнейшем расширить методологический и терминологический аппарат социокультурной антропологии и исследований памяти и наследия, объединив их в новых междисциплинарных подходах с опорой на институциональную теорию.

Примечания

[1] Тексты «прощального камлания» приведены в редакции Л.А. Чуриловой, перевод выполнил Леонид Костеркин.

Список источников

Аксенова Л.К., Кудрякова С.М. Из рода Нгамтусу'о. Дудинка: Таймырский дом народного творчества, 2018.

Государственный архив Красноярского края (ГАКК). Ф. П-28. Оп. 1. Д. 24. Доклад организационному комитету комиссии экспедиционных исследований Академии наук Попова А.И. Постановление северного совещания при Центральном комитете ВКП(б) об оленеводстве.

Грачева Г.Н. Таймырские коллекции МАЭ (долганы и нганасаны) // Собрания Музея антропологии и этнографии АН СССР. К 100-летию образования первого академического этнографического центра. Л., 1980. С. 57–54.

Грачева Г.Н. Шаманы у нганасан // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 69–89.

Добжанская О.Э. История изучения нганасанского шаманства // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2013. Вып. 2 (2). С. 100–105.

Добжанская О.Э. Нганасанские обрядовые песни в исполнении наследников шамана (к проблеме имитации шаманского ритуала) // Per Urales ad Orientem. Iter polyphonicum multilingue. Festskrift tillagnad Juha Janhunen pa hans sextioarsdag den 12 februari 2012. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia. Memoires de la Societe Finno-Ougrienne 264. Helsinki, 2012. P. 53–64.

Дуглас М. Как мыслят институты. М.: Элементарные формы, 2021.

Каталог 2021 – Нематериальное культурное наследие народов Российской Федерации. Каталог. URL: http://www.rusfolknasledie.ru (дата обращения: 15.09.2022).

Каталог коллекций музея «Предметы шаманского культа коренных народов Таймыра» / сост. Л.А. Симанкова. Дудинка, 2008.

Костеркина Н.Т. Словарь нганасанско-русский и русско-нганасанский: Ок. 7 000 слов. СПб.: Просвещение. Фил., 2001.

Культура РФ – Тубяку Дюхадович Костеркин – нганасанский шаман и сказитель. URL: https://www.culture.ru/objects/376/tubyaku-dyukhadovich-kosterkin-nganasanskii-shaman-i-skazitel (дата обращения: 15.09.2022).

Лорд А. Сказитель. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994.

Мочалова М.А., Галактионов С.В. Для кого поет сказитель? Эпическая традиция и производство нематериального наследия в Республике Алтай // Сибирские исторические исследования. 2021. № 2. С. 184–208.

Опарин Д.А. Воспоминания о чудесах и камланиях эскимосского шамана: современная атомизация ритуальной жизни и постсоветская ностальгия // Сибирские исторические исследования. 2020. № 2. С. 229–250.

Плужников Н. Живой и вечный источник Тубяку // Северные Просторы. 2000. № 2–3. С. 36–41.
ПМА 2021 – Полевые материалы автора. Дудинка. Январь.
ПМА 2022 – Полевые материалы автора. Дудинка. Август–сентябрь.
Симченко Ю.Б. Компьютер для шамана // Северные просторы. 1989. № 1. С. 19–22.
Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. М., 1996а. Ч. 1.
Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. М., 1996б. Ч. 2б.
Смит Л. «Зеркало наследия»: нарциссическая иллюзия или множество отражений? // Вопросы музеологии. 2013. № 2 (8). С. 27–44.
ТКМ 1982 – Годовой отчет о работе Таймырского краеведческого музея за 1982 год // Научный архив ТКМ.
ТКМ 1986 – «Рассказ Тубяку Костеркина о становлении его как шамана» в записи научного сотрудника Таймырского краеведческого музея Листгартен В.И. // Научный архив ТКМ.
Функ Д.А., Харитонова В.И. Шаманство или шаманизм? // «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998): сб. статей. М.: ИЭА РАН, 2012. С. 109–137.
Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006.
Хелимский Е.А. Таймырский этнолингвистический сборник: Материалы по нганасанскому шаманству и языку. Выпуск первый. М., 1994.
Христофорова О.Б. Почему исчезли шаманы у нганасан? Герменевтические возможности мифо-ритуальных систем народов Сибири и вызовы времени // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2019. № 4. С. 40–54.
Чурилова Л.А. Шаманский феномен Таймыра. Красноярск, 2010.
Чурилова Л.А. Шаманский феномен Таймыра. Галерея Таймырских шаманов и ее раритеты (в собрании ТКМ). Красноярск, 2012.
Широкогоров С.М. Этнографические исследования. Избранное. Кн. 1. Владивосток, 2001.
Bendix R. An Essay on the Sensory and the (Potential) End of Heritage Making // Traditiones. 2021. № 50/1. P. 43–51.
Donahoe B., Habeck J.O. (eds). Reconstructing the House of Culture: Community, Self, and the Makings of Culture in Russia and Beyond. Oxford; New York: Berghahn Books, 2011.
Hafstein V.Tr. Making Intangible Heritage: El Condor Pasa and Other Stories from UNESCO. Indiana University Press, 2018.
Kasten E. Ways of Owning and Sharing Cultural Property // Properties of Culture – Culture as Property: Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia / ed. by E. Kasten. Berlin, 2004. P. 9–32.
Kirshenblatt-Gimblett B. Theorizing Heritage // Ethnomusicology. 1995. № 39 (3). P. 367–380. DOI: 10.2307/924627
Samuel R. Theatres of Memory. London: Verso, 1994.

References

Aksenova L.K., Kudriakova S.M. (2018) *Iz roda Ngamtusu'o* [From the Ngamtusu'o clan]. Dudinka: Taimyrskii dom narodnogo tvorchestva.
State Archive of Krasnoyarsk Krai (GAKK). F. P-28. Op. 1. D. 24. Doklad organizatsionnomu komitetu komissii ekspeditsionnykh issledovanii Akademii nauk Popova A.I. Postanovlenie severnogo soveshchaniia pri Tsentral'nom komitete VKP(b) ob olenevodstve.
Gracheva G.N. (1980) Taimyrskie kollektsii MAE (dolgany i nganasany) [MAE Taimyr collections (Dolgans and Nganasans)]. In: *Sobraniia Muzeia antropologii i etnografii AN SSSR. K 100-letiiu obrazovaniia pervogo akademicheskogo etnograficheskogo tsentra*

[Collections of the Museum of Anthropology and Ethnography of the Academy of Sciences of the USSR. To the 100th anniversary of the foundation of the first academic ethnographic center]. Leningrad, pp. 57–54.

Gracheva G.N. (1981) Shamany u nganasan [Shamans of the Nganasans]. In: *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniia aborigenov Sibiri* [Problems of the history of social consciousness of the natives of Siberia]. Leningrad, pp. 69–89.

Dobzhanskaia O.E. (2012) Nganasanskie obriadovye pesni v ispolnenii naslednikov shamana (k probleme imitatsii shamanskogo rituala). In: *Per Urales ad Orientem. Iter polyphonicum multilingue*. Festskrift tillagnad Juha Janhunen pa hans sextioarsdag den 12 februari 2012. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia. Memoires de la Societe Finno-Ougrienne 264. Helsinki, pp. 53–64.

Dobzhanskaia O.E. (2013) Istoriia izucheniia nganasanskogo shamanstva [The History of Research on Nganasan Shamanism], *Tomsk Journal of Linguistics and Anthropology*, Vol. 2(2), pp. 100–105.

Duglas M. (2021) *Kak mysliat instituty* [How Institutions Think]. Moscow: Elementarnye formy.

Katalog 2021 – *Nematerial'noe kul'turnoe nasledie narodov Rossiiskoi federatsii. Katalog* [Intangible cultural heritage of the peoples of the Russian Federation. A Catalog]. Available at: http://www.rusfolknasledie.ru (Accessed 15 September 2022).

Katalog kollektsii muzeia «Predmety shamanskogo kul'ta korennykh narodov Taimyra» [Catalog of the museum collections "Objects of the shamanic cult of the indigenous peoples of Taimyr"]. Compiled by L.A. Simankova. Taimyrskii kraevedcheskii muzei. Dudinka, 2008.

Kosterkina N.T. (2001) *Slovar' nganasansko-russkii i russko-nganasanskii: Ok. 7 000 slov* [Nganasan-Russian and Russian-Nganasan dictionary: About 7,000 words]. St. Petersburg: Prosveshchenie. Fil.

Kul'tura RF – *Tubiaku Diukhadovich Kosterkin — nganasanskii shaman i skazitel'* [Tubiaku Diukhadovich Kosterkin – Nganasan Shaman and a Storyteller]. Available at: https://www.culture.ru/objects/376/tubyaku-dyukhadovich-kosterkin-nganasanskii-shaman-i-skazitel (Accessed 15 September 2022)

Lord A. (1994) *Skazitel'* [The Singer of Tales]. Moscow: Izdatel'skaia firma "Vostochnaia literatura" RAN.

Mochalova M.A., Galaktionov S.V. (2021) Dlia kogo poet skazitel'? Epicheskaia traditsiia i proizvodstvo nematerial'nogo naslediia v Respublike Altai [Whom Does the Singer of the Tales Sing For? Epic Traditions and Intangible Heritage Production in the Altai Republic], *Sibirskie istoricheskie issledovaniia – Siberian Historical Research*, no. 2, pp. 184–208.

Oparin D.A. (2020) Vospominaniia o chudesakh i kamlaniiakh eskimosskogo shamana: sovremennaia atomizatsiia ritual'noi zhizni i postsovetskaia nostal'giia [Memories of the Miracles and Ecstatic Seances of the Siberian Yupik Shaman: Contemporary Atomization of Ritual Life and Post-Soviet Nostalgia], *Sibirskie istoricheskie issledovaniia – Siberian Historical Research,* no. 2, pp. 229–250.

Pluzhnikov N. (2000) Zhivoi i vechnyi istochnik Tubiaku [Living and eternal source of Tubyaku], *Severnye Prostory*, no. 2-3, pp. 36–41.

PMA 2021. Polevye materialy avtora [Author's Field Materials]. Dudinka. January.

PMA 2022. Polevye materialy avtora [Author's Field Materials]. Dudinka. August–Septyember.

Simchenko Iu.B. (1989) Komp'iuter dlia shamana [Computer for a shaman], *Severnye prostory*, no. 1, pp. 19–22.

Simchenko Iu.B. (1996a) *Traditsionnye verovaniia nganasan* [Nganasan traditional beliefs]. Moscow, book 1.

Simchenko Iu.B. (1996b) *Traditsionnye verovaniia nganasan* [Nganasan traditional beliefs]. Moscow, book 2.

Smith L. (2013) “Zerkalo naslediia”: nartsissicheskaia illiuziia ili mnozhestvo otrazhenii? [The “Patrimonial Mirror”: Narcissistic Illusion or Multiple Reflections?], *Voprosy muzeologii*, no. 2(8), pp. 27–44.

TKM 1982– Godovoi otchet o rabote Taimyrskogo kraevedcheskogo muzeia za 1982 god [Annual report on the work of the Taimyr Museum of Local Lore for 1982]. Scientific Archive of the Taimyr Museum of Local Lore.

TKM 1986– “Rasskaz Tubiaku Kosterkina o stanovlenii ego kak shamana” v zapisi nauchnogo sotrudnika Taimyrskogo kraevedcheskogo muzeia Listgarten V.I. [“The story of Tubyak Kosterkin about his formation as a shaman” in the entry of the researcher of the Taimyr Museum of Local Lore Listgarten V.I.]. Scientific Archive of the Taimyr Museum of Local Lore.

Funk D.A., Kharitonova V.I. (2012) Shamanstvo ili shamanizm? [Witchcraft or shamanism?]. In: *«Izbravshie dukhov»: Traditsionnoe shamanstvo i neoshamanizm. Pamiati V.N. Basilova (1937–1998): Sbornik statei* [“The Ones Who Chose the Spirits”: Traditional Shamanism and Neo-Shamanism. In memory of V.N. Basilov (1937–1998): Collection of articles]. Moscow: IEA RAN, pp. 109–137.

Kharitonova V.I. (2006) *Feniks iz pepla? Sibirskii shamanizm na rubezhe tysiacheletii* [Phoenix from the Ashes? Siberian Shamanism at the Turn of the Millennium]. Moscow: Nauka.

Khelimskii E.A. (1994) *Taimyrskii etnolingvisticheskii sbornik: Materialy po nganasanskomu shamanstvu i iazyku. Vypusk pervyi* [Taimyr ethnolinguistic collection: Materials on Nganasan shamanism and language. Issue one]. Moscow.

Khristoforova O.B. (2019) Pochemu ischezli shamany u nganasan? Germenevticheskie vozmozhnosti mifo-ritual'nykh sistem narodov Sibiri i vyzovy vremeni [Why Did Nganasan Shamans Disappear? Hermeneutic Possibilities of Their Siberian Religious Systems and Modern Challenges], *Vestnik RGGU. Seriia: Literaturovedenie. Iazykoznanie. Kul'turologiia*, no. 4, pp. 40–54.

Churilova L.A. (2010) *Shamanskii fenomen Taimyra* [Shaman phenomenon of Taimyr]. Krasnoiarsk.

Churilova L.A. (2012) *Shamanskii fenomen Taimyra. Galereia Taimyrskikh shamanov i ee raritety (v sobranii TKM)* [Shaman phenomenon of Taimyr. Gallery of Taimyr shamans and its rarities (in the collection of the Taimyr Museum of Local Lore)]. Krasnoiarsk.

Shirokogorov S.M. (2001) *Etnograficheskie issledovaniia*. Izbrannoe. Kn. 1 [Ethnographic Research. Selected Writings. Book 1]. Vladivostok.

Bendix R. (2021) An Essay on the Sensory and the (Potential) End of Heritage Making, *Traditiones*, no. 50/1, pp. 43–51.

Donahoe B., Habeck J.O. (eds) (2011) *Reconstructing the House of Culture: Community, Self, and the Makings of Culture in Russia and Beyond*. Oxford, New York: Berghahn Books.

Hafstein, V.Tr. (2018) *Making Intangible Heritage: El Condor Pasa and Other Stories from UNESCO*. Indiana University Press.

Kasten E. (2004) Ways of Owning and Sharing Cultural Property. In: *Properties of Culture – Culture as Property: Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia* / Ed. E. Kasten. Berlin, pp. 9–32.

Kirshenblatt-Gimblett B. (1995) Theorizing Heritage, *Ethnomusicology*, no. 39(3), pp. 367–380. DOI: 10.2307/924627

Samuel R. (1994) *Theatres of Memory*. London: Verso.

Сведения об авторе:
МОЧАЛОВА Мария Алексеевна – стажер-исследователь, Институт этнологии и антропологии РАН (Москва, Россия). E-mail: masha.mochalova@iea.ras.ru

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author:
Maria A. Mochalova, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: masha.mochalova@iea.ras.ru

The author declares no conflict of interests.

Статья поступила в редакцию 28 сентября 2022 г.;
принята к публикации 27 ноября 2022 г.

The article was submitted 28.09.2022;
accepted for publication 27.11.2022.

Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 221–249
Siberian Historical Research. 2022. 4. pp. 221–249

Научная статья
УДК 394.1
doi: 10.17223/2312461X/38/12

Связность компонентов окружающего пространства жителей села Русское Устье как адаптивный ресурс

Николай Сергеевич Гончаров

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург, Россия, nikola.gon4arov@yandex.ru

Аннотация. Исследуется связность компонентов окружающего пространства жителей села Русское Устье Аллаиховского района Республики Саха (Якутия). Основным источником информации являются данные, собранные автором в ходе экспедиции 2019 г. Цель – определить на примере арктического села значение связности компонентов окружающего пространства местных жителей в процессе адаптации к локальным экологическим и экономическим условиям, характеризующимся дефицитом ресурсов, труднодоступностью, тесными социальными контактами. Проанализированы такие составляющие области повседневных взаимодействий людей и окружающей среды, как дискурсивная, практическая, материальная связь, родственные отношения и память, а также выделены два режима функционирования локального пространства: единое дифференцированное (село как целое) и разделённое на однородные модули промысловых участков. Сделан вывод о том, что увеличение количества связей между объектами окружающего пространства создаёт подходящую инфраструктуру для того, чтобы отдельные компоненты этой среды давали синергетический эффект и результат, необходимый местным жителям для выполнения повседневных задач, достижения чувства комфорта и безопасности. В результате увеличения связности формируется поле отношений, в котором отдельные элементы становятся не просто хаотичным набором объектов и практик, но выступают в качестве «букв» одного «алфавита». Кроме того, предложено дополнение к концепциям Т. Ингольда и К. Барад, в соответствии с которыми принцип взаимосвязанного формирования объектов выступает не как тотальный и однородный атрибут всех процессов, но позиционируется в качестве явления, обладающего временной и пространственной локализацией, которая, по мнению Ю.В. Кнозорова, отражается в виде повышенной взаимной связи между взаимодействующими компонентами.

Ключевые слова: Якутия, Русское Устье, связность, плотность, материальность

Благодарности: Исследование проведено при финансовой поддержке Российского научного фонда (грант № 18-18-00309 «Энергия Арктики и Сибири: использование ресурсов в контексте социально-экономических и экологических изменений», рук. – В.Н. Давыдов).

Для цитирования: Гончаров Н.С. Связность компонентов окружающего пространства жителей села Русское Устье как адаптивный ресурс // Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 221–249. doi: 10.17223/2312461X/38/12

© Гончаров Н.С., 2022

Original article
doi: 10.17223/2312461X/38/12

Connectivity of the Environmental Components of the Inhabitants of Russkoie Ustie Village as an Adaptive Resource

Nikolai S. Goncharov

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russian Federation, nikola.gon4arov@yandex.ru

Abstract. The article explores the connectivity of the components of the environment of the inhabitants of the village of Russkoie Ustie, Allaikhovskii District, Republic of Sakha (Yakutia). The main source of the work is the data collected by the author during the fieldwork in 2019. The aim of the article is to identify the role of the components' connectivity of the surrounding space of local residents in acting as a way of adapting to local environmental and economic conditions characterized by a shortage of resources, inaccessibility, and close social contacts. Components of the area of everyday interactions between people and the environment are analyzed, such as discursive, practical, material communication, family relations and memory, and two modes of functioning of the local space are identified: a single differentiated one (village as a whole) and divided into homogeneous modules of fishing areas. It is concluded that an increase in the number of connections between objects of the environment creates a suitable infrastructure for the individual components to give a synergistic effect and the result necessary for local residents to perform everyday tasks, achieve a sense of comfort and security. Because of the increase in connectivity, a field of relations is formed in which individual elements become not just a chaotic set of objects and practices, but act as "letters" of one "alphabet". An addition to the concepts of T. Ingold and K. Barad is also proposed, according to which the principle of interconnected formation of objects does not act as a total and homogeneous attribute of all processes, but is positioned as a phenomenon with temporal and spatial localization, which is reflected in the form "increased mutual connection" between interacting components (Knorozov 2018).

Keywords: Yakutia, Russkoie Ustie, connectivity, density, materiality

Acknowledgements: The research was carried out with the financial support of the Russian Science Foundation (grant No. 18-18-00309 "Energy of the Arctic and Siberia: Resource Use in the Context of Socio-Economic and Environmental Changes", head – V.N. Davydov).

For citation: Goncharov, N.S. (2022) Connectivity of the Environmental Components of the Inhabitants of Russkoie Ustie Village as an Adaptive Resource. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 4. pp. 221–249 (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/38/12

Введение

Для того чтобы адаптироваться к арктическим условиям изолированности, ресурсного дефицита и экстремального климата, жители Севера используют множество стратегий. В статье я остановлюсь на такой особенности освоения пространства, как плотность связей, под которой понимаю то, насколько тесно переплетены компоненты окружающей среды со сферой жизнеобеспечения людей. Исследователи традиционной культуры и коренного населения часто отмечают фундаментальное значение локальной природной среды для формирования системы жизнеобеспечения социальных групп. Например, Е.Н. Романова пишет о северных якутах следующее: «...диалог человека с миром Природы, с окружающей средой создавал своеобразный кодекс взаимоотношений. Человек включался в природу, соотнося с ней свою хозяйственную, социальную, ритуальную и биологическую жизнь» (Романова 2003: 79). Высокая степень скоррелированности отношений между людьми, их занятиями и средой проживания приводила к формированию континуума практик и включению всех этапов преобразований используемых ресурсов в структуру повседневности локальных сообществ. Окружающая среда плотно заполняла сферы жизнедеятельности населения, начиная от утилитарно-бытовых предметов и задач и заканчивая мифологическими представлениями (Василевич 1969).

С одной стороны, местные жители до определённого периода не могли получать компоненты жизнеобеспечения (пищу, одежду, технику и пр.) извне и были вынуждены изобретать способы автономного существования в имеющихся обстоятельствах; с другой стороны, такое существование один на один с необходимостью адаптироваться к природным условиям открывало особую модальность использования того набора материальных элементов, который имелся в наличии. Такой способ жизнеобеспечения приводил к тому, что объекты, задействованные в повседневной жизни: а) отличались полифункциональностью и могли занимать параллельно множество ниш в структуре жизнеобеспечения (Головнёв, Куканов, Перевалова 2018); б) не обладали устойчивым набором характеристик, но подвергались постоянному переосмыслению и детализации возможностей в ходе их обработки и использования (Davydov 2017); в) не имели чёткой границы, позволявшей разделить «природу» и «культуру», и характеризовались плавными переходами из одного состояния в другое. Высказывание Ф. Дескола может считаться актуальным и для коренных жителей Северной Якутии: «Само понятие “природа” может быть здесь употреблено лишь весьма условно. О какой “природе” может идти речь в той космологии, где животные и растения наделяются множеством черт, свойственных человеку? <…> здесь <…> природу не считают ни каким-то трансцен-

дентным явлением, ни объектом, которому нужно придать социальный статус; она является субъектом общественных отношений, продолжением человека; она – часть его домашнего очага, даже в каких-то невероятных мелочах» (Дескола 2012: 18–19). Большая зависимость людей от ограниченного набора ресурсов приводила к проявлению системных свойств в способах адаптации к окружающей среде, которые являлись следствием оптимизации энергетических режимов местных сообществ (в советской литературе эта системность была концептуализирована в теории хозяйственно-культурных типов (Левин, Чебоксаров 1955)).

С возникновением СССР ситуация изменилась, поскольку появились качественно новые условия жизнедеятельности: создавалась стационарная поселковая инфраструктура, менялась материальная и духовная культура, усиливалось административно-правовое регулирование, огромную роль во всех сферах общества стало играть государство, определяющее векторы развития хозяйства, быта и духовной жизни (Филиппова 2007). После 1991 г. поддерживающая экономическое состояние региона инфраструктура пришла в упадок, что актуализировало разветвлённые навыки адаптации местных жителей к окружающей среде. В тесном кругу взаимодействий с тех пор оказались не только объекты природы и местной традиции, но и некогда «внешние» для региона инфраструктурные конструкции и элементы техники, плотно переплетённые с социальными и природными ритмами: возникла необходимость устоявшимися и оригинальными способами обеспечивать их функционирование и согласованность для поддержания привычной жизни населённых пунктов. Недостаток кадров, ресурсов, проблемы транспортной доступности, износ коммуникаций, техники и зданий привели к тому, что увеличение связей между объектами материальной культуры, позволяющих компенсировать и стабилизировать возникающие проблемы их эксплуатации, стало одной из важных адаптивных стратегий населения Севера. Таким образом, целью статьи является определить значение связности компонентов окружающего пространства местных жителей села Русское Устье в процессе адаптации к локальным экологическим и экономическим условиям.

Теоретическая конструкция

В качестве методологического инструментария я буду опираться на понятие комплекса, которым оперировал С.М. Широкогоров, понимая под ним саморегулирующуюся совокупность этнографических элементов, характерных для сообщества и направленных на достижение состояния равновесия коллектива людей в окружающих социальных и экологических обстоятельствах (Широкогоров 2017: 30–31). Мне важно отрефлексировать и показать, что люди осваивают пространство, ис-

пользуют ресурсы, занимаются своими повседневными задачами не точечно и хаотично. Использование одного объекта позволяет «достроить» другой объект или произвести его «тонкую настройку» (Bereznitsky 2022), что соотносится с концептом «world without objects», предложенным Тимом Ингольдом (Ingold 2014). В соответствии с его подходом, мир человека состоит не из отдельных завершённых объектов, которые можно посчитать и проанализировать, получив тем самым исчерпывающее знание; он находится в постоянном становлении взаимосвязанных компонентов, которые приводят к появлению друг друга: «beings of all kinds, more or less person-like or thing-like, continually and reciprocally bring one another into existence» (Ingold 2011: 68).

Кроме того, в этом контексте для меня актуален подход К. Барад, которая призывает отказаться от «геометрической оптики» репрезентативизма, допускающего наличие сформированных сущностей, которые лишь выражаются (репрезентируются) с помощью языка (Barad 2003: 802–803). В противовес устоявшемся эпистемологическим рамкам К. Барад развивает материалистический перформативизм и предлагает использовать такие исследовательские инструменты, как «агентивный реализм» (agential realism) и «интра-активность» (intra-activity). Согласно разрабатываемой ею концепции, явления не существуют до того, как они вступили во взаимодействие; их онтологический статус формируется именно в процессе контакта разных «объектов» – «интра-акции». Если обратиться к арктическим примерам, то можно увидеть, как онтологическое и практическое положение объектов в условиях дефицита ресурсов укрепляется и становится более эффективным именно в контексте повышенной связности между используемыми элементами практической деятельности. По этой причине мне представляется возможным и продуктивным использовать указанные выше теоретические разработки.

Полевые исследования

Село Русское Устье Аллаиховского района Якутии расположено в дельте реки Индигирки, в 80 км от Восточно-Сибирского моря. В 2019 г. в селе проживало 127 человек (Численность населения... 2019). Единственным доступным способом связи с «материком» для местных жителей выступает авиасообщение. Расстояние от ближайшего аэропорта в районном центре – пос. Чокурдах до Якутска 1 243 км, рейс выполняют самолёты АН-24 два раза в неделю. Изолированность территории усиливается высокой стоимостью авиабилетов – дорога в одну сторону обходится минимум в 26 тыс. руб. Следует отметить, что работники бюджетного сектора экономики раз в два года имеют возможность бесплатного проезда в места отдыха. С февраля в районе

функционирует автозимник, используемый преимущественно для завоза ресурсов и вывоза выловленной рыбы с целью её сбыта. Основные товары доставляются в период навигации из Якутска в Чокурдах, куда приходят крупные рефрижераторные суда в конце августа–сентябре (порой из-за обмеления Индигирки суда не всегда могут войти из моря в устье реки; информанты рассказывали, что иногда это приводит к необходимости вызывать вертолёты МЧС для разгрузки застрявших в устье кораблей). Из районного центра в село ресурсы перемещают на лодках и снегоходах, сезон активного использования последних начинается с установлением в октябре снежного покрова. Таким образом, режимы мобильности местных жителей сильно привязаны к природным ритмам, экономическим показателям, устанавливаемым внешними акторами, и динамикой привозных ресурсов. Следовательно, стратегии перемещения людей внутри района или за его пределами представляют собой многоступенчатую структуру согласованностей и сонастроенностей.

Основной сферой занятости населения является рыболовство. Производственный кооператив «Русское Устье» стал важной мерой социально-экономической адаптации местных жителей в нелегкие 1990-е гг. после распада совхоза «Аллаиховский». Руководству кооператива удалось наладить каналы поставок ценных сортов рыбы в Якутск, откуда местные жители снабжаются лодками, моторами, неводами и прочим рыболовецким инвентарём и за что получают зарплату. В настоящее время практически всё мужское население, не занятое в сферах жилищно-коммунального хозяйства (ЖКХ) и на дизельной электростанции (ДЭС), вовлечено в рыболовецкий промысел летом и зимой. В селе также находятся 9-летняя школа, детский сад, дом культуры, пекарня, фельдшерско-акушерский пункт, администрация, почта.

Полевая работа в Аллаиховском районе проводилась мною в августе и сентябре 2019 г.; в результате было взято 77 интервью с жителями Русского Устья и районного центра – пос. Чокурдах. Переходный период из лета в осень представляет исследовательский интерес по нескольким причинам. Во-первых, в это время многие жители района находятся в отъезде, особенно мало в населённых пунктах школьников; однако в данный период происходит починка и настройка инструментов и необходимой техники для осенне-зимнего хозяйственного интервала, что отражает процессы перестраивания села и местных жителей в иное социальное и экологическое состояние. Во-вторых, ближе к сентябрю начинается процесс возвращения людей в район и, соответственно, появляется возможность наблюдать дополнительные грани динамики социального ландшафта. В-третьих, в сентябре завершается период летней путины, в Чокурдах приходят рефрижераторные суда, на которые сгружают выловленную за сезон рыбу, в практику постепенно входит охота на оленя. Наконец, в-четвертых, завершающий этап августа и

сентябрь является временем навигации, посредством которой в район доставляются продукты, одежда, строительные материалы и прочие ресурсы. В общем, это период перестройки социальных ритмов, хозяйственных занятий и природных преобразований, которые мне удалось наблюдать. В качестве методов исследования использовались интервью, непосредственное и включённое наблюдение, аудио-, фото- и видеофиксация. Ежедневное общение с местными жителями, участие в их бытовых и промысловых практиках позволило собрать важные сведения для написания данной статьи. Кроме того, после полевой работы общение с местными жителями продолжилось посредством телефонных разговоров, мессенджеров, почтовой переписки и личных встреч в Санкт-Петербурге в октябре 2022 г.

Дискурсивная связь

Чокурдах – ближайший населенный пункт к Русскому Устью. Он расположен на 120 км выше по течению р. Индигирки. В нём проживает много выходцев из Русского Устья, покинувших село недавно или в глубоком детстве. Находясь в поле, я заметил следующую деталь: жители Чокурдаха, будучи ближайшими территориальными соседями русскоустьинцев, часто с трудом могли сообщить подробную информацию о хозяйственных, инфраструктурных, продовольственных особенностях современного Русского Устья. В основном информанты рассказывали устойчивые фольклорные сюжеты и неизменные детали из промысловой жизни села. Тогда меня удивило, что столь близкие соседи не имеют детального представления о жизни старинного поселения, о его текущих проблемах и изменениях. Например, в ходе беседы информантка Л. П. задумалась о том, каким образом русскоустьинцы получают дома холодную воду (в кранах имеется вода только из центральной системы отопления), лишь после моего вопроса на эту тему. Она озадачилась и оттого, что не смогла ответить на данный вопрос, рассмеялась. Всё это наталкивало меня на представление о населённом пункте как об отдельном информационном поле, пронизанном общим набором дискурсов и локальных знаний.

Попадая в Русское Устье, оказываешься в иной информационной среде по сравнению с Чокурдахом. Потоки информации здесь связаны с другими фамилиями, действиями, историческими событиями, само село имеет иную точку отсчёта, выделяющуюся из общего контекста района легендой о происхождении группы со времён Ивана Грозного и русской старожильческой идентичностью (Вахтин, Головко, Швайтцер 2004). Если в Чокурдахе частыми темами разговоров были проблемы коренных малочисленных народов, ограничения на вылов рыбы, ухудшение жилищных условий, утрата оленеводства и планы по строитель-

ству новых населённых пунктов для оленеводов, то в Русском Устье я практически не слышал жалоб на текущее состояние жизни людей. Большинство мужского трудоспособного населения занято в рыболовстве, и, соответственно, постоянными темами дискуссий выступают вопросы рыбной ловли, промысловые показатели, погодные условия, новые лодки и моторы, подготовка сетей к зимнему периоду подлёдного лова и другое, что было характерно для села и ранее (Чикачёв 1990). В качестве приветствия у рыбаков часто выступают фразы «как рыба?», «много рыбы?». Промысловики созваниваются друг с другом, чтобы узнать результаты улова; делятся информацией о погоде, объемах улова на определенном участке, о том, когда придет рефрижераторное судно. Так складывается коммуникативное пространство рыбаков; а поскольку проблемы, связанные с рыболовством, затрагивают большинство жителей села, то определённой информированностью в данных вопросах обладает и подавляющая часть жителей (ПМА 2019).

Этническая специфика, связанная со старожильческой русской культурой, активно поддерживается литературой (Чикачёв 2007; Шахова 2013), работой фольклорных коллективов, администрацией и на семейно-бытовом уровне, проявляясь в некоторых особенностях языка: лексике и произношении, а также в представлениях об окружающем пространстве, хозяйственных практиках, местной кухне. Перечисленные детали локального контекста не просто существуют на информационном уровне как данность. Они постоянно воспроизводятся людьми, являются отражением повседневного опыта и определяют его (ПМА 2019). Население вовлечено в информационный контекст не только дискурсивно, но и практически, а общая информация выступает своего рода «символической инфраструктурой» деятельности. Передача информации в небольших населенных пунктах иногда описывается через метафору «сарафанного радио» (Davydov 2017: 27), когда основным источником получения знаний о происходящих событиях вокруг становятся устные разговоры; данный метод, наряду с использованием мессенджера WhatsApp, где особенно популярна русскоустьинская соседская группа, является важнейшим механизмом формирования в селе довольно однородной информационной среды, которая – важно подчеркнуть – создается в результате непосредственного взаимодействия людей друг с другом, а не через специализированные средства массовой информации.

Локальные знания формируются также посредством наблюдения за происходящими событиями, через участие в хозяйственной жизни села. Небольшие размеры населённого пункта приводят к эффекту практически полного визуально-аудиального, а также тактильного (через осязание, в том числе посредством возможности полного «прошагивания» села) охвата Русского Устья, просматриваемого как со стороны насе-

лённой части, так и со стороны реки, что позволяет воспринимать его единым даже на уровне чувств: через зрение, обоняние, осязание, слух, сплетающиеся между собой и создающие объёмное и насыщенное знание о месте проживания. Эта форма познания не является статичной и привязанной к одной точке в пространстве, но связана с возможностью постоянного перемещения и восприятия окружающей среды под разными углами; вернее, и само «окружающее» с каждым шагом, вздохом и взглядом преображается и раскрывает новые грани (Ingold 2011: 45).

Немаловажным фактором в контексте исследуемого вопроса является то, что все представители профессий, непосредственно обеспечивающих жизнедеятельность села (работники объектов инфраструктуры, рыбаки, продавцы, сотрудники администрации), проживают в одном месте, они в курсе всех происходящих событий из личного опыта (например, глава села также является рыбаком, охотником, участвует в работе ЖКХ) (Энергия Арктики и Сибири… 2020). Общение даёт необходимую информацию о том, где и как обстоят дела с промыслом, дорогой, ландшафтом; общая микротопонимика создаёт локальную матрицу ориентиров в пространстве. Долгое проживание в местных условиях способствует запоминанию направления ветров, ритмов климатических колебаний, особенностей течения, рыбных мест и пр. Единство и полнота отношений, а также глубокая вовлечённость местных жителей в деятельность, связанную с природной средой, приводят к состоянию чуткого восприятия социальных и физических изменений вокруг, которые затем становятся частью общей дискурсивной среды и условием эффективной деятельности. Локальная информация характеризуется не только широким распространением, но и тематическим разнообразием (Чикачёв 2007), она связана с тем, что происходит в окружающем пространстве – начиная от силы и направления ветра и заканчивая административными вопросами. Эти знания простираются далеко за пределы села – в тундру, однако там их универсальность не столь велика, потому что разные рыбаки и охотники имеют опыт пребывания в различных частях тундры; но всё же через гостевание, периодическую смену промысловых участков и поселковую коммуникацию общая картина окружающего пространства складывается и за пределами Русского Устья (ПМА 2019).

Родственные отношения и память в пространстве

Пьер Нора пишет о том, что появление мест памяти связано с ускорением современного общества, из которого память стремительно вымывается историей, и поэтому ради её сохранения происходит коммеморация: путем создания музеев, памятников, исторических трудов. Интерес к изучению истории и, соответственно, актам коммеморации

совпадает с этапом стремительного индустриального развития: «Вспомним о невосполнимой потере, заключавшейся в исчезновении крестьянства, являвшегося по преимуществу коллективной памятью, популярность которого в качестве предмета истории совпала с апогеем индустриального подъема» (1999: 18). «Память – это жизнь, носителями которой всегда выступают живые социальные группы, и в этом смысле она находится в процессе постоянной эволюции, она открыта диалектике запоминания и амнезии, не отдает себе отчета в своих последовательных деформациях, подвластна всем использованиям и манипуляциям, способна на длительные скрытые периоды и внезапные оживления. История – это всегда проблематичная и неполная реконструкция того, чего больше нет. Память – это всегда актуальный феномен, переживаемая связь с вечным настоящим. История же – это репрезентация прошлого» (20).

Однако в настоящее время на Севере Якутии память имеет большое значение в процессе использования пространства. Безусловно, уже давно и активно происходит историзация жизнедеятельности сообщества через создание музеев, этнографические тексты, тематические уроки, видеофильмы, работу фольклорных коллективов (Фольклор Русского Устья 1986; Чикачёв 2002; Вахтин и др. 2004), но в то же время сохраняется другой режим воспоминаний – когда социальное пространство является не объектом коммеморации, а выступает символической и практической частью общества. Проблема разных типов памяти актуальна при этнографическом изучении рассматриваемой группы, поскольку её представители пользуются большой популярностью у этнографов, физических антропологов, историков и журналистов; к местным жителям и их предкам неоднократно приезжали исследовательские группы, и поэтому в Русском Устье можно услышать цитаты из опубликованных краеведческих работ (в частности, из творчества А.Г. Чикачёва) или получить ссылку на местного эксперта-краеведа. Следует, однако, отметить, в ходе экспедиции не было замечено большого интереса русскоустьинцев к «русскоустьинской культуре», прошедшей этап коммеморации; гораздо актуальнее иной тип памяти и отношений, который не был подвергнут историзации и связан не с идеологической сферой жизни, а имеет непосредственное значение для практической деятельности. Это касается родственных отношений, которые дополнительно окрашивают пространство деятельности, создавая в нём акценты, вовлекая эмоциональные переживания, формируя стимулы действий, связывая окружающую территорию через память и локальную историю, которая имеет характер непосредственного переживания (Ассман 2012). Таким образом, восприятие пространства здесь и сейчас сформировано длительно существующими родственными отношениями и личным опытом, структурирующими локальный ланд-

шафт, влияющими на выбор профессии, представления о позволительном, недопустимом и иные фундаментальные сферы жизни человека.

Производство отдельных частей села персонифицировано: многие знают, кто и что построил, следовательно, осмысление и отношение к материальным компонентам пространства иногда принимает вид межличностных отношений. Например, сотрудница библиотеки С. В., посмотрев в окно, риторически заметила: «Вот, поставил С. И. тут свой гараж, а зачем? Он мешает». Когда сотрудники ЖКХ искали пропавшее в общественной бане давление, они проверяли разные участки теплосети, и одно из звеньев было представлено гаражом Арсения К. (имена изменены): поэтому работники коммунальной службы, обсуждая между собой по телефону этот участок, определяли его через конкретную личность: «мы у Арсения», «“это Арсений” и пр.». Некоторые постройки имеют родовое значение: в Русском Устье находится старый амбар, привезенный из семейного родового участка братьями К. – он не функционален, но по своему происхождению, исторически, эмоционально переплетён с окружающим пространством и населяющими его людьми. Ещё один случай связан со зданием старой школы, построенной из разобранной примерно в 1930-е гг. церкви в пос. Ожогино и со временем оказавшейся на территории современного Русского Устья. Данная постройка является первым учебным заведением на территории села, поэтому имеет важный символический статус для многих жителей (хотя и не особо актуализированный – идею о создании из школы музея мало кто поддерживает, считая это излишним).

Для многих информантов родные места воспринимаются и осмысляются через связь с предками, которые жили и работали на этой земле, реках и озёрах. Локальная топонимика часто является одним из способов выражения связи территории с определёнными людьми: например, рыболовецкие участки «Фёдоровское», «Кузьмичёво», острова «Ванькин», «Васькин» и другие демонстрируют роль личности в формировании и структурировании местного ландшафта. Изначально на заимках, где концентрировалась основная деятельность до второй половины XX в., жили представители весьма ограниченного списка фамилий (Зензинов 1914), которые на протяжении длительного времени заключали между собой браки, помогали на промысле, образовывали общий круг социальных взаимодействий (Вахтин и др. 2004). Семейные связи оказывают влияние на особенности хозяйства и сейчас, обнаруживаясь в родственном принципе организации рыболовецких общин, коллективном строительстве летних домов и заимок, распределении добытых рыбы и мяса, погрузке и разгрузке приходящих в порт Чокурдаха и в Русское Устье судов. Пространство наполняется агентностью, историями, которые создают такую ситуацию, что конкретный человек воспринимает окружающую его территорию не только благодаря своему инди-

видуальному опыту, но также через знание семейных преданий, посредством коллективного опыта проживания в данном месте (который находит яркое выражение в представлениях о реинкарнации, распространённых среди коренных народов и русских старожилов (Волдина 2016, ПМА 2022), и создающих пространство, «населённое» также умершими предками). Как сообщил Р. П., несмотря на солидный опыт работы в охоте, всё-таки по призванию он считает себя рыбаком, поскольку в Русском Устье жили, рыбачили, радовались промысловым успехам, и «отдавали» свои жизни реке в результате несчастных случаев его родственники (ПМА 2019).

Подытоживая вышеизложенное, отмечу следующее: пространство Русского Устья и его округи имеет локализацию в памяти, чувствах и эмоциях местных жителей; оно – часть личной и групповой истории (Сирина 2012), а не набор геометрических координат, поэтому практические действия, совершаемые в нём, тоже связаны между собой на уровне памяти, межличностных отношений, чувств и эмоций, что является отражением плотной коммуникативной среды между людьми, постройками, ландшафтом, животными и пр.

Связь между практиками

Сейчас я уделю внимание отношениям между разными видами практической деятельности. Предлагаемая здесь к рассмотрению конструкция описывает не отдельную практическую единицу, которая может казаться статичной и самодостаточной, но взаимное движение групп элементов в комплексах, что уточняет принципы работы отдельных конфигураций. Опишем эту связь на примере работы русскоустьинского ЖКХ. Кроме обеспечения тепла в домах местных жителей, в обязанности службы жилищно-коммунального хозяйства входит подача холодной воды к жилым домам, поскольку в летнее время это единственный удобный способ людей получить воду для питья и готовки. Дело в том, что в Русском Устье отсутствует холодное водоснабжение, в квартирах имеется лишь техническая вода из системы центрального отопления, вследствие чего сотрудники ЖКХ, закачивая воду из реки для работы котельной, параллельно подают её к стоящим рядом с домами бочкам, наполняемым местными жителями через шланги. Поскольку вода является материальной и инфраструктурной основой жизнедеятельности людей (Anand 2011), а подача её далеко не во всех арктических сёлах доведена до автоматизма, это актуализирует и обостряет вопросы доступности водных ресурсов в Русском Устье. В первую очередь, вода выступает условием приготовления пищи и основным напитком, а практики готовки, трапезы и питья конституируют остальные виды деятельности. Однако в силу гибкой регламентации профес-

сиональных обязанностей, иногда подача воды не производится в назначенный день. Я наблюдал следующую ситуацию: сотрудник жилищно-коммунальной службы Я. Р., по личным обстоятельствам, не смог исполнить возложенную на него обязанность по обеспечению котельной и местных жителей водой, за что подвергся критике со стороны своей сестры. Она обвиняла брата в том, что он не просто не закачал воду в село, но нарушил ожидания, планы и выстроенную стратегию бытовых занятий людей. Таким образом, его действия (точнее, бездействие) повлияли на практики, планы и эмоции других жителей села (ПМА 2019).

В августе и сентябре 2019 г. сотрудники жилищно-коммунальной службы едва ли не каждый день занимались техническими работами на разных участках всей сети центрального отопления. Неоднократно они заходили в квартиры местных жителей для того, чтобы проверить подачу горячей воды и выпустить воздух из батарей с целью нормализации функционирования теплосети. Отопление в Русском Устье выключают в конце июня, возобновление его подачи происходит в августе. На собраниях и в личных беседах жители села неоднократно поднимали вопрос о необходимости оставлять в детском саду отопление в течение всего года. Как можно понять, в Арктике этот пункт является одним из ключевых, а поскольку в холодное время в Русском Устье все проживают в многоквартирных домах с централизованной подачей тепла, степень зависимости людей от исправной работы котельной и теплотрассы огромна. Поэтому сотрудники ЖКХ в преддверии отопительного сезона занимались каждодневными проверками системы коммуникаций. Некоторые рыбаки неподалеку от многоквартирных домов, в селе, строят *летники*, которые представляют собой деревянные одноэтажные дома на одну семью. Они находятся рядом с берегом, где, по словам промысловиков, удобнее базироваться в трудозатратный период летней путины. Летники расположены ближе к реке и, в отличие от многоквартирных домов, не имеют лестниц (после тяжелого рабочего дня в бродняx желание подниматься по лестнице у рыбаков минимально), и в них можно установить печку-буржуйку, чтобы поддерживать необходимый температурный режим индивидуально, не завися от действий ЖКХ.

Параллельно с проверкой теплотрассы происходила подготовка к осенне-зимнему сезону работы общественной бани, которая, как объяснили местные жители, выступает важным социальным объектом в селе. В частности, она структурирует время промысловой занятости охотников и рыбаков, которые соотносят отрезки хозяйственной деятельности с днями работы бани. Например, Н. О. говорил, что всегда старался выехать на охоту таким образом, чтобы была возможность вернуться к банному дню. Последний представляет собой не просто время гигиени-

ческих процедур, но объединяет промысловиков, вернувшихся из разных уголков тундры, обсуждающих промежуточные результаты своей деятельности; баня даёт им возможность поделиться эмоциями, переживаниями, информацией о количестве добытой рыбы/оленей, предупредить товарищей о возможных трудностях в пути, договориться о совместной поездке на промысел и пр. Таким образом, работа сотрудников русскоустьинского ЖКХ в августе–сентябре 2019 г. была связана с актуальными (пополнение запасов воды, готовка, питье) и будущими потребностями жителей села (функционирование бани, подача тепла в квартиры в холодный период). Она являлась не причиной и не следствием, а важнейшим составным компонентом существования этих практик в условиях локальной инфраструктуры и в целом в контексте образа жизни местного населения. В свою очередь, параллельно происходящие практики тоже связаны с процессом деятельности ЖКХ: работа дизельной электростанции обеспечивает энергией котельную, коммунальные служащие получают продукты питания от родственников-промысловиков и, подкрепившись едой, могут продолжать свою работу. По причине нехватки специалистов важным является привлечение к работе ЖКХ односельчан, официально трудоустроенных в других сферах, но в силу профессиональной компетентности оказывающих помощь в случае необходимости (ПМА 2019).

Жители Русского Устья постоянно уделяют большое внимание процессу производства пищи, поскольку потоки ресурсов из Якутска удовлетворяют потребность в необходимых питательных веществах не полностью. В районе нет развитой гастрономической инфраструктуры и «делегатов» (Латур 2004), которым можно было бы поручить заботу о пищевой безопасности, занявшись иными делами. Напротив, повседневные практики тесно сплетены с действиями по приготовлению еды. Местные жители договариваются о поставке продуктов из Якутска и районного центра, встречают и разгружают приходящие суда, развозят продукты, собственноручно создают и поддерживают материальную базу для приготовления пищи, в течение всего года охотятся и рыбачат; основная хозяйственная отрасль района – рыболовство – невозможна без обеспечения промышленниками собственной пищевой безопасности. Перечисленные аспекты создают тесные связи с природной, государственной и социальной средами, направленными на производство локального пищевого ландшафта. В селе рельефно отражено сплетение всех сфер занятости, от школьного учителя до охотника, с процессами формирования пищи, требующими больших затрат энергии. Даже если в силу недостатка времени человек не имеет возможности самостоятельно добывать мясо или рыбу, члены его семьи обязательно компенсируют продовольственную лакуну и будут снабжать родственника необходимыми ресурсами. Например, А. М., занимающая ответ-

ственную должность в русскоустьинском ЖКХ, так ответила на вопрос о существовании разделения жителей на «рыбаков и нерыбаков»: «Мы все вместе. У меня сыновья рыбаки. У каждого, конечно, в семье или муж, или сыновья рыбаки». В наибольшей степени связь профессиональной деятельности и производства пищи наблюдается у рыбаков, поскольку для представителей данного промысла граница между этими процессами символическая: статус ресурса зависит от того, в какую категорию промысловик определит рыбу: еда, дар или улов производственного кооператива (Рахманова 2020). В посёлках и тундре часто нет разделения между людьми, добывающими пищевые ресурсы и потребляющими их. Как сказала А. М.: «Если она [рыба] есть, то есть, если нету – нету». Это выражение хорошо подчёркивает восприятие села как единого целого: когда река изобилует рыбой, жители Русского Устья не нуждаются в рыбе, потому что в каждой семье есть промысловики; в таком случае пространство села заполняется пищевыми продуктами сравнительно равномерно (соответственно, то же, но со знаком минус, происходит в период скудного улова). Следовательно, плотная связь между повседневными практиками населения Русского Устья в значительной степени обусловлена потребностями в жизненно важных ресурсах и является одной из стратегий их получения.

Связь между материальными объектами

Село представляет собой средоточие разных видов материальных объектов, некоторые из них являются плотно взаимосвязанными. Существование многоквартирных домов, школы, фельдшерско-акушерского пункта в современных условиях трудно представить без наличия дизельной электростанции и котельной, создающих для их функционирования необходимые инфраструктурные условия (Карасева 2018). Нарты не могут выполнять роль важнейшего хозяйственного компонента без снегоходов, потому что иных видов тягловой силы, каковой в прошлом являлись ездовые собаки, сейчас не осталось; если в магазине не будет продуктов, а на почте писем, то они закроются. Котельная без нефти является зданием, которое годится лишь для хранения, например техники, строительных материалов и прочего, но никак не для инфраструктурного преобразования группы многоквартирных домов в адекватные зимним морозам и ветрам жилища. Поэтому когда в конце августа в село привозят топливо для котельной, местные мужчины, вне зависимости от рода деятельности, активно помогают его разгружать, жертвуя свободным временем и сном.

В условиях плотной связи изменения в одном объекте ведут к трансформациям в другом. Как сказал, смеясь, сотрудник жилищно-коммунального хозяйства Я. Р.: «Если у вас дома идет грязная техниче-

ская вода – это значит, что мы работаем». Функционирование объекта, вовлечённого в общую структуру взаимодействия, ведёт к функционированию других компонентов системы; также проявление определённых свойств одного объекта соотнесено с влиянием этих свойств на иной элемент материальной среды. С одной стороны, наличие котельной обусловливает наличие школы (поскольку первая даёт тепло и делает возможным процесс получения знаний в определённом месте в холодное время года), но, с другой стороны, школа, а также ряд других стационарных построек оказываются условием возникновения котельной, ведь при отсутствии построек будет просто нечего отапливать. Связь объектов порождает функциональное движение и динамику комплексов материальных компонентов.

В данном переплетении содержится потенциал движения элементов в отдельных комплексах (Ingold 2017). Объект оказывается агентным не сам по себе, не только и не столько в отношении человека, сколько в переплетении разных агентностей. Следовательно, если термин «агентность» (Gell 1998) описывает устойчивую модель, характерную скорее для статично рассматриваемых объектов, то переплетение агентностей объектов (то, что К. Барад называет «agential realism» (Barad 2003)), вытекающее из опыта сосуществования нескольких элементов или групп элементов, предполагает динамику, поскольку формирует подвижную систему зависимостей. Например котельная, школа, дом культуры, администрация и иные объекты входят в отношения друг с другом, и в этом переплетении выкристаллизовывается социальность села. Б. Латур писал, что «“актор” в разделённом дефисом словосочетании “актор-сеть” – не источник действия, а движущаяся цель обширной совокупности сущностей, роящейся в его направлении» (2020: 68). В нашем случае различные материальные объекты выступают не только акторами, которые являются источниками действия, и не только «целями» для «роящихся сущностей». Перечисленные «акторы» возникают, функционируют и корректируются именно в процессе существования со множеством других действующих лиц. Ни те ни другие не действуют сами по себе, они включены в общее пространство взаимодействия и функционируют именно потому, что есть иные акторы, требующие их существования и действия.

Устойчивое соотношение между трубами и текущей по ним водой обеспечивается мастерами ЖКХ, использующими специальные инструменты. Порой возникают ситуации, когда местных сил недостаточно для выполнения поставленных задач. Так, для прокладки новых участков теплосети в 2019 г. из Центральной Якутии в Русское Устье приезжала специальная рабочая бригада. В свою очередь, соотношение материальных объектов (труб и воды) породило формирование теплоизоляционных коробов вокруг труб. До их появления теплосеть про-

кладывали в разделённых пополам бочках, а для увеличения энергетической эффективности использовали старую одежду, которой обкладывали трубы. Позже местные жители адаптировали короба для перемещения по ним; детям даже удается использовать их для катания на роликовых коньках. Таким образом, возникают последовательности зависимостей, связанные с материальными объектами. Происходит формирование способов использования и включения в повседневность не отдельных изолированных от остальных процессов элементов, а их связей, комплексов, которые становятся частью локальной повседневности.

Материальные объекты выступают зонами концентрации внимания, точками кристаллизации социальной жизни (Anand 2015). Например, С. И., чинящий снегоход или нарту, часто собирал знакомых около своего гаража. Между ними завязывалась беседа, которая могла касаться свойств снегохода и процесса его починки или же уходила далеко за пределы снегоходной тематики в сферу промысла, экономики, семейных воспоминаний и личных переживаний. Процесс взаимодействия с материальными объектами часто не имеет узкой специфики, предполагающей лишь данное взаимодействие и исключающей остальные практики. Починка снегохода не является ограниченным процессом с конкретной регламентацией, она складывается из случайностей, внезапных встреч и трудностей: когда я подошел к С. К., он ремонтировал нартенные полозья недалеко от гаража, а затем, не отрываясь от дела, стал отвечать на возникающие у меня вопросы, связанные с использованием и обслуживанием его снегохода. Во время диалога я заметил на лице С. К. некоторую неопределенность. Как оказалось, чтобы отметить точки для сверления, ему нужен был карандаш, который С. К. позаимствовал у меня, а некоторое время спустя использовал его для создания чертежа, демонстрирующего мне конструктивные особенности нарты. Через несколько минут подошёл С. И., который тоже вступил в беседу, дополняя рассказ С. К. про локальные формы мобильности и помогая ему советами (ПМА 2019).

Кроме того, включение материальности в практическую деятельность порождает социальную иерархию, поскольку практика (охота или рыболовство) приводит к появлению сети людей, по-разному пользующихся снегоходами, санями, лодками и иными объектами. Материальное обеспечение выступает ключевым условием успешности хозяйственных занятий, следовательно, важно поддерживать вещи в исправном и пригодном для эксплуатации состоянии. В Русском Устье нет специальных сервисных центров, но есть опыт местных жителей, как коллективный, так и индивидуальный, позволяющий решать возникающие технические проблемы. Среди активных пользователей транспортных средств и других материальных объектов выделяются те, кто обладает бóльшим опытом, пониманием и способностями к обращению

с определенными вещами. Например, Р. Ч. известен как один из лучших мастеров по изготовлению нарт, он делает их для себя, своих сыновей, родственников и знакомых, как безвозмездно, так и за плату, а также всегда рад поделиться советом. С. И. – хороший электрик и сантехник, способный подменить сотрудника дизельной электростанции или ЖКХ, хотя работает в администрации. Его отличает внимательное и бережное отношение к технике. Рассказывая о необходимости заботы о технических средствах, он привёл следующий случай. Знакомый С. И. после поездок на снегоходе постоянно оставляет транспорт на улице, не производя технического осмотра и не заботясь о том, чтобы укрыть его от непогоды. Из-за такого отношения к технике ему «пришлось много по тундре походить», когда во время езды по снежным просторам Аллаиховского района снегоход неоднократно выходил из строя. Кроме того, С. И. сообщал, что вызвался быть водителем на маршрутной лодке между Русским Устьем и Чокурдахом, потому что «в технике надо разбираться», а, по его мнению, другой человек в должности «капитана» лодки, возможно, не справился бы с возложенными на него обязательствами, особенно в случае поломки. Действительно, когда мы направлялись из Русского Устья в Чокурдах, двигатель вышел из строя, но С. И., применив свои знания и навыки, смог его починить, и поездка благополучно продолжилась. Примеры можно продолжать, все они свидетельствуют о том, что в социальной структуре села выделяются люди, которые разбираются в технике (и в целом обращаются с материальными объектами) лучше, результативнее других. К ним чаще обращаются за советом и помощью, им доверяют и высоко ставят в социальной иерархии, когда дело касается технических вопросов.

Создание и использование одного объекта предполагает вовлечение разных людей с их актуальным в местных условиях опытом. Следовательно, вещь конструируется в результате направленности на неё множества подходов, взглядов и техник, которые позволяют добывать необходимые ресурсы и применять наиболее оптимальные технологии в условиях дефицита товаров и изолированности от крупных торговых центров. Производимые в селе объекты представляют собой отражение совокупности компонентов локального пространства с вкраплениями других локальностей: как писал Б. Латур, «действительно, то, что обозначается термином “локальные взаимодействия”, – это сборка всех других локальных взаимодействий, распределённых где-то в пространстве и во времени и перенесённых, чтобы оказывать влияние на сцену через сменяющих друг друга акторов-не-человеков. Именно такое перенесённое присутствие одних мест в другие я называю артикуляторами или локализаторами» (2020: 271). Нарта составлена из разных материалов: металл, дерево, пластик, растительное волокно. Металл получен в аэропорту из списанных вертолетных лопастей, веревки куплены

в местном магазине или доставлены из районного центра, доски взяты из разобранных строений или сделаны из местного плавника, пластиковые полозья привезены из Якутска. Сбор разных локальностей в виде материальных элементов и аккумуляции опыта разных людей свойствен и непосредственно для процесса производства объекта: занимаясь созданием или починкой нарты, местный охотник-рыболов обращается к собственным знаниям, просит помочь знакомых, изучает информацию через интернет, использует спонтанные возможности (карандаш, взятый у проходящего мимо знакомого). Таким образом, вещь оказывается порождением актуального для местных жителей пространства, сочетающего локальные и транслокальные элементы; в некотором смысле она «вырастает» из него, является его «портретом» и конструируется повседневными практиками (Ingold 2013).

Контраст в данном отношении представляет модульное здание новой дизельной электростанции, возведённое в 2013 г. в качестве подарка на юбилей «старинному селу» (В старинном селе Русское Устье в Арктике запущена новая дизель-электростанция). Как сообщали респонденты, электростанцию позиционировали в качестве прорывного технического достижения, построенного по проекту известного якутского инженера. Предполагалось, что новая ДЭС будет удобнее в управлении, более эффективна и безопасна по сравнению с прежней энергетической установкой, из которой сотрудники съехали после завершения подготовки инновационного образца. Однако реальность внесла свои коррективы: новая ДЭС оказалась непригодна для локальных природно-климатических условий, поскольку не были приняты во внимание особенности местного рельефа, что привело к образованию огромных дыр под забором, ограждавшим модульную электростанцию (вопросы у местных жителей вызывал и сам факт наличия забора: «зачем он нужен, ведь здесь все свои, от кого ограждаться?»); ворота буквально висели в воздухе, пройти было проще под ними, чем сквозь них. Другая конструктивная особенность нововведения заключалась в том, что блок-модули и операторское отделение находились в разных помещениях, следовательно, чтобы проверить физическое состояние блок-модулей, нужно было выходить на улицу, преодолевать помехи в виде дождя и снега, и только после этого сотрудники попадали в пространство с генераторами. Стены и крыша помещения, в котором располагались последние, имели небольшие щели и зазоры, приводившие во время сильных снегопадов к образованию сугробов внутри главного рабочего отделения. Совокупность негативных факторов мешала нормальной работе инфраструктурного объекта, поэтому было принято решение о переезде обратно в здание старой ДЭС, построенное в советский период, но которое, тем не менее, в гораздо большей степени соответствовало местному природно-климатическому контексту (ПМА 2019).

Похожая история, закончившаяся, впрочем, не столь «радикально», произошла с новой котельной: тоже построенная, как утверждали респонденты, по современным технологиям, она несколько раз выходила из строя (причем один случай пришёлся на новогоднюю ночь, в результате чего главе ЖКХ пришлось оставлять родных в кульминационный момент и стремительно идти на работу). В связи с этим старую котельную оставили в состоянии готовности для подстраховки. Старое здание больше связано с местными практиками: жители используют его как мастерскую для изготовления деталей нарт (поскольку там имеются инструменты и удобное для работы место), в нём находится единственный в Русском Устье душ, о чём с гордостью сообщали некоторые сотрудники ЖКХ; когда я заходил внутрь, в котельной вялилась рыба. Трудно представить нечто похожее в новом инфраструктурном комплексе, который используется исключительно по назначению. Директор ЖКХ категорично утверждала, что не допустит на новой котельной реализацию иной деятельности, и с трудом пропускает на территорию посторонних, безапелляционно аргументируя: «Это стратегический объект» (ПМА 2019). Однако даже если бы строгий директор позволила приспособить котельную под дополнительные нужды местных жителей, вряд ли это имело бы такой же успех, как на старом объекте, поскольку сама планировка современной постройки сфокусирована на выполнение одной задачи, минимизируя функциональные излишества.

Вещь, будучи конструктивно самостоятельным элементом, с точки зрения эксплуатации, всегда входит в разные системы зависимостей. Последние подразумевают наличие связной среды, в которой находятся объекты и которая оказывает влияние на их состояние и функционирование (Энергия Арктики и Сибири… 2020). Один материальный объект (или комплекс – в случае с котельной) определяет напрямую (котельная обеспечивает работу бани) и косвенно (котельная связана с зимней охотой на оленей близ Нижнеколымского района посредством того, что обеспечивает функционирование бани, с графиком которой соотносят время промысла охотники) другие объекты и комплексы. Косвенная связь имеет более сложное устройство, она присутствует и в визуально связанных комплексах (котельная и многоквартирный дом), однако её проявление не обязательно скоррелировано с прямой физической стыковкой между объектами. В системе материальных элементов, формирующих практическое поле Русского Устья, трудно найти главные и второстепенные факторы, поскольку все они указывают друг на друга – не столько по отдельности, сколько в комплексной связности и специфике присутствия в практической деятельности. Сушка белья на улице, работа сотрудников ЖКХ на теплотрассе, отопление летних домов печкой-буржуйкой и используемая в домашних условиях одежда имеют между собой нефункциональную связь. Эти действия происходят в об-

щем пространстве села и являются практически организованным проявлением материальности. Через систему практик отдельные материальные комплексы соотносятся с другими, формируя общую материальную основу пространства жизнедеятельности. Одним из факторов адаптации в условиях дефицита ресурсов оказывается поддерживаемая связность разных объектов, создающая возможности для ориентации в материальном и практическом многообразии окружающего пространства. Увязанность компонентов материальных комплексов между собой и с деятельностью местных жителей формирует общую соотнесённость между пластами природных, социальных и культурных взаимодействий, создаёт между ними символические и практические связи, порождающие возможность единства и непрерывности практик жизнеобеспечения.

Разделенное/единое пространство и модули его освоения

Пространство села существует в разных режимах. Первый характеризуется связью разрозненных операций: кто-то чинит нарту, другие рыбачат, выпекают хлеб, следят за исправностью работы дизельной электростанции, а кто-то готовит сельскую баню к зимнему сезону. Перечисленные действия (как и множество других) связаны между собой указанными выше причинами: соотнесенностью практических занятий, материальными полями, родственными отношениями, дискурсивными сферами и пр. Внутри села для нормального функционирования общей социально-технической композиции требуется разделение обязанностей и функций, поэтому появляются зоны ответственности и деятельности, которые отличаются между собой, но тем не менее проявляют высокую степень связности, о чём свидетельствует тот факт, что один человек может выполнять несколько важных для всех жителей Русского Устья функций.

Однако существует иной режим, который присутствует и в самом селе, но ещё больше находит выражение в освоении пространства за пределами населённого пункта. Его можно охарактеризовать как создание модулей освоения пространства (Давыдов 2020). Данный режим предполагает покрытие территории района однотипными материальными комплексами: вдоль рек создаются структурно похожие рыболовецкие участки, на которых воспроизводится схожий набор практик с использованием однотипных вещей (Чикачёв 1990); то же относится к охоте и собирательству, эти виды деятельности имеют высокую степень схожести между собой в способах конфигурирования ресурсов и пространства разными людьми. Характерной чертой модулей выступает их относительная автономность; пространство осваивается не через создание разнообразных элементов одной системы с её усложнением,

но посредством заполнения участков территории однотипными конгломератами объектов. Рыболовецкие модули связаны между собой в большей степени, поскольку они существуют в рамках рыболовецкой общины, а охотничьи в меньшей – охота более индивидуальна, хотя местные жители тоже кооперируются, но не институционально. Включение модулей в более масштабные системы (производственный кооператив) – явление относительно позднее, развившееся в период СССР; до революции они отличались большей автономностью (Зензинов 1914; Гурвич 1966). Однако именно навыки создания таких полуавтономных модулей, выделяемых из общей структуры села, стали условием успешной экономической интеграции в рыночную модель экономики постсоветского периода.

Будучи структурно и функционально близкими, модули создают инфраструктуру существования единого поля освоения пространства (с одной стороны, они являются устойчивыми и схожими механизмами порождения общей системы, а с другой – сама эта система ориентирована на поддержание существования модулей). Если в дореволюционный период то, что я сейчас называю модулями, выступало едва ли не основной социальной и практической единицей освоения пространства (Чикачёв 1990), не входящей в иные социальные образования, то в настоящее время они – формы, которые могут свободно трансформироваться, создавая дифференцированную, но единую поселковую среду (ПМА 2019). Материально-социальная гибкость также является важным способом освоения пространства в разных его состояниях. Например, в Русском Устье и Чокурдахе рыбаки из кооперативов, когда приходит рефрижераторное судно, объединяются для того, чтобы погрузить выловленную рыбу: приезжают из села, съезжаются из рыболовецких участков в Чокурдах и выступают как единая социальная группа. Помимо этого, население принимает участие в разгрузке привезённых из Якутска продуктов, а также топлива для работы котельной (когда я был в Русском Устье, из-за разрыва шланга нефть выгружали в течение всей ночи). Граница между личным, профессиональным и общественным пространствами очень тонкая и слабо регламентированная, о чём свидетельствует случай, когда А. М. пришлось в новогоднюю ночь покинуть семейный круг и отправиться на котельную для восстановления её работы (ПМА 2019), иначе ситуация могла усугубиться и привести к «разморозке» села, имеющей тяжелые последствия в условиях Севера (Карасева 2018). Другой пример тесной связи между разными аспектами жизни Русского Устья сообщает П. Ч. Она говорит о том, что руководство производственного рыболовецкого кооператива берёт на себя ответственность по снабжению села всеми необходимыми пищевыми продуктами, «поэтому мы в течение всего года едим арбузы, дыни, фрукты и овощи» (ПМА 2022). В данном случае увеличе-

ние связи производственного кооператива с сельской повседневностью позволяет получать дополнительные ресурсы (пищевые, бытовые, промысловые). Таким образом, перечисленные действия показывают, что модульный режим освоения пространства способен перестраиваться в протяженный и дифференцированный, и наоборот. Связность и конфигуративная гибкость разных элементов позволяет оперативно реагировать на вызовы, возникающие перед жителями арктического села.

Заключение

Компоненты окружающего пространства жителей Русского Устья, включающие в себя природные, техногенные, привозные и локально произведённые объекты, связаны на нескольких уровнях. Последние не являются непроницаемыми: напротив, они взаимообусловлены. Так, память о родственниках, местах, событиях проникает в материальность, а технические объекты носят на себе отпечаток локального и транслокального пространства. Высокая степень связности определяется немногочисленностью населения, ресурсным минимализмом, плотными социальными контактами, схожим набором практик и инвентаря (Antczak, Beaudry 2019). Подобно тому, как в Арктике распространен феномен «вещного минимализма» (Головнёв 2019), предполагающий, что одна вещь может выполнять несколько функций (Давыдов 2020), в статье было показано, что наличие и функционирование отдельных объектов или их комплексов обусловлено их вписанностью в связи с другими объектами. Локальное дискурсивное поле формируется в конкретном ландшафте, характеризующемся устойчивостью материальных, генеалогических и практических сфер (Зензинов 1914; Биркенгоф 1972; Чикачёв 1990).

Родственные отношения в Русском Устье также обладают диахронной глубиной и синхронной шириной: на протяжении нескольких столетий здесь в основном проживают представители ограниченного круга фамилий, которые длительно связаны друг с другом, с хозяйственными практиками и окружающей их средой «медленного мира» (Туторский 2019). Набор вариантов деятельности, значительно расширившийся в советский период, впрочем, по сей день остаётся довольно стандартным и ограниченным: рыболовство и охота как основные «производственные» направления хозяйства, необходимо обрамляемые административной и социальной деятельностью, ЖКХ, работой на дизельной электростанции, что в условиях малочисленности и нехватки кадров приводит к феномену множественности навыков и социальных ролей, удерживающему и «уплотняющему» локальное социальное поле (Энергия Арктики и Сибири… 2020). Приведённые выше параметры имеют материальную основу, тоже довольно медленно меняющуюся и расте-

кающуюся по практикам, социальным связям, коллективной памяти. Данная компонентная сложность существует в двух режимах: как единое дифференцированное социальное пространство, формирующее феномен села, и в качестве распределённых по территории тундры структурно схожих модулях в виде промысловых участков. Увеличение количества связей (функциональных и нефункциональных, визуализируемых и невизуализируемых) между объектами окружающего пространства создаёт подходящую инфраструктуру для того, чтобы отдельные компоненты этого пространства давали синергетический эффект и результат, необходимый местным жителям для выполнения повседневных задач, достижения чувства комфорта и безопасности. В результате увеличения связности формируется поле отношений, в котором отдельные элементы становятся не просто хаотичным набором объектов и практик, но выступают в качестве «букв» одного «алфавита»; формируется локальная системность как область «повышенной взаимной связи» между компонентами (Кнорозов 2018: 28). Взаимное вхождение в деятельность людей, занятий, навыков, вещей, воспоминаний, их комбинаций создаёт многомерный и согласованный адаптивный комплекс элементов, где потенциал практического действия отдельных единиц определяется увеличением их связи (и *связности* как возможности включения в общее практическое поле) с другими элементами.

В соответствии с концепцией Т. Ингольда, со временем, в процессе деятельности происходит постоянное становление феноменов, которые не даны изначально (2014); то же характерно и для агентивного реализма К. Барад, провозглашающей перформативность материальности (2003). Я хотел бы предложить уточнение, согласно которому развиваемые исследователями положения не являются холистическими, поскольку взаимодействие между объектами становления происходит неравномерно и неоднородно в каждой точке пространства. Следует акцентировать внимание на том, что данный процесс имеет разную степень выраженности и проявленности. Безусловно, всё так или иначе связано со всем (как утверждает Ж. Делёз в «Лекциях о Лейбнице», «необходимо, чтобы каждый субъект, каждое индивидуальное понятие субъекта включало тотальность мира…» (2015: 31)), однако среди сплошного океана отношений между объектами, существуют «области повышенной взаимной связи», о которых писал Ю.В. Кнорозов (2018: 28) и которые формируют сгустки – зоны системных эффектов взаимосвязей.

Список источников

Ассман А. Трансформация нового режима времени // Новое литературное обозрение. 2012. № 4. С. 16–31.

Биркенгоф А.Л. Потомки землепроходцев: Воспоминания, очерки о русских поречанах низовьев и дельты р. Индигирки. М.: Мысль, 1972.

В старинном селе Русское Устье в Арктике запущена новая дизель-электростанция // Sakha News. Новости Якутии и Якутска. URL: https://www.1sn.ru/print.php?id=82507 (дата обращения: 23.11.2021).

Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.). Л.: Наука, 1969.

Вахтин Н.Б., Головко Е.В., Швайтцер П. Русские старожилы Сибири. Социальные и символические аспекты самосознания. М.: Новое издательство, 2004.

Волдина Т.В. «Долгой жизни вечный танец»: реинкарнация в контексте мифоритуальных традиций обских угров. Ч. 1. Тюмень: ФОРМАТ, 2016.

Головнёв А.В. Кочевники Севера: ментальность и мобильность // Новые исследования Тувы. 2019. № 3. С. 15–25.

Головнёв А.В., Куканов Д.А., Перевалова Е.В. Арктика: атлас кочевых технологий. СПб.: МАЭ РАН, 2018.

Гурвич И.С. Этническая история Северо-Востока Сибири. М.: Наука, 1966.

Давыдов В.Н. Контейнеризация Арктики: мобильные модули освоения пространства на Крайнем Севере // Кунсткамера. 2020. № 3. С. 121–129.

Делёз Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015.

Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012.

Зензинов В.М. Старинные люди у холодного океана. Русское Устье Якутской области Верхоянского округа. М.: Типография П.П. Рябушинского, Страстной бульвар, соб. домъ, 1914.

Карасева А.И. Разомкнутая модерность: коммунальная авария в сенсорном ландшафте северного поселка городского типа // Антропологический форум. 2018. № 38. С. 122–146.

Кнорозов Ю.В. Избранные труды. СПб.: МАЭ РАН, 2018.

Латур Б. Где недостающая масса? Социология одной двери // Неприкосновенный запас. 2004. № 2 (34). С. 5–19.

Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2020.

Левин М.Н., Чебоксаров Н.Н. Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области // Советская этнография. 1955. № 4. С. 3–17.

Нора П. Проблематика мест памяти // Франция-память. СПб.: Издательство СПб. ун-та, 1999. С. 17–50.

ПМА 2019. Полевые материалы автора. Посёлок Чокурдах, село Русское Устье, Аллаиховский улус, Республика Саха (Якутия).

ПМА 2022. Полевые материалы автора. Санкт-Петербург, беседа с информантом из Русского Устья.

Рахманова Л.Я. «Ты зачем деньги ешь?»: о ресурсной и нересурсной природе рыбы // Кунсткамера. 2020. № 1 (7). С. 79–86.

Романова Е.Н. Традиционные представления и религиозные верования саха // Народ саха от века к веку: очерки истории. Новосибирск: Наука, 2003. С. 73–93.

Сирина А.А. Эвенки и эвены в современном мире: Самосознание, природопользование, мировоззрение. М.: Вост. лит., 2012.

Туторский А.В. Медленные миры южных океанов и таежных морей. М.: Ноократия, 2019.

Филиппова В.В. Коренные малочисленные народы Севера Якутии в меняющемся пространстве жизнедеятельности: вторая половина XX в. Новосибирск: Наука, 2007.

Фольклор Русского Устья / отв. сост. С.И. Лебедев, И.А. Мещерский. Л.: Наука, 1986. С. 337–356.

Чикачёв А.Г. Русские арктические старожилы Якутии. М.: Интротек, 2002.

Чикачёв А.Г. Русские в Арктике: полярный вариант культуры: историко-этнографические очерки. Новосибирск: Наука, 2007.

Чикачёв А.Г. Русские на Индигирке. Историко-этнографический очерк. Новосибирск: Наука, 1990.

Численность населения Российской Федерации по муниципальным образованиям на 1 января 2019 года. М.: Федеральная служба государственной статистики (Росстат), 2019.

Шахова В.И. Родовая община «Русское Устье». Якутск: Бичик, 2013.

Широкогоров С.М. Социальная организация северных тунгусов (с вводными главами о географии расселения и истории этих групп). М.: Наука – Восточная литература, 2017.

Энергия Арктики и Сибири: использование ресурсов в контексте социально-экономических изменений / отв. ред. В.Н. Давыдов. М.: Вост. лит., 2020.

Anand N. Pressure: The PoliTechnics of Water Supply in Mumbai // Cultural Anthropology. 2011. Vol. 27, Is. 4. P. 542–564.

Anand N. Leaky States: Water Audits, Ignorance, and the Politics of Infrastructure // Public Culture. 2015. № 27 (2). P. 305–330.

Antczak K.A., Beaudry M.C. Assemblages of Practice. A conceptual Framework for Exploring Human-Thing Relations in Archaeology // Archaeological Dialogues. 2019. № 26. P. 87–110.

Barad K. Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter // Signs. 2003. Vol. 28, № 3. P. 801–831.

Bereznitsky S.V. Fine-tuning Own World // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. 2022. Vol. 15, № 2. P. 220–233.

Davydov V.N. Temporality of Movements in the North // Sibirica. 2017. Vol. 16, № 3. P. 14–34.

Gell A. Art and Agency: An Anthropological Theory. Oxford: Clarendon, 1998.

Ingold T. Being Alive to a World without Objects // The Handbook of Contemporary Animism. Abingdon; New York: Routledge. Taylor & Francis Group, 2014. P. 213–225.

Ingold T. Correspondences. Aberdeen: University of Aberdeen, 2017.

Ingold T. Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture. L.; N.Y.: Routledge, 2013.

Ingold T. One World Anthropology // HAU: Journal of Ethnographic Theory. 2018. № 8 (1/2). P. 158–171.

Ingold T. Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description. London: Routledge, 2011.

References

Anand N. (2011) Pressure: The PoliTechnics of Water Supply in Mumbai, *Cultural Anthropology*, Vol. 27, Issue 4, pp. 542–564.

Anand N. (2015) Leaky States: Water Audits, Ignorance, and the Politics of Infrastructure, *Public Culture*, no. 27(2), pp. 305–330.

Antczak K.A., Beaudry M.C. (2019) Assemblages of Practice. A conceptual Framework for Exploring Human-Thing Relations in Archaeology, *Archaeological Dialogues*, no. 26, pp. 87–110.

Assmann A. (2012) Transformatsiia novogo rezhima vremeni [Transformation of the New Time Regime], *Novoe literaturnoe obozrenie*, no. 4 (116), pp. 16–31.

Barad K. (2003) Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter, *Signs*, Vol. 28, no. 3, pp. 801–831.

Bereznitsky S.V. (2022) Fine-Tuning Own World, *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*, no. 15(2), pp. 220–233.

Birkengof A.L. (1972) *Potomki zemleprokhodtsev: Vospominaniia ocherki o russkikh porechanakh nizov'ev i del'ty r. Indigirki* [Descendants of Explorers: Memoirs, Essays on

the Russian Porechans of the Lower Reaches and Delta of the Indigirka River]. Moscow: Mysl'.

Chikachev A.G. (1990) *Russkie na Indigirke. Istoriko-etnograficheskii ocherk* [Russians on Indigirka River: Historical and Ethnographic Essays]. Novosibirsk: «Nauka».

Chikachev A.G. (2002) *Russkie arkticheskie starozhily Iakutii* [Russian Arctic Old-Settlers of Yakutia]. Moscow: Introtek.

Chikachev A.G. (2007) *Russkie v Artike: poliarnyi variant kul'tury: istoriko-etnograficheskie ocherki* [Russians in the Arctic: A Polar Version of Culture: Historical and Ethnographic Essays]. Novosibirsk: Nauka.

Chislennost' naseleniia Rossiiskoi Federatsii po munitsipal'nym obrazovaniiam na 1 ianvaria 2019 goda [Population of the Russian Federation by Municipalities as of January 1, 2019]. Moscow: Federal'naia sluzhba gosudarstvennoi statistiki (Rosstat), 2019.

Davydov V.N. (2017) Temporality of Movements in the North, *Sibirica*, Vol. 16, no. 3, pp. 14–34.

Davydov V.N. (2020) Konteinerizatsiia Arktiki: mobil'nye moduli osvoeniia prostranstva na Krainem Severe [Containerization of the Arctic: Mobile Modules of Space Appropriation in the Far North], *Kunstkamera*, no. 3, pp. 121–129.

Deleuze G. (2015) *Lektsii o Leibnitse. 1980, 1986/87* [Lectures on Leibniz. 1980, 1986/87]. Moscow: Ad Marginem Press.

Descola P. (2012) *Po tu storonu prirody i kul'tury* [Beyond Nature and Culture]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Energiia Arktiki i Sibiri: ispol'zovanie resursov v kontekste sotsial'no-ekonomicheskikh izmenenii [Energy of the Arctic and Siberia: the use of resources in the context of socio-economic changes]. Ed. by V.N. Davydov. Moscow: Izd-vo Vost. lit., 2020.

Filippova V.V. (2007) *Korennye malochislennye narody Severa Iakutii v meniaiushchemsia prostranstve zhiznedeiatel'nosti: vtoraia polovina XX v.* [Indigenous Peoples of the North of Yakutia in the Changing Space of Life: The Second Half of the 20th century]. Novosibirsk: Nauka.

Fol'klor Russkogo Ust'ia [Folklore of Russkoie Ustie]. Compiled by S.I. Lebedev, I.A. Meshcherskii. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie, 1986, pp. 337–356.

Gell A. (1998) *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon.

Golovnev A.V. (2019) Kochevniki Severa: mental'nost' i mobil'nost' [Nomads of the North: Mobility and Mentality], *Novye issledovaniia Tuvy*, no. 3, pp. 15–25.

Golovnev A.V., Kukanov D.A., Perevalova E.V. (2018) *Arktika: atlas kochevykh tekhnologii* [Arctic: Atlas of Nomadic Technologies]. St. Petersburg: MAE RAN.

Gurvich I.S. (1966) *Etnicheskaia istoriia Severo-Vostoka Sibiri* [Ethnic History of the Siberian North-East]. Moscow: Nauka.

Ingold T. (2011) *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge.

Ingold T. (2013) *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. L.; N.Y.: Routledge.

Ingold T. (2014) Being Alive to a World without Objects. In: *The Handbook of Contemporary Animism*. Abingdon-New York: Routledge. Taylor & Francis Group, pp. 213–225.

Ingold T. (2017) *Correspondences*. Aberdeen: University of Aberdeen.

Ingold T. (2018) One World Anthropology, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, no. 8(1/2), pp. 158–171.

Karaseva A.I. (2018) Razomknutaia modernost': kommunal'naia avariia v sensornom landshafte severnogo poselka gorodskogo tipa [Modernity Unplugged: The Failure of Public Utilities in the Sensory Landscape of the Northern Town], *Antropologicheskii forum*, no. 38, pp. 122–146.

Knorozov Iu.V. (2018) *Izbrannye Trudy* [Selected Works]. St. Petersburg: MAE RAN.

Latour B. (2004) Gde nedostaiushchaia massa? Sotsiologiia odnoi dveri [Where are the missing masses? Sociology of a few mundane artifacts], *Neprikosnovennyi zapas*, no. 2 (34), pp. 5–19.

Latour B. (2020) *Peresborka sotsial'nogo: vvedenie v aktorno-setevuiu teoriiu* [Reassembling the Social: An Introduction to Actor–Network Theory]. Moscow: Izd. dom Vysshei shkoly ekonomiki.

Levin M.N., Cheboksarov N.N. (1955) Khoziaistvenno-kul'turnye tipy i istoriko-etnograficheskie oblasti [Economic and Cultural Types and Historical and Ethnographic Areas], *Sovetskaia etnografiia*, no. 4, pp. 3–17.

Nora P. (1999) Problematika mest pamiati [Problems of Sites of Memory]. In: *Frantsiia-pamiat'* [France – Memory]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, pp. 17–50.

PMA 2019. Polevye materialy avtora [Author's Field Materials]. Poselok Chokurdakh, selo Russkoe Ust'e, Allaikhovskii ulus, Respublika Sakha (Iakutiia).

PMA 2022. Polevye materialy avtora [Author's Field Materials]. Sankt-Peterburg, beseda s informantom iz Russkogo Ust'ia.

Rakhmanova L.Ya. (2020) «Ty zachem den'gi esh'?»: o resursnoi i neresursnoi prirode ryby ["What are You Eating Money For?" – On the Resource and Non-resource Nature of Fish], *Kunstkamera*, no. 1 (7), pp. 79–86.

Romanova E.N. (2003) Traditsionnye predstavleniia i religioznye verovaniia sakha [Traditional Ideas and Religious Beliefs of the Sakha]. In: *Narod sakha ot veka k veku: ocherki istorii* [The Sakha People from Century to Century: Essays on History]. Novosibirsk: Nauka, pp. 73–93.

Shakhova V.I. (2013) *Rodovaia obshchina «Russkoe Ust'e»* [Indigenous Community "Russkoie Ustie"]. Iakutsk: Bichik.

Shirokogorov S.M. (2017) *Sotsial'naia organizatsiia severnykh tungusov (s vvodnymi glavami o geografii rasseleniia i istorii etikh grupp)* [Social Organization of the Northern Tungus (with Introductory Chapters on the Geography of Settlement and the History of These Groups)]. Moscow: Nauka-Vostochnaia literatura.

Sirina A.A. (2012) *Evenki i eveny v sovremennom mire: Samosoznanie, prirodopol'zovanie, mirovozzrenie* [Evenks and Evens in the Modern World: Self-Consciousness, Environmental Management, Worldview]. Moscow: Vost. lit.

Tutorskii A.V. (2019) *Medlennye miry iuzhnykh okeanov i taezhnykh morei* [Slow Worlds of the Southern Oceans and Taiga Seas]. Moscow: Nookratiia.

V starinnom sele Russkoe Ust'e v Arktike zapushchena novaia dizel'-elektrostantsiia [A New Diesel Power Plant has been Launched in the Ancient Village of Russkoie Ustie in the Arctic], *Sakha News. Novosti Iakutii i Iakutska*. Available at: https://www.1sn.ru/print.php?id=82507 (Accessed 23 November 2021).

Vakhtin N.B., Golovko E.V., Shvaittser P. (2004) *Russkie starozhily Sibiri. Sotsial'nye i simvolicheskie aspekty samosoznaniia* [Russian Old-Settlers of Siberia. Social and Symbolic Aspects of Self-consciousness]. Moscow: Novoe izdatel'stvo.

Vasilevich G.M. (1969) *Evenki. Istoriko-etnograficheskie ocherki (XVIII – nachalo XX v.)* [The Evenks. Historical and Ethnographic Essays (18th – early 20th century)]. Leningrad: Nauka

Voldina T.V. (2016) *«Dolgoi zhizni vechnyi tanets»: reinkarnatsiia v kontekste miforitual'nykh traditsii obskikh ugrov* ["Long Life Eternal Dance": Reincarnation in the Context of Mythological and Ritual Traditions of the Ob Ugrians]. Book 1. Tiumen': FORMAT.

Zenzinov V.M. (1914) *Starinnye liudi u kholodnogo okeana. Russkoe Ust'e Iakutskoi oblasti Verkhoianskogo okruga* [Ancient people by the cold ocean. Russkoie Ustie, Yakutsk Region, Verkhoyansk District]. Moscow: Tipografiia P.P. Riabushinskogo, Strastnoi bul'var, sob. dom".

Сведения об авторе:
ГОНЧАРОВ Николай Сергеевич – младший научный сотрудник, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург, Россия). E-mail: nikola.gon4arov@yandex.ru

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author:
Nikolai S. Goncharov, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation). E-mail: nikola.gon4arov@yandex.ru

The author declares no conflict of interests.

Статья поступила в редакцию 24 ноября 2021 г.;
принята к публикации 27 ноября 2022 г.

The article was submitted 24.11.2021;
accepted for publication 27.11.2022.

Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 250–266
Siberian Historical Research. 2022. 4. pp. 250–266

MISCELLANEA

Научная статья
УДК 903.4 + 902
doi: 10.17223/2312461X/38/13

Татуировка в эпоху камня: опыт изучения орудий стоянки финального палеолита Ушки V (Камчатка)

Ирина Юрьевна Понкратова[1]
Павел Владимирович Волков[2]
Людмила Валентиновна Лбова[3]

[1] Северо-Восточный государственный университет, Магадан, Россия
[2] Институт археологии и этнографии СО РАН, Новосибирск, Россия
[3] Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого, Санкт-Петербург, Россия
[1] ponkratova1@yandex.ru
[2] volkov100@yandex.ru
[3] lbova-lv@yandex.ru

Аннотация. В археологии каменного века в последнее время выделяют компоненты материальной культуры, связанные с различными практиками модификации тела. К ним относят и татуировки, которые играют важную социальную роль в культурах архаичных народов, а отдельные свидетельства более древних практик татуажа вызывают научный интерес, поскольку генетически связаны с ранними формами знакового поведения человека. Основной фокус вопросов в предлагаемой статье сосредоточен на признаках вероятного использования каменных орудий, обнаруженных на стоянке Ушки V на Камчатке, в культурном слое финального палеолита. На основе микроскопического исследования, экспериментально-трасологического и спектрального анализа предложена версия использования предметов коллекции как вероятных орудий, пригодных для нанесения татуировок. В частности, выделены основные маркеры, характерные для таких орудий (наличие краски, характерного износа для режущих и прокалывающих инструментов, кинематика и фиксированная глубина рабочего проникновения инструментов). Важной особенностью изученного инструментария является использование двух функциональных типов орудий (резчик и проколка), их морфологическое и, вероятно, смысловое различие использования. Полученные результаты исследований открывают перспективу комплексной реконструкции контекста памятника Ушки V.

Ключевые слова: татуировка, финальный палеолит, функции орудий, ритуал, пигменты, Камчатка

Благодарности: Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-28-01112, https://rscf.ru/project/22-28-01112

Для цитирования: Понкратова И.Ю., Волков П.В., Лбова Л.В. Татуировка в эпоху камня: опыт изучения орудий стоянки финального палеолита Ушки V (Камчатка) // Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 250–266 doi: 10.17223/2312461X/38/13

© Понкратова И.Ю., Волков П.В., Лбова Л.В., 2022

Original article
doi: 10.17223/2312461X/38/13

Tattooing in the Age of Stone: the Experience of Studying the Tools of the Final Paleolithic Site of Ushki V (Kamchatka)

Irina Yu. Ponkratova[1], Pavel V. Volkov[2], Lyudmila V. Lbova[3]

[1] *North-Eastern State University, Magadan, Russian Federation*
[2] *Institute of Archeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russian Federation*
[3] *Peter the Great Polytechnic University, St. Petersburg, Russian Federation*
[1] *ponkratova1@yandex.ru*
[2] *volkov100@yandex.ru*
[3] *lbova-lv@yandex.ru*

Abstract. The components of the archaeological material in Stone Age cultures associated with various body modification practices have recently been identified. These include tattoos, which play an important social role in the cultures of archaic peoples. Some evidence of older tattooing practices is of scientific interest, since they are genetically related to early forms of iconic human behavior. The main focus of the questions in the proposed article is concentrated on the signs of the probable use of stone tools found in the cultural layer of the Final Paleolithic at the Ushki V Site (Kamchatka peninsula). Based on microscopic examination, spectral experimental use-wear analysis, a version of the use of the collection items as probable tools suitable for tattooing is proposed. In particular, the main markers characteristic of such tools are highlighted (the presence of paint, characteristic wear for cutting and piercing tools, kinematics and fixed depth of working penetration of tools).

Keywords: tattoo, the final Paleolithic, the functions of tools, ritual, pigments, Kamchatka

Acknowledgements: The research was carried out at the expense of a grant from the Russian Science Foundation № 22-28-01112, https://rscf.ru/project/22-28-01112.

For citation: Ponkratova, I.Yu., Volkov, P.V. & Lbova L.V. (2022) Tattooing in the Age of Stone: The Experience of Studying the Tools of the Final Paleolithic Site of Ushki V (Kamchatka). *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 4. pp. 250–266 (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/38/13

Введение

Одним из наиболее распространенных способов модификации тела в истории человечества были татуировка (tattoo – англ., tatouage – фр.) и скарификация (шрамирование; scarring – англ.), которые несли определенные смыслы и информацию об обладателе (гендерная, социальная, этнокультурная, личностная идентичность). Целенаправленное нанесение рисунков на кожу (геометрических знаков, изображений растений,

людей, животных, полихромных композиций и т.д.) с вкраплением в свежую рану красителей, вероятно, может представлять первобытную форму искусства, которая имела социальную, культурную, статусную, информационно-знаковую и другую роль в обществах охотников и собирателей, и широко распространилась в разнообразных культурных феноменах.

Традиции татуировки автохтонных народов континентов и территорий демонстрируют различные аспекты неизгладимой маркировки тела во всех регионах. Очевидно, являясь универсальной традицией модификации тела, роль татуировок и скарификации заключалось в том, что человеческое тело полагалось «доделать» в целях соответствия новому общественному (социальному, или статусному) состоянию согласно принятой в сообществе мифической модели. Большинство исследователей в этой области со стороны этнографии, культурной и социальной антропологии помещают татуировки в культурные, символические, эстетические и просоциальные рамки (Медникова 2007; Krutak 2014 и др.).

Мотивы татуировок как идеи декоративного, магико-религиозного, информационного, социального характера разнообразны, чему и посвящена обширная литература европейских исследователей XX – начала XXI вв. В фокусе проблематики предлагаемой статьи татуировка рассматривается как древняя форма модификации тела, что вызывает интерес в первую очередь к технологическим особенностям процесса.

Первое появление человека на Камчатке датируется около 13 тысяч лет назад, и особый интерес представляет комплекс ушковских стоянок, среди которых стоянка Ушки V занимает определенное место. Памятник изучается под руководством И.Ю. Понкратовой с 2004 г. Он расположен на южном берегу Большого Ушковского озера в Усть-Камчатском районе (п-ов Камчатка) (рис. 1, *1*). В результате его изучения выделены четыре периода заселения в конце плейстоцена – раннем голоцене (рис. 1, *2*). В культурном горизонте VII на глубине 2,7–2,8 м в коричневато-розоватом суглинке с беловатым мелкозернистым песком (вулканический пепел, остатки костей (?)), с угольками, охристыми включениями было обнаружено жилище с очагом, выходом, ориентированным на юг, и рабочая площадка (рис. 1, *3*). Слой датирован по ^{14}C угля – 11 330±50–10 350±50 л. н. / 13 320–12 022 кал. л. н. (Понкратова 2021). Орудийный набор представлен бифасиальными наконечниками стрел и дротиков с черешком, ударными орудиями, фрагментами калибраторов, отщепами с ретушью; ножами, тесловидными изделиями, резцовыми остриями и проколками, шлифовальными плитками. Украшения – в виде каменных бусин и подвесок (рис. 1, *4*). Орудия, а также многочисленные разрозненные и на низке бусины, подвески, их заготовки и фрагменты, инструменты для их изготовления были обнаруже-

ны в жилище около очага, в котором найдены останки рыб – лососей (кижуч) (зубы, позвонки, чешуя), колюшки (иглы).

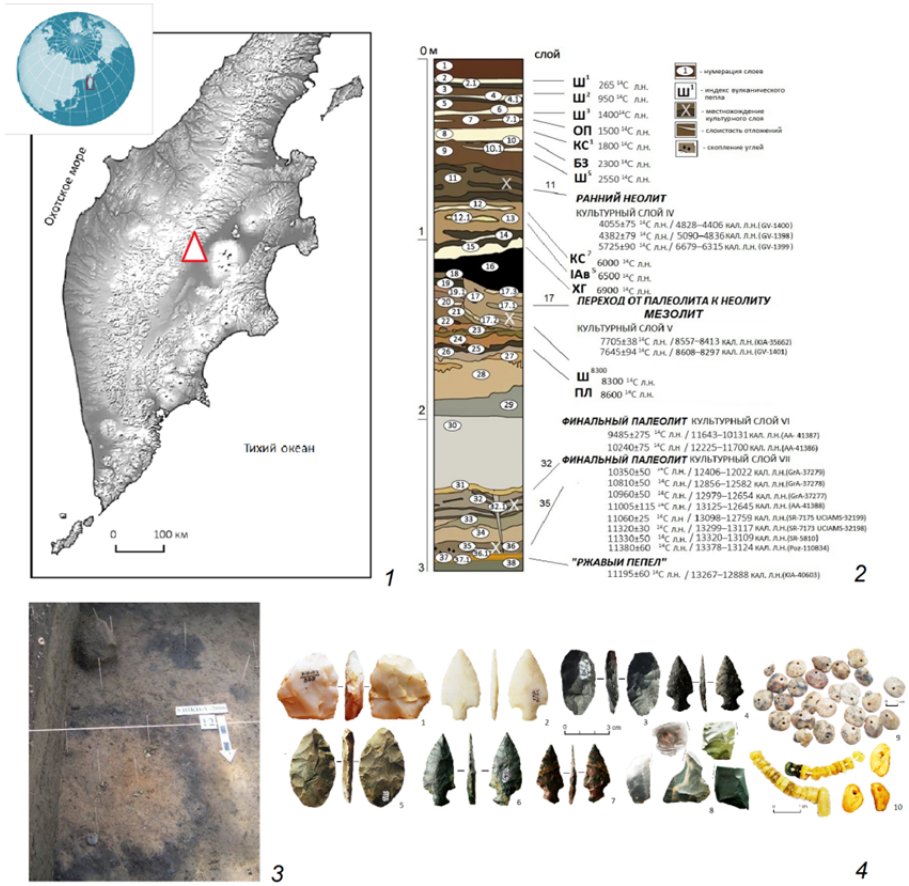


Рис. 1. Стоянка Ушки V: *1* – месторасположение; *2* – сводная колонка отложений стоянки Ушки V; *3* – очаг в жилище финальнопалеолитического слоя VII; *4* – артефакты

Морфометрическое исследование каменных орудий из культурного слоя VII стоянки Ушки V (п-ов Камчатка), датируемого около 13–12 тыс. л. н., позволили предположить их использование при работе с кожей и провести реконструкцию видов символического поведения древнего населения. Комплекс является наиболее древним в составе памятника, в хронологическом контексте представляет культуру финального плейстоцена. В статье представлены результаты исследования каменных орудий, предварительно определенных как орудия для выполнения татуажа, на которых отмечены следы красок. Последние вы-

явлены при микроскопическом анализе и последующем исследовании спектра пигмента с помощью SEM-EDX (Понкратова и др. 2020).

Материалы, методы и основные результаты исследования

Из раскопок VII культурного слоя стоянки Ушки V известны находки 15 бифасиальных наконечников стрел и дротиков (и их фрагментов). Характерный признак изделий – наличие черешка и небольших выемок в основании. Стандартное среднее значение размеров: длина – 39,3 мм, ширина – 21,7 мм, толщина – 4,6 мм. Изделия имеют уплощенно-линзовидное поперечное сечение, широкую или узкую подтреугольную или треугольную форму. Предметы изготовлены на отщепах, снятых с аморфных нуклеусов из самых разных материалов – халцедона, кремня различных цветов и даже базальта. Наконечники выполнены преимущественно с осевым поворотом лопастей с использованием конструкций с одним скошенным лезвием (Ponkratova et al 2022); оформлялись приданием краям дополнительной остроты путем нанесения мелкой краевой ретуши. Часть изделий фрагментирована, возможно, вследствие ошибки мастера или при преднамеренном переоформлении. У двух изделий на одном или двух краях пера прослеживаются микровыемки.

При помощи трасологического анализа изучалась выборка орудий, извлеченных непосредственно из слоя VII стоянки Ушки V, в том числе наконечники стрел, дротиков и их фрагменты (12 экз.), а также отщепы и сколы (45 экз.). Изучаемые предметы располагались компактно в одном жилище.

Предварительное микроскопическое обследование поверхностей артефактов коллекции показало их достаточно хорошую сохранность и доступность для детального изучения выявленных на них следов износа. Проводившийся функциональный анализ находок базировался на методике экспериментально-трасологических исследований, разработанной и апробированной С.А. Семеновым и Г.Ф. Коробковой (Семенов 1957; Korobkowa 1999) и методике Лоуренса Кили (Keeley 1980). Был использован и опыт аналогичной работы с материалами археологических коллекций палеолитических и неолитических памятников Северной Азии (Волков 2013; Lbora, Volkov 2017).

Породы камня, из которых были изготовлены изучаемые артефакты, различны. Изделия их халцедона (имеющего твёрдость по шкале Мооса – 7) крайне затруднительны для трасологического исследования. Следы износа на орудиях из такого материала образуются крайне «медленно», после весьма продолжительной работы инструментами и в практике трасологии фиксируются крайне редко. На халцедоновых изделиях изучаемой коллекции следов их использования в качестве орудий не выявлено.

Неменьшие сложности для трасологического анализа выявлены и при работе с орудиями из кварцита, зернистая структура которого формирует следы износа орудий в весьма специфических проявлениях, при которых определение функций инструмента крайне сложно и может быть только в случае относительно долгого и однообразного использования орудия в работе.

Прочие кремнистые материалы, как, например, зеленоватый мелкозернистый минерал, используемый при изготовлении инструментов (рис. 2, *1, 2*), для трасологического анализа заметно более «удобны». Относительно более крупнозернистый материал орудия (рис. 2, *4*) в степени адаптивности для микроскопического анализа занимает промежуточное место, между кварцитом изделия (рис. 2, *3*) и зеленоватым материалом изделий (рис. 2, *1, 2*).

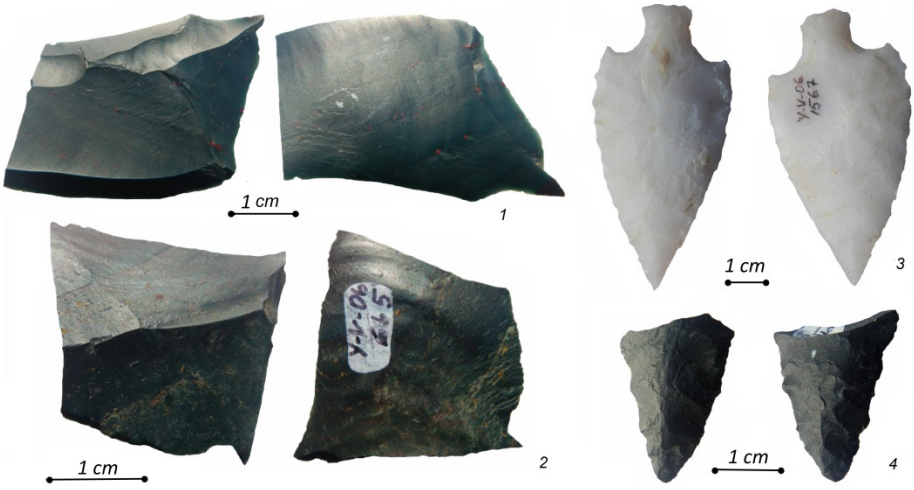


Рис. 2. Орудия культурного горизонта VII стоянки Ушки V, выделенные по морфологическим признакам: *1, 2* – резчики; *3, 4* – наконечники стрел

В целом изделия из археологической коллекции имеют достаточно хорошую сохранность для трасологического анализа на детальном уровне. На 19 артефактах обнаружены следы эпизодического и долговременного использования в качестве рабочих инструментов. Выявлены идентифицируемые следы износа данных орудий, позволяющие определить их функциональное назначение. Наиболее отчетливые следы в виде характерных мировыкрошенности и микрозаполировки прослеживаются на 11 инструментах.

Данные по локализации следов износа и ориентации отмеченных линейных следов в совокупности с выявленной спецификой структуры поверхности микрозаполировок (Волков 2013: 121–126) позволили определить функцию изученных орудий – резчики по эластичному органиче-

скому материалу. Орудия такого функционального типа в инструментарии эпохи палеолита достаточно распространены. Резчик подобно ножу расчленяет обрабатываемый материал. Но в отличие от ножа, у резчика при непосредственном контакте с материалом участвует более короткая часть инструмента. Режущая часть орудия атакует поверхность материала под углом заметно более тупым, чем при работе ножом. Следовательно, резчик более удобен для расчленения материала по сложной траектории. Резчиком сподручнее производить раскройку шкур, делать замысловатую разметку орнамента на кости, роге и т.п. Фактически резчик подобен резцу и ножу одновременно (Волков 2013: 99–111).

Трасологический анализ исследуемой коллекции выявил следы рабочего контакта такого рода резчиков с относительно мягким, эластичным материалом. Обычно это – хорошо выделанная кожа/шкура. Практическая функция – раскройка перед шитьём.

Однако использование резчиков из исследованной коллекции в некоторых случаях имело весьма нетривиальную специфику (рис. 3, 4).

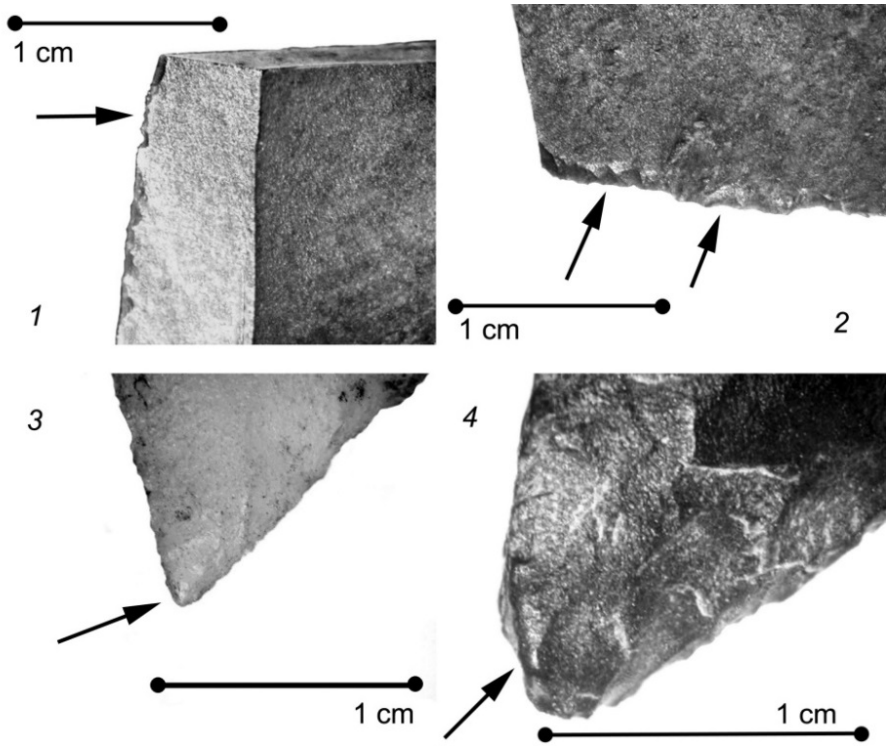


Рис. 3. Следы износа на артефактах Ушки V: резчики для работы со шкурой (*1, 2*), наконечник стрелы, использованный для нанесения тату (*3*) и проколка (шило) для работы с кожей/шкурой (*4*)

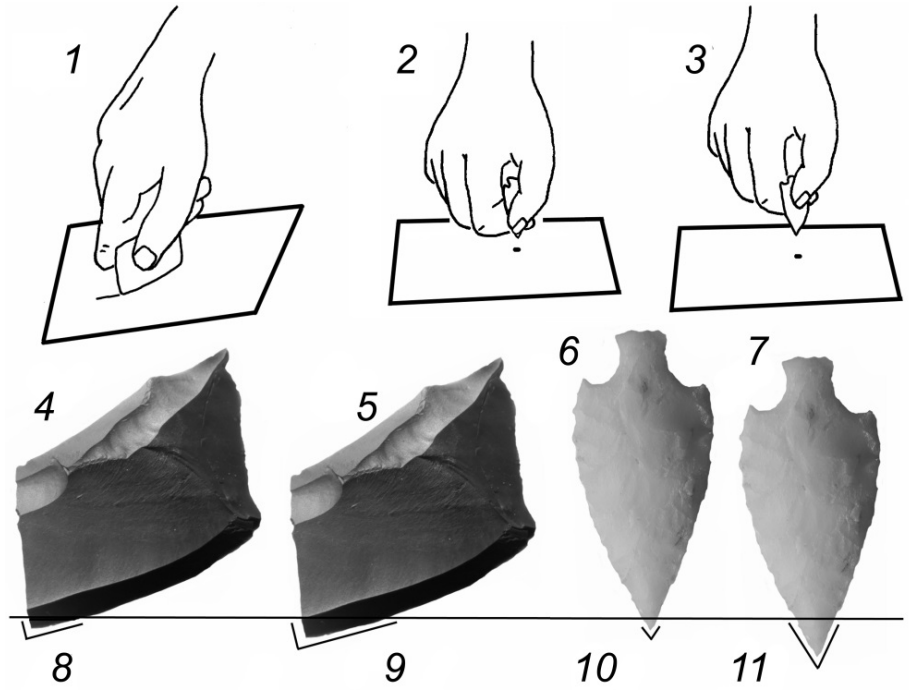


Рис. 4. Схемы работы орудиями из коллекции памятника Ушки V: резчика (*1*), инструмента для тату (*2*) и проколки при работе со шкурой (*3*); положение резчика при татуировке (4) и при его обычной работе (*5*), использование проколки при нанесении тату (*6*) и при работе со шкурой (*7*); глубина рабочего проникновения соответствующих инструментов в кожу (*8–11*)

Характерная особенность ряда орудий из коллекции памятника заключается в их сравнительно неглубоком проникновении в расчленяемый материал. Следы износа у таких инструментов распространяются сравнительно недалеко от их режущей кромки (рис. 5). Для резчиков, используемых для работы с кожей или шкурой животных, это нетипично. Вполне вероятно использование выделенного инструментария не для резки, а только для насечки, что могло производиться и при татуировке кожи человека.

В ходе экспериментальных исследований использовались орудия, изготовленные из сходного с археологическими образцами кремнистого материала. Насечка и прободение производились на свежей свиной коже на глубину, аналогичную при создании ран перед внесением в них красителя при татуировке. На рис. 5 отображен результат одного из аспектов экспериментальных исследований, при котором процесс формирования следов износа приводил к образованию характерной заполировки после 1 000, 1 500 и 2 000 прободений кожи на глубину 2–3 мм.

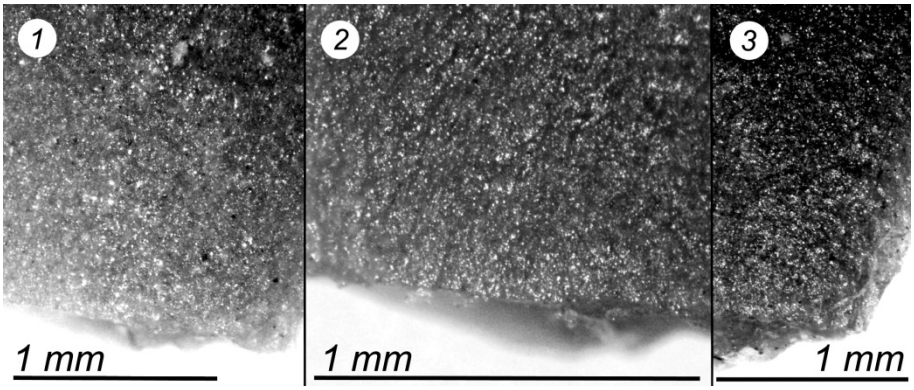


Рис. 5. Следы износа на экспериментальном орудии для татуировки (резчик) после 1 000 (*1*), 1 500 (2) и 2 000 (*3*) прободений кожи

Проколка как инструмент подобна современному шилу и в археологических коллекциях встречается очень часто (см. рис. 4). С её помощью изготавливались узкие отверстия-прорези в шкурах, коже, бересте и других сравнительно мягких эластичных материалах. Движение орудия поступательное; относительно поверхности обрабатываемого материала его прободение совершается орудием на заметную (5 и более мм) глубину; поворот вокруг своей оси у инструмента всегда менее 90° (Волков 2013: 114).

Наблюдения за выявленными в результате трасологического анализа археологической коллекции проколками фиксируют сравнительно слабый износ такого типа орудий, а характерная локализация следов износа свидетельствует о сравнительно неглубоком (1–3 мм) проникновении орудий в расчленяемый материал.

Эксперименты показали, что способы удержания резчика (рис. 4, *1*) при нанесении тату (рис. 4, *8*) и при его более обычной работе (рис. 4, *9*) не слишком заметны. Более отчётливо различия в традиционной работе и при использовании аналогичного инструмента при татуировке прослеживается у орудий типа проколка. Это хорошо заметно на схеме использования орудия в качестве инструмента с фиксированным прободением кожи при тату (рис. 4, *2*) и в его обычной функции – проколки для работы с кожей/шкурой животного (рис. 4, *3*). Несколько упрощённо это можно отобразить на схеме, где глубина проникновения инструментов при их обычной работе (рис 4, *9, 11*) и при татуировке (рис. 4, *8, 10*) весьма отчётлива. Традиционные для финального палеолита орудия, как мы видим, при нанесении тату работают в заметно «щадящем режиме» по отношению к «обрабатываемой коже».

Исследование участков с возможными следами красок проводилось под микроскопом с фиксацией цифровой камерой Altami (увеличение –

от 7 до 40 крат). Далее наиболее явные ситуации подвергались анализу с использованием рентгеновской энергодисперсионной спектроскопии (SEM-EDX) согласно методике, апробированной нами ранее (Понкратова и др. 2020). В статье предложены предварительные данные (см. рис. 5), усиливающие аргументацию выводов функционального анализа.

Дискуссия

В археологии каменного века в последнее время стали выделять важные компоненты материальной культуры, которые могут быть связаны с различными модификациями тела, обнаруженными во всем мире (Caplan 2000; Deter-Wolf, Diaz-Granados 2013; Rubin 1988; Schildkrout 2004). Однако уверенных археологических идентификаций на сегодняшний день немного (Ingalls 2011; Robitaille 2007). Сравнительно-этнографические данные демонстрируют, что как сами татуировки, так и принадлежности, связанные с ними, имели важное культурное значение (Dorfer et al 1998, 1999).

Находки в пещере Бломбос были идентифицированы как свидетельства одной из самых ранних символических традиций (Henshilwood, Dubreuil 2009; Henshilwood et al. 2009; Knight et al 1995; Watts 2009). Следует отметить, что кроме украшений и краски (охры со следами использования), ранние верхнепалеолитические уровни в пещере Бломбос дали около 30 формальных остроконечных костяных орудий, большинство которых были извлечены из уровней M2 (с датами около 76–84 тыс. л. н.). Часть артефактов была признана вероятными предметами, используемыми в практике татуажа (костяные острия, раковины и орудия для растирания охры, кусочки пигмента со следами использования) (Henshilwood et al. 2011).

Если не считать отдельные мнения исследователей о декорировании скульптур из бивня верхнего палеолита многочисленными линиями как свидетельство древних татуировок (см. например, Хохле-Фельц Conard 2009) или Мальты (Герасимов 1958)), то наиболее достоверными древнейшими доказательствами практики татуажа в Евразии является комплекс Мас д´Азиль (Grotte du Mas d'Azil), представленный многочисленными свидетельствами использования предметов из кости со следами красной охры (Pequart, Pequart 1963). В совокупности доказательства, которые были собраны французскими исследователями, явно соответствовали критериям, необходимым для аргументированного определения и классификации инструментария мадленской татуировки (Deter-Wolf, Peres 2013).

Недавние исследования в Меланезии объединили обнаружение остатки крови и следы износа, напоминающие пирсинг или разрезание человеческой кожи (скарификация), для идентификации серии обсиди-

ановых артефактов как вероятных древних орудий татуировки (Kononenko, Torrence 2009). К сожалению, остатки крови и пигмента не всегда могут быть обнаружены или идентифицированы, как в силу того, что они не сохраняются, так и по причине отсутствия инструментария (необходимых технических средств и анализаторов) их определения. Наконец, экспериментальные испытания показали, что анализ использования и износа сам по себе не является окончательным показателем практики татуировки (Deter-Wolf, Peres 2013).

Как известно, достаточно древние татуировки обнаружены в культурах Южной Америки (типа культуры чинчорро) возрастом около 8 тыс. л. н., а также на теле «ледяной мумии Этци», возраст останков которой определен в пределах 5 250 л. н. (Deter-Wolf et al. 2016). Многочисленные исследования, направленные на поиск технологических решений при выполнении задач нанесения татуировок, показывают, что в качестве таких орудий могли использоваться как орудия из костей животных, птиц и рыб, раковин моллюсков, так и намеренно изготовленные предметы из долговечных материалов – камня, металла (Krutak, Deter-Wolf 2017; Kosut 2015).

Если основанные на результатах трасологического анализа, наши предположения о вероятном назначении изученного инструментария как орудий, применявшихся при татуировке, верны, то можно предположить и двоякое назначения этого процесса, следы которого фиксируются в материалах исследуемого археологического памятника Ушки V.

Использование резчика в качестве инструмента при татуировке оставляет характерные следы «насечки» кожи человека, шрамов в виде рубцов. Использование с теми же целями описанных выше проколок при заполнении образующихся на коже человека ран красителем приводит к следам, подобным при современной декоративной татуировке.

Важной особенностью изученного инструментария является не только использование двух функциональных типов орудий (резчик и проколка), но и их морфологическое различие. Резчики исследованной коллекции – инструменты из отщепов несистемной морфологии. Проколки – наконечники стрел относительно совершенной формы. В первом случае использовались морфологически вполне рядовые предметы, во втором – орудия охоты, артефакты весьма неординарные.

Как упомянуто выше, при микроскопическом исследовании на поверхности артефактов были выявлены следы красок. После обработки плагином Dstretch количество следов красок стало более заметно (рис. 6). Напомним, что DStretch использует декорреляционное растяжение, это метод улучшения изображения, который широко применяется при исследовании петроглифов и в аэрофотосъемке.

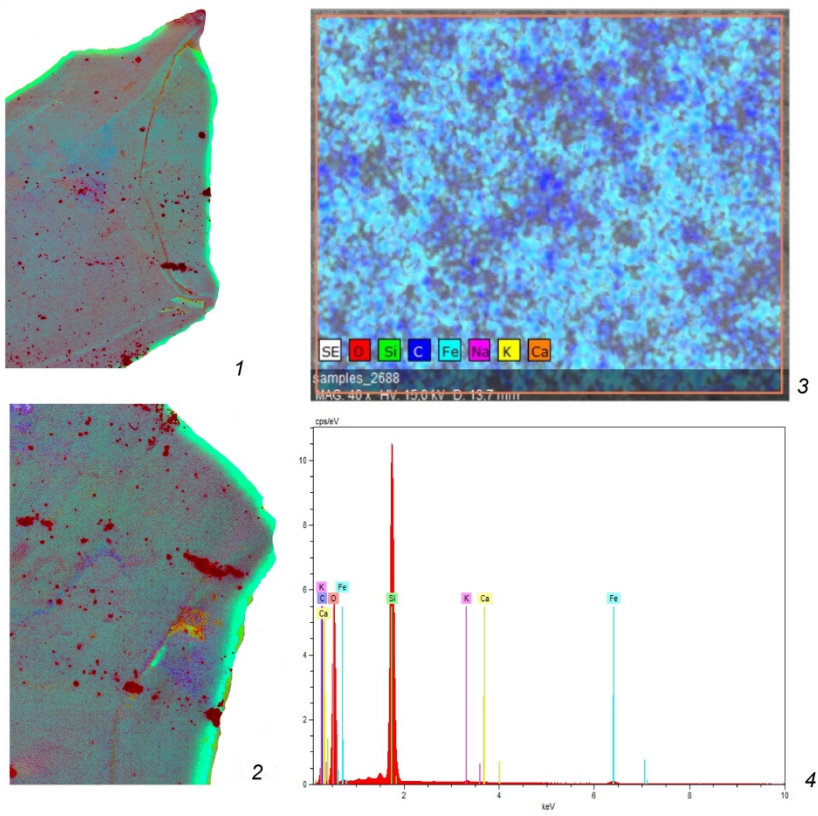


Рис. 6. Микроскопический и спектральный анализ окрашенного артефакта и отдельных его участков поверхности (лаб. № 208): *1, 2* – обработка изображений с помощью плагина DStretch, *3* – картирование распределения химических элементов по площади образца, *4* – график химических элементов красного пигмента (аналитик Ю.С. Губар)

Исходя из этого, вполне вероятно, что татуировка могла быть двоякого рода: декоративная и ритуальная. Не исключено, что нанесение декоративной тату вполне могло быть процессом не столь социально значимым, чем ритуальное нанесение на тело изображений, выполненных посредством орудий охоты. Связь с охотничьей магией, ритуалом инициации и тому подобными действиями вполне вероятна. Наличие охры у очага, останки рыбы в кострище позволяют предположить, что в жилище горизонта VII стоянки Ушки V не только находилась мастерская по производству украшений, но и, вероятно, совершались определенные ритуальные практики, связанные с тотемистическими представлениями (культ рыбы).

Исследования артефактов финальнопалеолитической стоянки Ушки V выявили набор устойчивых признаков их использования. Стан-

дартная кинематика как резчиков, так и проколок, небольшая глубина их проникновения в материал говорят о строгой специализации инструментов и вполне вероятном их использовании при татуировке.

Проведенный ранее анализ элементного состава пигментов на каменных орудиях финальнопалеолитической стоянки Ушки V позволил предположить их искусственный характер. Ключевым критерием для определения пигментов на каменных орудиях как искусственных красок стал вариативный набор химических элементов, доминирование железа. Наличие и количественные показатели таких элементов, как алюминий, кремний, кальций, калий, натрий и мышьяк, свидетельствуют об использовании при изготовлении красящих веществ органических и неорганических добавок (Понкратова и др. 2020).

Заключение

Согласно этнографическим описаниям народов Северной Пацифики XVIII – начала XX в. рисунки на теле и лице предназначались как для защиты от болезней, злых духов, врагов, бесплодия, так и для привлекательности. В некоторых случаях татуировки являлись знаками победы над врагом или удачи в охоте. Способы нанесения татуировок были различны («вышивка», накол), но при этом использовались материалы органического происхождения. Инструментами для нанесения татуировок являлись кости рыб и птиц, железные иглы, волос оленя, жильные нити. Красящими веществами были уголь, зола, красящие породы (Понкратова, Лебедева 2022).

Согласно результатам проведенных исследований сделано предположение о вероятной функции таких изделий. Ассоциации с имеющимися этнографическими или историческими представлениями о процессах татуажа или скарификации и наличие следов пигмента на поверхности как наиболее убедительного доказательства составляют наиболее веские аргументы в пользу версии о татуировках как свидетельствах становления и развития комплекса символического поведения.

Список источников

Волков П.В. Опыт эксперимента в археологии. СПб.: Нестор-История, 2013.

Герасимов М.М. Палеолитическая стоянка Мальта (раскопки 1956–57 гг.) // Советская этнография. 1958. № 3. С. 28–52.

Медникова М.Б. Неизгладимые знаки: татуировка как исторический источник. М.: Языки славянской культуры, 2007.

Понкратова И.Ю. Хронометрия отложений многослойной стоянки Ушки V (полуостров Камчатка) // Первобытная археология. Журнал междисциплинарных исследований. 2021. № 2. С. 92–107. DOI: 10.31600/2658-3925-2021-2-92-107

Понкратова И.Ю., Губар Ю.С., Волков П.В., Лбова Л.В. Окрашенные артефакты стоянки Ушки V (полуостров Камчатка) // Краткие сообщения Института археологии. 2020. Вып. 261. С. 50–66. DOI: 10.25681/ИАРАС.0130-2620.261.50-66

Понкратова И.Ю., Лебедева Л.С. Традиции татуирования у народов Северной Пацифики в этнографических описаниях XIX – начала XX в. // Россия в глобальном мире. 2022. № 22(45). С. 82–90. DOI: 10.48612/rg/RGW.22.7

Семенов С.А. Первобытная техника // МИА. М.; Л.: Наука, 1957. № 54.

Caplan J. (ed.) Written on the Body: The Tattoo in European and American History. Princeton; New Jersey, 2000. DOI: urn:oclc:record:1311133774

Conard N. A female figurine from the basal Aurignacian of Hohle Fels Cave in southwestern Germany // Nature. 2009. Vol. 459. P. 248–252. https://doi.org/10.1038/nature07995

Deter-Wolf A., Diaz-Granados C. (eds.) Drawing with Great Needles: Ancient Tattoo Traditions of Eastern North America. Austin. 2013. URL: https://www.jstor.org/ stable/10.7560/749122

Deter-Wolf A., Peres T. Flint, Bone and Thorns: Using Ethnohistorical Data, Experimental Archaeology, and Microscopy to Examine Ancient Tattooing in Eastern North America // Zurich Studies in Archaeology. 2013. Vol. 9. P. 35–45.

Deter-Wolf A., Krutak L., Robitaille B., Galliot S. The World's Oldest Tattoos // Journal of Archaeological Science: Reports. 2016. P. 19–24. DOI: 10.1016/j.jasrep.2015.11.007

Dorfer L., Moser M., Spindler K., Bahr F., Egarter-Vigl E., Dohr G. 5200-Year-Old Acupuncture in Central Europe? // Science. 1998. № 282 (5387). P. 242–243.

Dorfer L., Moser M., Bahr F., Spindler K., Egarter-Vigl E., Giullen S., Dohr G., Kenner T. A Medical Report from the Stone Age? // The Lancet. 1999. Vol. 354. P. 1023–1025.

Henshilwood C.S., Dubreuil B. Reading the artifacts: Gleaning language skills from the Middle Stone Age in southern Africa // The Cradle of Language. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 41–61.

Henshilwood C.S., d'Errico F., Watts I. Engraved ochres from Middle Stone Age levels at Blombos Cave, South Africa // Journal of Human Evolution. 2009. Vol. 57. P. 27–47.

Henshilwood C.S., d'Errico F., van Niekerk K.L., Coquinot Y., Jacobs Z., Lauritzen S., Menu M., Garcia-Moreno R. A 100,000-year-old ochre-processing workshop at Blombos Cave, South Africa // Science. 2011. Vol. 334, Is. 6053. P. 219–222. DOI: 10.1126/science.1211535

Ingalls T. The Use of Bird Bone Picks in Hawaiian Tattooing // Paper presented at the 17th annual meeting of the European Association of Archaeologists. Oslo, 2011.

Keeley L.H. Experimental determination of stone tool uses. A microwear analysis. Chicago; London: Univ. of Chicago Press, 1980. DOI: urn:oclc:record:1244734007

Knight K., Power C., Watts I. The Human Symbolic Revolution: A Darwinian Account // The Cambridge Archaeological Journal. 1995. Vol. 5 (1). P. 75–114. https://doi.org/10.1017/S0959774300001190

Kononenko N., Torrence R. Tattooing in Melanesia: local invention or Lapita introduction? // Antiquity. 2009. № 83 (320). URL: http://antiquity.ac.uk/projgall/kononenko/

Korobkowa G.F. Narzędzia w pradziejach: podstawy badania funkcji metodą traseologiczną. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1999.

Kosut M. Tattoos and Body Modification // International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences (Second Edition). 2015. P. 32–38. http://dx.doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.64027-8

Krutak L. Tattoo Traditions of Native North America: Ancient and Contemporary Expressions of Identity. LM Publishers, 2014.

Krutak L., Deter-Wolf A. (eds.) Ancient Ink: The Archaeology of Tattooing. University of Washington Press, 2017. URL: http://www.jstor.org/stable/j.ctvcwnc53

Lbova L.V., Volkov P.V. Pigment Decoration of Paleolithic Anthropomorphic Figurines from Siberia // Rock Art Research. 2017. Vol. 34, № 2. P. 169–178.

Pequart M., Pequart S.J. Grotte du Mas d'Azil (Ariège): une nouvelle galerie magdalénienne // Annales de Paléontologie. 1963. Vol. 49. P. 257–351.

Ponkratova I.Y., Davis L.G., Bean D.W., Madsen D.B., Nyers A.J., Buvit I. Technological Similarities Between ~13 ka Stemmed Points from Ushki V, Kamchatka, Russia, and the

Earliest Stemmed Points in North America // Maritime Prehistory of Northeast Asia. Springer Nature, Singapore. 2022. P. 233–261. DOI: 10.1007/978-981-19-1118-7_11

Robitaille B. A Preliminary Typology of Perpendicularly Hafted Bone Tipped Tattooing Instruments: Toward a Technological History of Oceanic Tattooing // Bones as Tools: Current Methods and Interpretations in Worked Bone Studies. British Archaeological Reports International Series. Oxford. 2007. Chapter: 12. P. 159–174.

Rubin A. (ed.) Marks of Civilization. Artistic Transformations of the Human Body. Los Angeles, 1988.

Schildkrout E. Inscribing the Body // Annual Review of Anthropology. 2004. Vol. 33. P. 319–344. DOI: 10.1146/ANNUREV.ANTHRO.33.070203.143947

Watts I. Red Ochre, Body Painting, and Language: Interpreting the Blombos Ochre // The Cradle of Language. Oxford : Oxford University Press, 2009. P. 62–92.

References

Caplan J. (ed.) (2000) *Written on the Body: The Tattoo in European and American History*. Princeton, New Jersey. DOI: urn:oclc:record:1311133774

Conard N. (2009) A female figurine from the basal Aurignacian of Hohle Fels Cave in southwestern Germany, *Nature*, Vol. 459, pp. 248–252. https://doi.org/10.1038/nature07995

Deter-Wolf A., Diaz-Granados C. (eds.) (2013) *Drawing with Great Needles: Ancient Tattoo Traditions of Eastern North America*. Austin. DOI: https://www.jstor.org/ stable/10.7560/749122

Deter-Wolf A., Krutak L., Robitaille B., Galliot S. (2016) The World's Oldest Tattoos, *Journal of Archaeological Science: Reports*, pp. 19–24. DOI: 10.1016/j.jasrep.2015.11.007

Deter-Wolf A., Peres T. (2013) Flint, Bone and Thorns: Using Ethnohistorical Data, Experimental Archaeology, and Microscopy to Examine Ancient Tattooing in Eastern North America, *Zurich Studies in Archaeology*, Vol. 9, pp. 35–45.

Dorfer L., Moser M., Bahr F., Spindler K., Egarter-Vigl E., Giullen S., Dohr G., Kenner T. (1999) A Medical Report from the Stone Age? *The Lancet*, Vol. 354, pp. 1023–1025.

Dorfer L., Moser M., Spindler K., Bahr F., Egarter-Vigl E., Dohr G. (1998) 5200-Year-Old Acupuncture in Central Europe? *Science*, no. 282(5387), pp. 242–243.

Gerasimov M.M. (1958) Paleoliticheskaya stoyanka Mal'ta (raskopki 1956–57 gg.) [Paleolithic Site Mal'ta (Excavations of 1956-1957)], *Sovetskaya etnografiya*, no. 3, pp. 28–52.

Henshilwood C. S., d'Errico F., van Niekerk K. L., Coquinot Y., Jacobs Z., Lauritzen S., Menu M., Garcia-Moreno R. (2011) A 100,000-year-old ochre-processing workshop at Blombos Cave, South Africa, *Science*, Vol. 334, Issue 6053, pp. 219–222. DOI: 10.1126/science.1211535.

Henshilwood C.S., d'Errico F., Watts I. (2009) Engraved ochres from Middle Stone Age levels at Blombos Cave, South Africa, *Journal of Human Evolution*, Vol. 57, pp. 27–47.

Henshilwood C.S., Dubreuil B. (2009) Reading the artifacts: Gleaning language skills from the Middle Stone Age in southern Africa. In: *The Cradle of Language*. Oxford University Press, Oxford, pp. 41–61.

Ingalls T. (2011) *The Use of Bird Bone Picks in Hawaiian Tattooing*. Paper presented at the 17th annual meeting of the European Association of Archaeologists. Oslo.

Keeley L.H. (1980) *Experimental determination of stone tool uses. A microwear analysis*. Chicago, London: Univ. of Chicago Press. DOI: urn:oclc:record:1244734007

Knight K., Power C., Watts I. (1995) The Human Symbolic Revolution: A Darwinian Account, *The Cambridge Archaeological Journal*, Vol. 5(1), pp. 75–114. DOI: https://doi.org/10.1017/S0959774300001190

Kononenko N., Torrence R. (2009) Tattooing in Melanesia: local invention or Lapita introduction? *Antiquity*, no. 83(320). DOI: http://antiquity.ac.uk/projgall/kononenko/

Korobkowa G.F. (1999) *Narzędzia w pradziejach: podstawy badania funkcji metodą traseologiczną*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Kosut M. (2015) Tattoos and Body Modification. In: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences (Second Edition)*, pp. 32–38. DOI: http://dx.doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.64027-8

Krutak L. (2014) *Tattoo Traditions of Native North America: Ancient and Contemporary Expressions of Identity*. LM Publishers.

Krutak L., Deter-Wolf A. (eds.) (2017) *Ancient Ink: The Archaeology of Tattooing*. University of Washington Press. URL: http://www.jstor.org/stable/j.ctvcwnc53

Lbova L.V., Volkov P.V. (2017) Pigment Decoration of Paleolithic Anthropomorphic Figurines from Siberia, *Rock Art Research*, Vol. 34, no. 2, pp. 169–178.

Mednikova M.B. (2007) *Neizgladimye znaki: tatuirovka kak istoricheskij istochnik* [Indelible Marks: Tattoo as a Historical Source]. Moscow.

Pequart M., Pequart S.J. (1963) Grotte du Mas d'Azil (Ariège): une nouvelle galerie magdalénienne, *Annales de Paléontologie*, Vol. 49, pp. 257–351.

Ponkratova I.Y., Davis L.G., Bean D.W., Madsen D.B., Nyers A.J., Buvit I. (2022) Technological Similarities Between ~13 ka Stemmed Points from Ushki V, Kamchatka, Russia, and the Earliest Stemmed Points in North America, *Maritime Prehistory of Northeast Asia*. Springer Nature, Singapore, pp. 233–261. DOI: 10.1007/978-981-19-1118-7_11

Ponkratova I.Yu. (2021) Hronometriya otlozhenij mnogoslojnoj stoyanki Ushki V (poluostrov Kamchatka) [Chronometry of the Multilayered Site of Ushki V, Kamchatka Peninsula], *Pervobytnaya arheologiya. Zhurnal mezhdisciplinarnyh issledovanij*, no. 2, pp. 92–107. DOI:10.31600/2658-3925-2021-2-92-107

Ponkratova I.Yu., Gubar Yu.S., Volkov P.V., Lbova L.V. (2020) Okrashennye artefakty stoyanki Ushki V (poluostrov Kamchatka) [Painted Artifacts from Ushki V (Kamchatka Peninsula)], *Kratkie soobshcheniya Instituta arheologii*, Vol. 261, pp. 50–66. DOI: 10.25681/IARAS.0130-2620.261.50-66

Ponkratova I.Yu., Lebedeva L.S. (2022) Tradicii tatuirovaniya u narodov Severnoj Pacifiki v etnograficheskih opisaniyah XIX – nachala XX vv. [The Traditions of Tattooing Among the Peoples of Northern Pacifica in the Ethnographic Descriptions of the XIX – Early XX Centuries], *Rossiya v global'nom mire*, no. 22(45), pp. 82–90. DOI:10.48612/rg/RGW.22.7

Robitaille B. (2007) A Preliminary Typology of Perpendicularly Hafted Bone Tipped Tattooing Instruments: Toward a Technological History of Oceanic Tattooing. In: *Bones as Tools: Current Methods and Interpretations in Worked Bone Studies*. British Archaeological Reports International Series. Oxford, Chapter: 12, pp. 159–174.

Rubin A. (ed.) (1988) *Marks of Civilization. Artistic Transformations of the Human Body*. Los Angeles.

Schildkrout E. (2004) Inscribing the Body, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 33, pp. 319–344. DOI: 10.1146/ANNUREV.ANTHRO.33.070203.143947

Semenov S.A. (1957) Pervobytnaya tekhnika [Primitive Technology], *Materials and Research on the Archeology of the USSR*. Moscow; Lenigrad: Nauka, Vol. 54.

Volkov P.V. (2013) *Opyt eksperimenta v arheologii* [The Experiment in Archeology]. St. Petersburg: Nestor-Istoriya.

Watts I. (2009) Red Ochre, Body Painting, and Language: Interpreting the Blombos Ochre. In: *The Cradle of Language*. Oxford University Press, Oxford, pp. 62–92.

Сведения об авторах:

ПОНКРАТОВА Ирина Юрьевна – кандидат исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник, Северо-Восточный государственный университет (Магадан, Россия). E-mail: ponkratova1@yandex.ru

ВОЛКОВ Павел Владимирович – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Институт археологии и этнографии СО РАН (Новосибирск, Россия). E-mail: volkov100@yandex.ru

ЛБОВА Людмила Валентиновна – доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого (Санкт-Петербург, Россия). E-mail: lbova-lv@yandex.ru

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors:

Irina Yu. Ponkratova, North-Eastern State University (Magadan, Russian Federation). E-mail: ponkratova1@yandex.ru

Pavel V. Volkov, Institute of Archeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation). E-mail: volkov100@yandex.ru

Lyudmila V. Lbova, Peter the Great Polytechnic University (St. Petersburg, Russian Federation). E-mail: lbova-lv@yandex.ru

The authors declare no conflict of interests.

Статья поступила в редакцию 27 июня 2022 г.;
принята к публикации 27 ноября 2022 г.

The article was submitted 27.06.2022;
accepted for publication 27.11.2022.

Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 267–307
Siberian Historical Research. 2022. 4. pp. 267–307

Научная статья
УДК 902/904
doi: 10.17223/2312461X/38/14

Комплексное изучение памятников конца 2 – начала 1 тыс. до н.э. в долине р. Ээрбек (Центральная Тува)

Марина Евгеньевна Килуновская[1]
Ирина Эдуардовна Альборова[2]
Варвара Сергеевна Бусова[3]
Саманта Браун[4]
Наталья Александровна Лазаревская[5]
Харис Харрасович Мустафин[6]
Владимир Анатольевич Семенов[7]
Николай Юрьевич Смирнов[8]
Евгения Николаевна Учанева[9]
Сергей Владимирович Хаврин[10]

[1, 3, 5, 7, 8] Институт истории материальной культуры РАН, Санкт-Петербург, Россия
[2, 6] Московский физико-технический институт, Москва, Россия
[4] Тюбингенский университет имени Эберхарда и Карла, Тюбинген, Германия
[9] Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург, Россия
[10] Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург, Россия
[1] kilunmar@mail.ru
[2] ira_teuchezh@mail.ru
[3] kulturnijkarman@gmail.com
[4] samantha.brown@uni-tuebingen.de
[5] lazarevskaya_n@mail.ru
[6] kh-mstf@yandex.ru
[7] ranbov@yandex.ru
[8] kolaksais@yandex.ru
[9] ucha.89@mail.ru
[10] sergekhavrin@yandex.ru

Аннотация. Представлены результаты комплексного исследования погребальных памятников в долине реки Ээрбек (Тува, Россия) с использованием методов археологии, физической антропологии, палеогенетки и ряда естественно-научных методов. Подробно описаны памятники переходного периода, от эпохи бронзы к раннему железному веку, монгун-тайгинской и алды-бельской культур (могильники Бай-Даг 1, Ай-Даг 1, Бай-Даг 6 и Бай-Даг 8, Ээрбек 2). Особое внимание уделено архитектуре погребально-поминальных сооружений, а набор сопроводительного инвентаря рассмотрен в контексте других археологических памятников данного региона. Представлены результаты исследований изделий из кожи и меха, проведен рентген-флюоресцентный анализ изделий из медных

© Килуновская М.Е., Альборова И.Э., Бусова В.С., Браун С., Лазаревская Н.А., Мустафин Х.Х., Семенов В.А., Смирнов Н.Ю., Учанева Е.Н., Хаврин С.В., 2022

сплавов – эти данные позволяют реконструировать технологии древнего населения и найти сходство с материалами из курганов Аржан-2, Чинге-Тей, Аржан-1. Физическая антропология и палеогенетика, для которой были отобраны образцы зубов от 64 индивидов, подтверждают первоначальное предположение авторов статьи о том, что в такой замкнутой небольшой долине, смена археологических культур и эпох не означала радикальной смены населения. Подобные комплексные исследования с привлечением большого круга свидетельств позволяют археологам максимально точно «диагностировать» происхождение и развитие древних культур региона.

Ключевые слова: Тува, эпоха бронзы, ранний железный век, монгун-тайгинская культура, алды-бельская культура, курган, антропология, палеоДНК, древние технологии

Благодарности: Исследование проведено по гранту Российского Научного Фонда № 22-28-01505 «Реконструкция генетической структуры доисторических популяций Центральной Азии и Южной Сибири на примере локальных групп древнего населения долины р. Ээрбек (Российская Федерация, Республика Тыва) по данным археологии, антропологии и палеогенетики»

Для цитирования: Килуновская М.Е., Альборова И.Э., Бусова В.С., Браун С., Лазаревская Н.А., Мустафин Х.Х., Семенов В.А., Смирнов Н.Ю., Учанева Е.Н., Хаврин С.В. Комплексное изучение памятников конца 2 – начала 1 тыс. до н.э. в долине р. Ээрбек (Центральная Тува) // Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 267–307. doi: 10.17223/2312461X/38/14

Original article
doi: 10.17223/2312461X/38/14

A Comprehensive Study of the Monuments of the End of 2nd Millennium – Beginning of 1st Millennium BC in the Valley of the River Eerbek (Central Tuva)

Marina E. Kilunovskaya[1], Irina E. Alborova[2], Varvara S. Busova[3], Samantha Brown[4], Natalia A. Lazarevskaya[5], Kharis Kh. Mustafin[6], Vladimir A. Semenov[7], Nikolay Yu. Smirnov[8], Evgeniia N. Uchaneva[9], Sergey V. Khavrin[10]

[1, 3, 5, 7, 8] *Institute for the History of Material Culture, St. Petersburg, Russian Federation*
[2, 6] *Moscow Institute of Physics and Technology, Moscow, Russian Federation*
[4] *Eberhard Karls Universität Tübingen, Tübingen, Germany*
[9] *Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russian Federation*
[10] *State Hermitage Museum, St. Petersburg, Russian Federation*
[1] *kilunmar@mail.ru*
[2] *ira_teuchezh@mail.ru*
[3] *kulturnijkarman@gmail.com*
[4] *samantha.brown@uni-tuebingen.de*
[5] *lazarevskaya_n@mail.ru*
[6] *kh-mstf@yandex.ru*

[7] *ranbov@yandex.ru*
[8] *kolaksais@yandex.ru*
[9] *ucha.89@mail.ru*
[10] *sergekhavrin@yandex.ru*

Abstract. This article presents the results of a comprehensive study of funeral monuments in the valley of the Eerbek river (Tuva, Russia) using methods of archeology, physical anthropology, paleogenetics and natural scientific methods. Barrows of the transit period between the Bronze Age to the Early Iron Age are described in detail: the Mongun-Taiga and Aldy-Bel cultures (burial grounds Bai-Dag 1, Ai-Dag 1, Bai-Dag 6 and Bai-Dag 8, Eerbek 2). The architecture of barrows and monuments attached to it and sets of accompanying equipment are considered in the context of other archaeological sites in the Tuva region. The results of studies of leather and fur products, X-ray fluorescence analysis of copper alloy products were presented — all these data allow reconstructing technologies of the ancient population and finding similarities with materials from barrows Arzhan-2, Chinge-Tei, Arzhan-1. Physical anthropology and paleogenetics (for which teeth samples from 64 individuals were selected) confirm the assumption of the authors that in such a closed small valley (Eerbeck river), a change in archaeological cultures and eras did not mean a radical change in population. Such comprehensive studies involving a large range of evidence allow archaeologists to "diagnose" the origin and development of the ancient cultures of the region as accurately as possible.

Keywords: Tuva, Bronze Age, Early Iron Age, Mongun-Taiga culture, Aldy-Bel culture, barrow, anthropology, aDNA, ancient production

Acknowledgements: The study was carried out under the grant of the Russian Science Foundation No. 22-28-01505 "The Reconstruction of the Genetic Structure of Prehistoric Populations of Central Asia and Southern Siberia on the Example of Local Groups of the Ancient Population of the Eerbek River Valley (Russian Federation, Republic of Tuva) According to Archeology, Anthropology and Paleogenetics".

For citation: Kilunovskaya, M.E., Alborova, I.E., Busova, V.S., Brown, S., Lazarevskaya, N.A., Mustafin, K.K., Semenov, V.A., Smirnov, N.Yu., Uchaneva, E.N. & Khavrin, S.V. (2022) A Comprehensive Study of the Monuments of the End of 2nd Millennium – Beginning of 1st Millennium BC in the Valley of the River Eerbek (Central Tuva). *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 4. pp. 267–307 (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/38/14

Введение

В 2010–2014 гг. ТАЭ ИИМК РАН совместно с СКАЭ ИАЭТ СО РАН, ТЭ ИА РАН и ЭАО ТИГИ при Правительстве РТ исследовали в Центрально-Тувинской котловине, на правобережье Енисея, погребальные и поселенческие памятники широкого временного диапазона (конец 2 тыс. до н.э. – начало 2 тыс. н.э.). В настоящей статье речь пойдет лишь о части из них – погребальных комплексах конца 2 – начала 1 тыс. до н.э.

Основой для исследования послужили археологические и антропологические материалы, происходящие из могильников, расположенных около горы Бай-Даг, в среднем течении р. Ээрбек – правого притока

Енисея, – Бай-Даг 1, Ай-Даг 1, Бай-Даг 6 и Бай-Даг 8, а также могильника Ээрбек 2, расположенного ниже по течению одноименной реки[1]. В составе этих могильников зафиксированы и исследованы преимущественно памятники монгун-тайгинского типа (XII–IX вв. до н.э.) и курганы алды-бельской культуры (VIII–VII вв. до н.э.). Следует отметить, что объекты эпохи поздней бронзы и начала раннего железного века располагаются в могильниках рядом, но не перекрывают друг друга.

Исследование носит мультидисциплинарный характер. При его проведении учитывались данные археологии (погребальный обряд, материальная культура), антропологии (физический тип погребенных), палеогенетики (древняя ДНК), а также комплекса естественно-научных анализов (металлография, технология изготовления древних предметов и др.).

На примере хорошо изученного археологического микрорегиона – среднего и нижнего течения р. Ээрбек, где представлены в основном погребальные сооружения монгун-тайгинского типа эпохи поздней бронзы и курганы алды-бельской культуры эпохи ранних кочевников, – удалось проследить трансформацию культурных традиций в замкнутых, условно моноэтничных сообществах.

Описание памятников

Река Ээрбек – непересыхающий правый приток Енисея – протекает в Центральной Туве. Она стекает с Куртушибинского хребта, который отделяет Центрально-Тувинскую котловину от Уюкской, где расположены многочисленные памятники скифской эпохи, включая элитные курганы Аржан-1 и Аржан-2, свидетельствующие о том, что здесь находился особый центр кочевнических вождеств. Стекая с гор, река Ээрбек пересекает несколько природных зон. В верховьях она проходит через болота и густой смешанный лес, на границах которого расположен производственный комплекс Катылыг 5, относящийся к кокэльской археологической культуре начала нашей эры; ниже по течению – могильники скифского времени – Саускен 1-7 и Эки-Оттуг 1-5. В среднем течении реки, где находятся большие поляны, ограниченные горными склонами и пространством речной долины, исследованы памятники предскифского, раннескифского времени и эпохи средневековья – могильники Черная Речка 1-2, Кара-Чоога 1-4, Бай-Даг 1-7 и Ээрбек 2. В этом месте около горы Бай-Даг в 1970-е гг. было устроено водохранилище, которое затопило могильник Бай-Даг 7. В нижнем течении реки, в ее устье расположена степная зона, где зафиксировано несколько могильников, но они не изучены.

На могильниках Бай-Даг 1, Ак-Даг 1, Бай-Даг 6, Бай-Даг 8 и Ээрбек 2[2] исследованы погребальные памятники предскифского (X–IX вв. до н.э., монгун-тайгинский тип) и раннескифского времени (VIII–VI вв. до н.э.,

алды-бельская культура) – всего 32 объекта (Килуновская, Семенов 2013, Килуновская и др. 2015; Худяков и др. 2012: 120–126, 2013: 107–113; Рукавишникова, Гладченков 2017).

На БД6 и Э2 наблюдается сочетание погребальных комплексов алды-бельской культуры и памятников монгун-тайгинского типа. В отличие от зафиксированного А.Д. Грачом (1980) перекрывания алды-бельскими курганами монгун-тайгинских, в исследованных могильниках они расположены на небольшом расстоянии друг от друга. На могильнике Э2 эти разнокультурные объекты были сооружены попарно. Курган 1 – монгун-тайгинский – находится в 16 м к северу от алды-бельского кургана 2. В 200 м к югу находится другая пара: курган 3 – алды-бельский и в 18 м к югу от него курган 4 – монгун-тайгинский. На БД6 из 20 объектов к монгун-тайгинским относятся 14. Они расположены около подножия горы. Остальные курганы – алды-бельские (№ 3, 6, 15, 16, 17) – ближе к береговому обрыву (объект 8 состоит из двух разновременных объектов – погребение в каменном ящике, возможно эпохи бронзы, а сверху погребение мужчины с ребенком эпохи средневековья).

Монгун-тайгинские курганы представлены тремя основными типами, существовавшими в разные хронологические периоды. Самый ранний зафиксирован на БД6 – небольшие кольцевидные выкладки из крупных обломков скал, взятых с осыпей расположенной рядом горы, уложенных плашмя, в центре которых на уровне древнего горизонта находятся цисты ладьевидной формы, сделанные из горизонтально выложенных в один-два слоя камней, с остатками захоронений без погребального инвентаря (объекты 4, 5, 7, 11, 12, 13, 14, 18). Цисты ориентированы длинной осью по линии З-В (есть отклонения СЗ–ЮВ), останки погребенных плохо сохранились, но можно предположить, что они лежали вытянуто на боку головой на З или СЗ. Все эти курганы можно отнести к эпохе поздней бронзы, ко второму типу памятников (МТТ II), по типологии К.В. Чугунова (Чугунов 1994: 51).

В основании курганов № 1, 9 и 10 сооружены кольца-крепиды из крупных обломков скал (в двух курганах округлые – диаметром 6,1 и 6,5 м, а в последнем – подпрямоугольное – 12,5×11,7 м), внутри которых установлены погребальные камеры из крупных вертикально поставленных глыб, ориентированные длинной осью по направлению СЗ–ЮВ (размеры: 1,60×0,60 м, 2,9×1,8 м, 3,4×2,65 м). Внутри камер сохранились останки погребенных, уложенных на бок в скорченной позе, головой на СЗ, т.е. по обряду, характерному уже для скифских культур Тувы. Вокруг курганов зафиксированы внешние кольца диаметром 9,2; 8 и 8,5 м. В кургане № 1 череп мужчины 40–50 лет был преднамеренно отчленен от скелета и помещен в восточном углу. В кургане № 9 найдены сплеск бронзы (рис. 1, *2*), фрагменты керамики и зуб лошади,

а в кургане № 10 – фрагмент сосуда с орнаментированным валиком под венчиком (рис. 1, *1*). Данные памятники относятся ко времени кургана Аржан-1, а именно к памятникам шанчигского типа, т.е. к периоду формирования культур скифского типа (IX–VIII вв. до н.э.) (Чугунов 1992: 78–79, 1994: 51, 2009: 347–349).

Рис. 1. Находки из курганов монгун-тайгской культуры 9 и 10 на могильнике Бай-Даг 6: *1* – фрагмент керамики; *2* – бронзовый выплеск

К другому типу памятников относится курган-херексур № 20, который был расположен на расстоянии от остальной группы объектов на конусе выноса около кургана № 17. Каменная конструкция представляла собой кольцо-ограду диаметром 17 м, отстоящую на 2,5–3 м от насыпи могильного холма, который был укреплен кольцом-крепидой, дополненную с западной стороны от кольца-ограды 8 округлыми каменными выкладками. В центре, на горизонте, в цисте, сложенной в технике ложного свода, находилось нарушенное погребение взрослого мужчины.

Подобные сложные сооружения – каменные цисты, перекрытые ложным сводом, окруженные кольцом-крепидой из крупных камней, уложенных плашмя на материк, представлены и на могильнике Э2 – к. № 1 и 4 (диаметр 15 м). В кольце кургана 1, с запада, был обнаружен крупный вертикально стоящий камень (выс. 40 см), а с ЮВ за пределами ограды-крепиды кургана расчищено 6 скоплений камней диаметром 40–45 см, расположенных полукругом на расстоянии 40–50 см друг от друга. Под камнями были небольшие углубления (глубина до 10–15 см). Подобные ритуальные кольцевые выкладки, но больших размеров характерны для курганов раннескифского времени и херексуров. Внутри кольца находился развал сооружения над центральным захоронением диаметром 13–13,5 м. Таким образом, между внешним кольцом и центральным наземным сооружением образовался коридор шириной 1,5–2,0 м. Центральное наземное сооружение представляло собой ка-

менную конструкцию кольцевидной формы, сложенную из вертикально установленных и слегка наклоненных к центру кургана крупных и средних плит, образующих чешуйчатую кладку (до 10 рядов плит). Высота сооружения – около 40 см, размер плит – до 0,8 м, а угол наклона – от 30 до 75°. Опорой для кольца по внутреннему диаметру служили горизонтально уложенные плиты длиной до 1,6 м. В центре этой кладки на уровне древней дневной поверхности находилась циста овальной формы. Следов перекрытия не прослеживалось. В кургане 1 она ориентирована длинной осью на СЗ–ЮВ, а в кургане 4 – на З–В. Внешние размеры – 3,2×2,9 и 3,4×2,2 м, внутренние – 2,0×1,8 и 2,3×0,8 м. Цисты сложены из плит среднего размера в два и три ряда. Внутри находились фрагментированные остатки захоронений. В кургане 4 скелет сохранился лучше и принадлежал женщине, умершей в возрасте более 40 лет. Погребенная была положена головой на З, вытянуто на спине, руки вдоль тела. Исследованные памятники могут быть отнесены к курганам монгун-тайгинского типа с погребениями в камерах-цистах на горизонте, который соотносится с курганами-херексурами в Юго-Восточной Туве, Монголии и Забайкалье и существует вплоть до скифского времени (Чугунов 1994: 43–53). Памятники монгун-тайгинского типа не зафиксированы выше по течению Ээрбека и появляются только за Куртушибинским хребтом на берегу Белого озера.

На всех перечисленных могильниках исследованы памятники алдыбельской культуры, которые относятся к одному типу – курганы-кладбища с одиночными погребениями под одной насыпью в каменных ящиках, деревянных колодах и грунтовых неглубоких ямах, и датируются VIII–VI вв. до н.э. (Савинов 1994: 76–92; 2002: 92–101; Чугунов 1999: 234–237). Кроме того, они характеризуются другими признаками: 1) наземное сооружение представляет собой уплощенную насыпь из обломков скал и валунов, высотой около 50 см; 2) по краю насыпи после разборки зафиксированы более крупные камни, местами стоящие вертикально или слегка наклонно, составляющие кольцо-крепиду, укрепленную камнями уложенными плашмя с внутренней и внешней сторон; 3) в ограде и насыпи найдены комплекты конского снаряжения – удила, псалии, подпружные пряжки; 4) в нескольких случаях в курганах были оленные камни общеевразийского типа (БД1 и БД8); 5) в насыпи встречаются кости животных, угли и фрагменты лепных сосудов; 6) практически все мужские захоронения разграблены в древности, а женские, наоборот, не потревожены; 7) ориентация погребенных головами в З, СЗ и СВ сектора (центральные – З–В, остальные – вокруг них), поза – ноги подогнуты в коленях, уложены на левый бок, руки согнуты или вытянуты перед телом; 8) каменные ящики имеют прямоугольную или трапециевидную форму, в некоторых случаях в одной могиле было два ящика (БД6); 9) за стенками каменного ящика в

мужских погребениях встречаются наконечники стрел (БД1, к. 2 и 6), человеческие зубы (БД6 к. 17), кости, перемещенные из могилы (БД6 к. 6), кости животных (на перекрытии каменного ящика БД6 к. 3 м. 1 головой на С лежал скелет собаки породы левретка или мелкая собака средиземноморского типа, по определению к.б.н. А.А. Каспарова), что свидетельствует об особенных постпогребальных обрядах; 10) около оград зафиксированы небольшие выкладки треугольной формы, которые принято рассматривать как захоронение последа.

Погребальный инвентарь

Для памятников алды-бельской культуры, исследованных в долине р. Ээрбек, характерен определенный набор инвентаря: 1) комплект конского снаряжения: удила, псалии, подпружные пряжки; 2) определенный набор наконечников стрел; 3) пластинчатые ножи; 4) бронзовые зеркала с петлей по центру; 5) бронзовые шилья; 6) костяные или бронзовые шпильки; 7) роговые гребешки; 8) посуда из дерева (БД8) и бересты (Э2 к. 2); 9) украшения – подвески из зубов кабарги и марала, бусы – каменные и из стеклянной пасты, пронизи из хризопраза (?), копытовидные подвески (см. рис. 6, *13–33, 35*).

Конское снаряжение. Предметы конского снаряжения найдены в 8 курганах: БД1 к. 2, 4, 6; БД8 к. 1; БД6 к. 15; БД6 к. 16; Э2 к.2 и 3 (рис. 2). В основном представлены только удила, и находятся они в оградах курганов. На БД8 в ограде был обнаружен комплект конского снаряжения: удила со стремечковидными окончаниями, двудырчатые S-видные псалии с Т-образным шпеньком в виде копыта, пронизь со шпеньком, подпружные блок и пряжка со шпеньком, украшенные изображением копыта (рис. 2, *11–14, 18, 19*). В БД6 к. 15 комплект конского снаряжения лежал на перекрытии могилы 7 (рис. 2, *5, 8, 9, 15–17, 20–25*). Представлены четыре типа удил: 1) двусоставные со стремечковидным окончанием (рис. 2, *1, 5, 6, 10, 11*); 2) двусоставные с трапециевидным окончанием (рис. 2, *2, 3*); 3) двусоставные с кольчатым окончанием (рис. 2, *4*); 4) односоставные со стремечковидным окончанием (рис. 2, *7*). Эти типы удил, так же как и псалиев, подпружных блоков и пряжек, встречаются в ранних скифских памятниках Тувы, Алтая, Казахстана, Минусинской котловины (Чугунов 2005: 103–109; Шульга 2008: 68–74, 2013). Уникальная находка – односоставные удила со стремечковидным окончанием (БД 1 к. 4).

Наконечники стрел. В исследованных памятниках в долине р. Ээрбек почти не встречено предметов вооружения. Здесь найден один бронзовый вток от чекана в могиле 2 к.6 БД6 (см. рис. 7, *8*). Он достаточно крупный – 7×4 см, имеет митровидную форму и заостренный плоский конец.

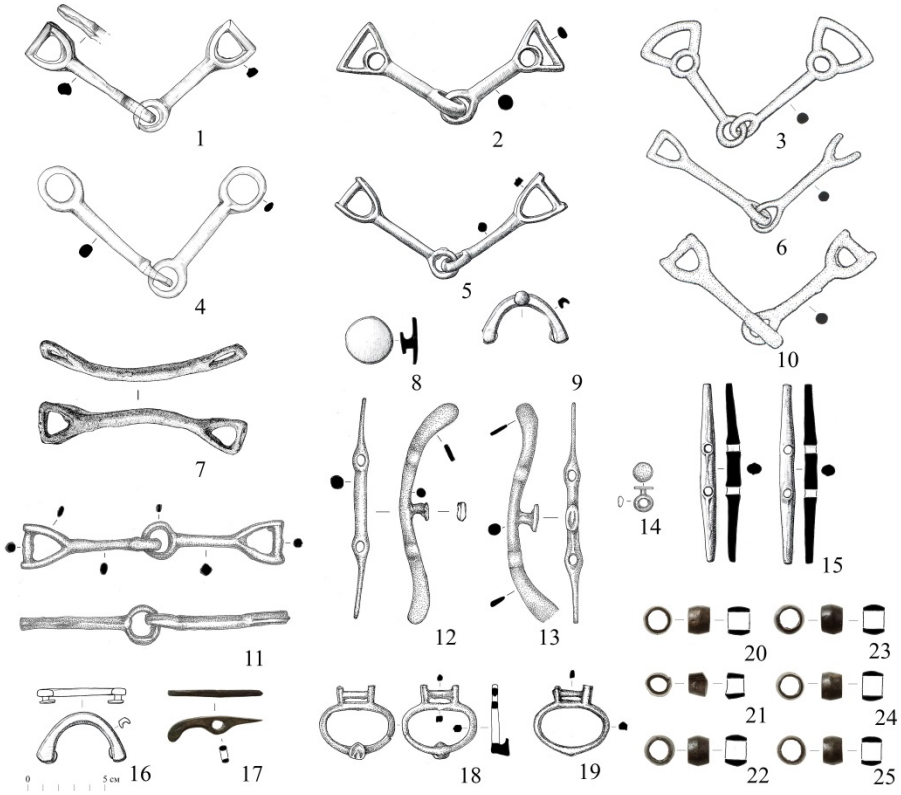


Рис. 2. Предметы конского снаряжения: *1, 4* – Ээрбек 2 к. 3 и 2; *2* – Бай-Даг 6 к. 16; *5, 8, 9, 15–17, 20–25* – Бай-Даг 6 к. 15; *3, 6* – Бай-Даг 1 к. 6; *7* – Бай-Даг 1 к. 4; *10* – Бай-Даг 1 к. 2; *12–14, 18, 19* – Бай-Даг 8 к. 1. Бронза

К предметам вооружения можно отнести и наконечники стрел (26 шт.). Два роговых черешковых трехгранных наконечника с выделенной головкой и треугольными вырезами в основании граней – могила 2 БД8 (это единственный наконечник стрелы на памятнике) и могила 2 БД6 к. 6 (рис. 3, *20, 23*). Подобные наконечники имеют аналогии в раннескифских памятниках, например в Аржане-2 (Чугунов 2011: 323–324).

Бронзовые наконечники представлены в большем количестве – 24 экз.: 12 черешковых, 1 зажимной, 11 втульчатых. Черешковые наконечники стрел представлены следующими типами: 1) трехлопастные с треугольной головкой без выделенного бойка (рис. 3, *10, 24*); 2) трехлопастные с выделенным вильчатым узором (рис. 3, *4, 9, 11, 21, 22*); 3) трехгранно-трехлопастные с головкой башневидной формы (рис. 3, *7, 8, 15*); 4) трехгранно-трехлопастные с вильчатым узором в верхней части[3]. Зажимной наконечник имеет необычную форму – четырехугольная головка с шипами в основании двух лопастей. Втульчатые наконечники весьма разнообразны: 1) двулопастной с длинной вы-

деленной втулкой (рис. 3, *1*); 2) двулопастной ромбовидной формы с выделенной втулкой (рис. 3, *4*); 3) четырехгранные двулопастные с выделенной втулкой, с лопастями, опущенными ниже основания в виде шипов (рис. 3, *2, 13*); 4) четырехгранные (рис. 3, *12, 16–19, 25, 26*).

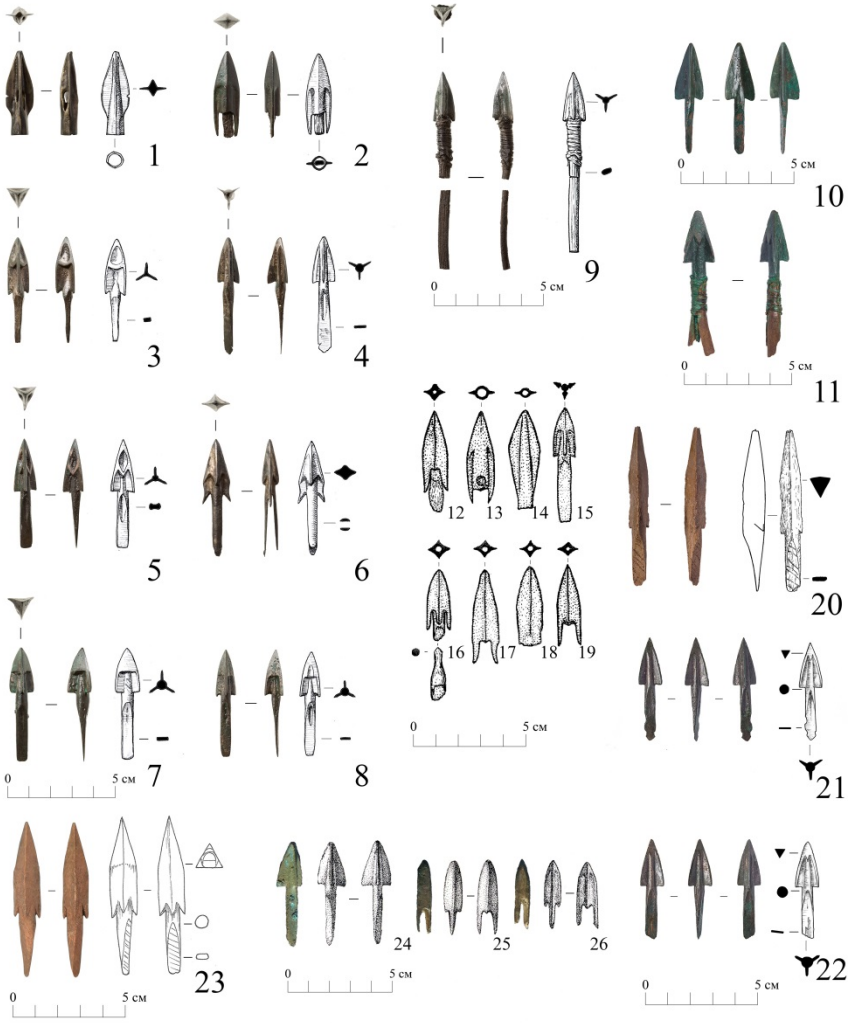


Рис. 3. Наконечники стрел: *1–8* – Бай-Даг 6 к. 15; *9* – Бай-Даг 6 к. 16; *10, 11* – Ээрбек 2 к. 3; *12–15, 17–19* – Бай-Даг 1 к. 6; *16* – Бай-Даг 1 к. 2; *20–22* – Бай-Даг 6 к. 6; *23* – Бай-Даг 8 к. 1; *20, 23* – кость, остальное бронза; *24–26* – Ак-Даг 1 к. 1

Практически все из перечисленных типов наконечников стрел встречаются в Аржане-2 (Чугунов 2011: табл. 1) и в других памятниках

алды-бельской культуры. Некоторые из типов (в основном втульчатые) представлены и в кургане Аржан-1. Подробно наконечники стрел рассмотрены К.В. Чугуновым, который выделяет определенные типологические признаки, позволяющие датировать раннескифские памятники Тувы и сопоставить их с культурами Алтая, Казахстана, Минусинской котловины, Северного Китая (Чугунов 2000, 2011, 2019).

Ножи. Из комплексов происходит 14 разнотипных бронзовых ножей. Все они пластинчатые и однолезвийные, но по-разному оформлены навершия и рукояти. В мужских захоронениях их в принципе можно отнести к предметам вооружения. Здесь они сочетаются с каменными оселками. В женских захоронения ножи встречены в наборе с иглами и шильями, а также в кожаных чехлах. Можно выделить следующие типы ножей:

1) с кольцевым навершием и прямой спинкой (рис. 4, *1–3*);

2) с прямой спинкой и навершием в виде головки хищной птицы (рис. 4, *7*);

3) с округлым окончанием рукояти с небольшим отверстием и без него (рис. 4, *20, 21, 23, 25, 28*);

4) с подпрямоугольным окончанием рукояти с отверстием в верхней части (рис. 4, *22, 24*);

5) с округлым окончанием рукояти и горизонтальным выступом на одной из ее сторон (рис. 4, *29*) (имеет абсолютные аналогии в Аржане-2 (Чугунов 2011: рис. 33, *13, 15*));

5) с трапециевидно расширяющейся к верху рукоятью (рис. 4, *26*);

6) с навершием в виде кольца и чуть согнутой спинкой (рис. 4, *27, 30*). Последний тип находит аналогии в памятниках тагарской культуры.

Шилья разных типов находят прямые аналогии в памятниках алды-бельской культуры. Они различаются по навершиям: 1) с круглым навершием (рис. 4, *8*); 2) с трехъярусным навершием (рис. 4, *9*); 3) с двухъярусным навершием (рис. 4, *13, 16*); 4) с грибовидным навершием (рис. 4, *14*); 5) с одноярусным навершием (рис. 4, *19*); 6) с кольцевидным навершием (помещалось в отдельном футляре) (рис. 4, *6*). Рукоять у шильев округлая в сечении, а острие – четырехгранное в сечении. Все эти типы характерны для памятников алды-бельской культуры. Особенное шило обнаружено в к. 15 БД6 – у него нет рукояти, оно четырехгранное в сечении и имеет прямоугольное навершие (рис. 4, *17*). В к. 2 БД1 бронзовое шило типа длинной спицы было воткнуто в таз женщины (рис. 4, *18*).

Пояса. О конструкции поясов мы можем судить только по небольшим фрагментам кожи и бронзовым обоймам прямоугольной формы высотой от 1 до 1,5 см, т.е. это были наборные пояса (рис. 4, *4, 5*; рис. 6, *1–6*). Однако не найдено ни одной пряжки, а находки обойм в большинстве случаев единичны. Присутствует несколько бронзовых круп-

ных ворворок, которые, скорее всего, относятся к уздечному набору (рис. 6, *7, 11*).

Рис. 4. Ножи, шилья, иглы: *1, 6, 17, 29* – Бай-Даг 6 к. 15; *2, 7–11* – Бай-Даг 6 к. 6; *3, 5, 12* – Бай-Даг 8 к. 1; *4* – Ээрбек 2 к. 2; *13* – Бай-Даг 6 к. 3; *14, 15, 22* – Бай-Даг 6 к. 17; *20, 21* – Ак-Даг 1 к. 1; *18, 23* – Бай-Даг 1 к. 2; *24, 25* – Бай-Даг 1 к. 6; *26–28* – Бай-Даг 1 к. 7. Бронза;*30* – Ээрбек 2 к. 3;

Зеркала. На исследуемых памятниках обнаружено 8 бронзовых зеркал. Все они найдены в женских захоронениях. В основном они имеют одну петлю в центре (рис. 5, *1, 4, 7–10*). Самое крупное зеркало обнаружено в БД8 (рис. 5, *1*). На обеих его сторонах видны следы гравировок, среди них прослеживаются волнистые линии, которые могут воспроизводить изображения рогов, и заштрихованные треугольники, подобные тем, что мы видим на роговых гребнях и костяных подвесках.

Рядом с зеркалом был найден ремешок с обоймами и трехжелобчатая бляшка, аналогичная находкам из кургана Аржан-1 (рис. 5, *2, 3*). Одно зеркало с петлей в центре имеет высокий бортик (БД6 к. 6) (рис. 5, *8*). Зеркала с бортиком относятся к самому раннему типу (Грач 1980: 25–27). На БД1 к. 2 на оборотной стороне зеркала, имеющего неправильную форму, находятся две петли, расположенные на расстоянии 2,5 см друг от друга, через них продет ремешок, который мог служить рукоятью, за которую его держали в руке (Худяков и др. 2012: 121, рис. 1) (рис. 5, *5*). На зеркале из БД1 к. 3 также были две небольшие парные петли, одна из них не сомкнута (литейный брак или слом?), а через целую был продет ремешок (рис. 5, *4*).

Гребни, сделанные из рога, зафиксированы на БД8 и в к. 7 БД1 (см. рис. 6, *38, 39*). Пластины украшены геометрическим орнаментом из заштрихованных треугольников.

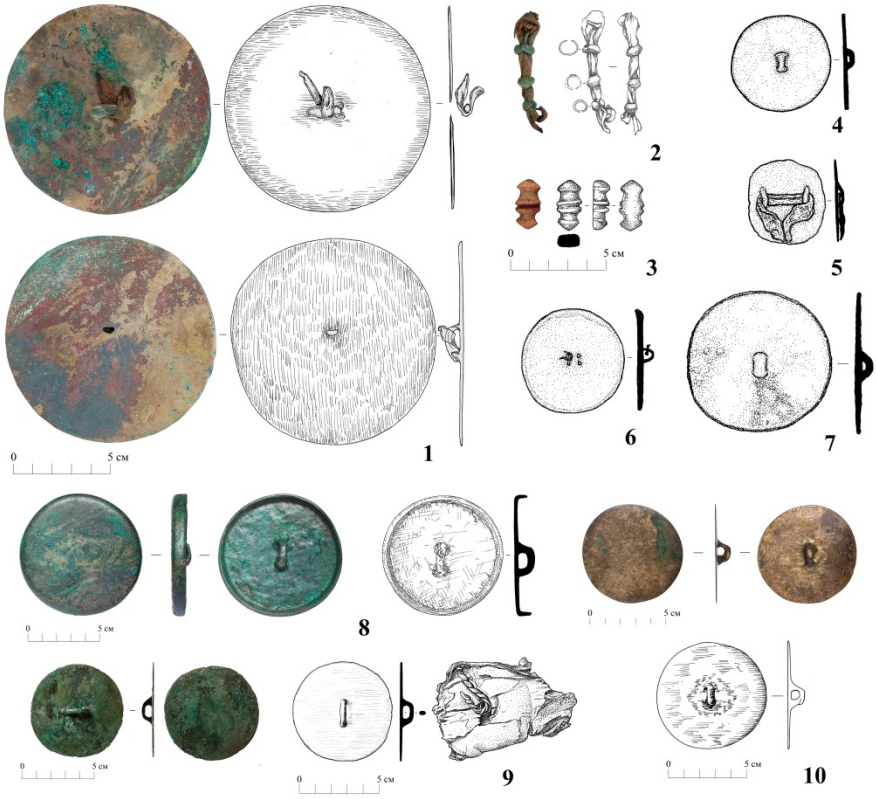


Рис. 5. Бронзовые зеркала: *1–3* – Бай-Даг 8 к. 1; *4* – Бай-Даг 6 к. 17; *5* – Бай-Даг 1 к. 2; *6* – Бай-Даг 1 к. 3; *7* – Бай-Даг 1 к. 7; *8, 10* – Бай-Даг 6 к. 6; *9* – Бай-Даг 6 к. 15

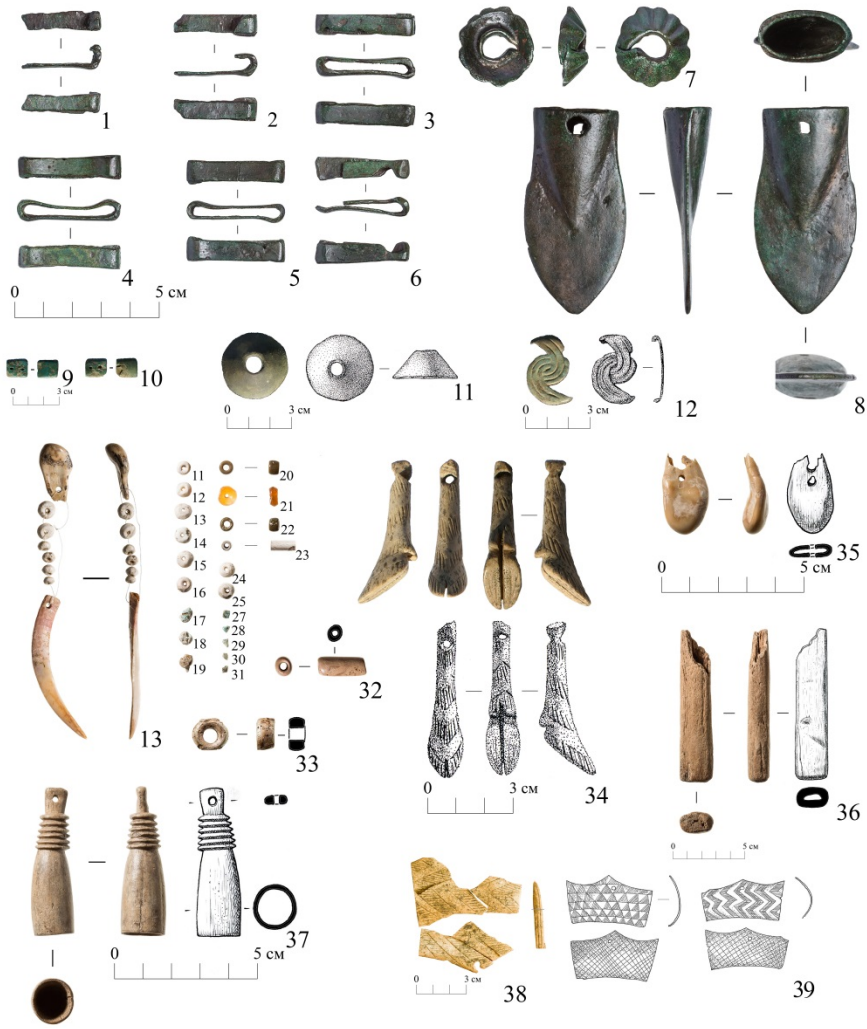


Рис. 6. Находки из курганов алды-бельской культуры: *1–8* – Бай-Даг 6 к. 6; *9–12, 34* – Ак-Даг 1 к. 1; *13–33, 35–37* – Бай-Даг 6 к. 16; *38* – Бай-Даг 1 к. 7; *39* – Бай-Даг 8 к. 1; *1–12* – бронза, *12–23* – бусы; остальное кость

Аналогичные предметы представлены в алды-бельских памятниках Сарыг-Булун, Копто и Чинге-Тей (Жогова (Кушакова) 2014). Подобный орнамент виден на *костяной подвеске* из к. 1 АД1 в виде копыта оленя (рис. 6, *34*), которая является великолепным произведением, выполненным в зверином стиле, и находит аналогии в алды-бельских памятниках Аржан-2 и Копто. В БД6 к. 6 найдена костяная колоколовидная подвеска, подобные распространены как в памятниках алды-бельской культуры, так и уюкско-саглынской и являются женскими амулетами (Грач 1980: 68–69; Мачинский, Чугунов 1998: 183–188) (рис. 6, *37*).

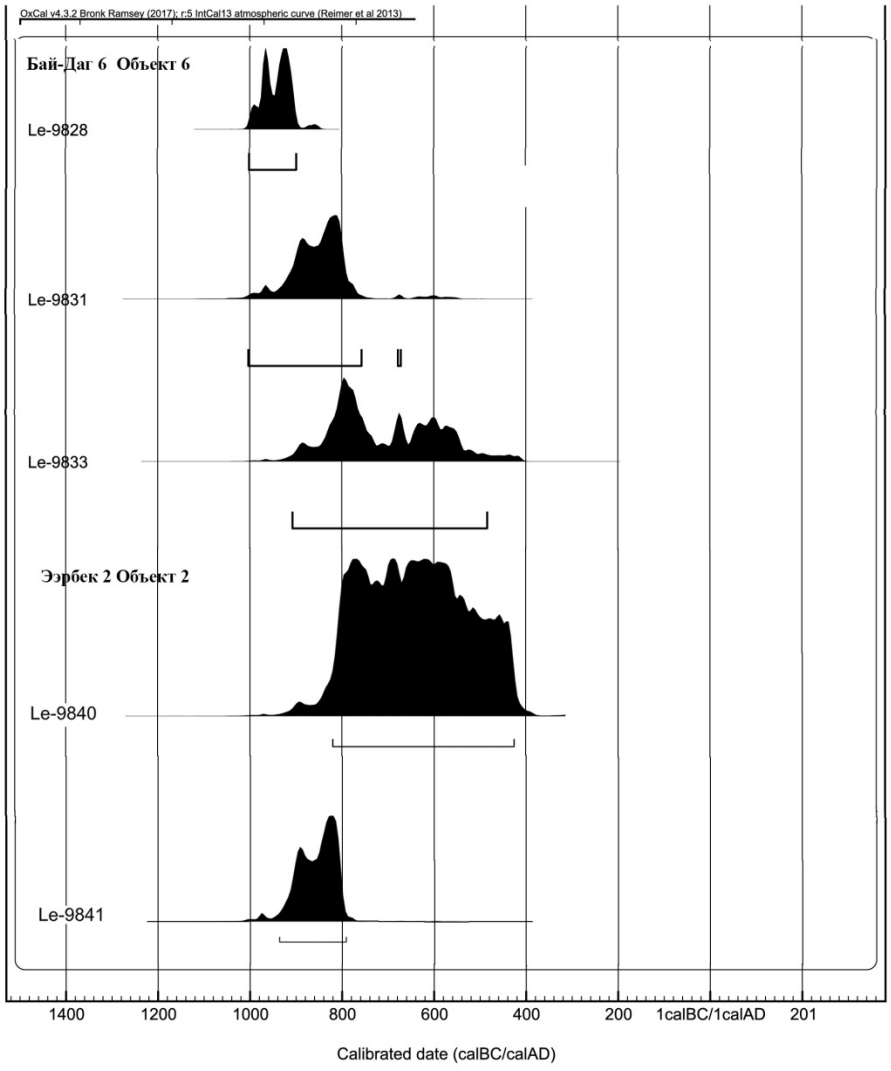


Рис. 7. Радиоуглеродные даты из погребений на могильниках Бай-Даг 6 и Ээрбек 2

Погребальный обряд и инвентарь, зафиксированные в курганах могильников долины р. Ээрбек, позволяют четко атрибутировать памятники: есть захоронения монгун-тайгинской культуры и курганы раннего этапа алды-бельской культуры. Монгун-тайгинские сооружения относятся к трем типам и соответственно хронологическим этапам – погребения в низких цистах (МТII – X–IX вв. до н.э.), в курганах типа херексуров с высокими наземными цистами (IX–VIII вв. до н.э.) и синхронные им и кургану Аржан-1 погребения шанчигского типа (IX–

VIII вв. до н.э.). Памятники алды-бельской культуры более «монолитные» и представляют собой курганы-кладбища с неглубокими захоронениями в каменных ящиках и колодах (детские могилы). Их датировка укладывается в конец VIII–VII вв. до н.э., но, возможно, некоторые могилы могли сооружаться и в начале VI в. до н.э. Наиболее ранними, судя по наконечникам стрел, являются захоронения на БД1 (к. 7), АД-1 и БД6 (к. 3). Полученные материалы находят аналогии не только в хорошо датированных алды-бельских памятниках, как Аржан-2 и Чинге-Тей, но и в более ранних комплексах, как Аржан-1 и Туннуг. К сожалению, удалось сделать лишь небольшую серую радиоуглеродных дат, но, в целом, они подтверждают хронологию исследованных памятников (см. рис. 7).

Изучение изделий из органических материалов

Одним из важных направлений в исследовании памятников долины р. Ээрбек является специальное изучение изделий из органических материалов – кожи, меха и текстиля. Текстиль был описан ранее (Бусова 2017). Изделия из кожи и меха сохранились благодаря контакту с предметами из медных сплавов и обладают существенным научным потенциалом, связанным с развитием естественно-научных методов, используемых сегодня в археологии. Протеомный анализ кожи (ZooMS – Zooarchaeology by Mass Spectrometry analysis) и сканирующая электронная микроскопия меха расширяют возможности для определения сырьевой базы, используемой древними охотниками и скотоводами.

Каменные ящики, расположенные почти на поверхности, относительно сухой микроклимат, а также контакт с бронзовыми изделиями позволили в долине Ээрбека сохраниться части ранних уникальных предметов органического происхождения. Всего в данной статье привлечены для изучения 7 фрагментов кожаных изделий из двух курганов: № 6 и 15[4]. Аналогии взяты из ранее опубликованных материалов из могильников БД1 и 8.

Протокол (методика) проведения протеомного анализа. Протеомный анализ был осуществлен на установке ZooMS Отдела археологии Института истории человечества им. Макса Планка (MPI-SHH), Йена, Германия[5]. Образцы кожи были проанализированы в соответствии с ранее опубликованными протоколами (Ebsen et al. 2019; Brown et al. 2021). 1–2 мг кожи обрабатывали 0,1 М раствором гидроксида натрия в течение 5 минут при комнатной температуре, кратковременно центрифугировали, а затем убирали надосадочную жидкость. Образцы трижды промывали 50 mM бикарбонатом аммония (AmBic), после чего супернатант снова удаляли. К образцу добавляли 100 µl 50 мМ AmBic и инкубировали при 65°C в течение одного часа, а затем кратковременно центри-

фугировали. 50 µl супернатанта удаляли и обрабатывали 1 µl 0,4 мкг/мкл трипсина (трипсиновая протеаза Thermo Scientific Pierce™) и оставляли настаиваться 18 часов при температуре 37°C. Инкубированные образцы концентрировали и обессоливали с помощью наконечников C18 ZipTip (наконечники Thermo Scientific Pierce™ C18) и элюировали конечным раствором 50 µl 50% ацетонитрила и 0,1% TFA. 0,5 µl полученного раствора смешивали с 0,5 µl раствора α-циано-4-гидроксикоричной кислоты (10 мг/мл в 50% ацетонитриле и 0,1% трифторуксусной кислоте) и давали кристаллизоваться. Образцы анализировали с использованием масс-спектрометра Bruker Autoflex Speed LRF MALDI TOF (времяпролетная лазерная десорбция/ионизация с матрицей).

Результаты. В кургане 6 могильника БД6 (могила 1, ящик 2) сохранился фрагмент (6×2 см) ножен от ножа с грифоном и отделением для шила (рис. 8, *3*). Скорее всего, ножны не имели ремешкового крепления к поясу и функционально выполняли роль чехла, прикрывающего острое лезвие. По результатам протеомного анализа для создания изделия использована тонкая овечья кожа либо кожа сайги (*Ovis, Saiga*). Шило с грибовидным навершием помещалось в продольное отделение (отсек), полученное благодаря тому, что лоскут кожи ножен был сложен вдвое и прошит с помощью сильноскрученной сухожильной нити с применением накладного шва (крутка нити S, шаг стежка 0,3 см) двумя параллельными рядами. Похожие тонкие ножны-чехлы использованы для хранения ножей, найденных в курганах 3 и 6 на могильнике БД1 (Худяков и др. 2013: рис. 13). В сопроводительном погребении № 11 кургана 1 могильника БД8 найден бронзовый нож в похожем чехле, сохранившийся целиком, и потому виден свободный фестончатый край предмета, который выполнял декоративную функцию (Рукавишникова, Гладченков 2017: рис. 8.4). Мы считаем вполне верным термин «чехлы-ножны», т.е. возможно рассматривать их не как самостоятельные ножны с креплением к поясу через систему ремешков, а как чехлы, в которые нож вкладывался, а затем помещался в еще одну сумку (Худяков и др. 2013: 109–110).

В этом же кургане, но в могиле 3 сохранилось четырехгранное бронзовое шило с двухъярусным навершием в кожаных и текстильных фрагментах (костяк 1). Шило лежало под тазовыми костями погребенной (рис. 8, *4*). Сохранность кожано-мехового изделия не позволяет уточнить его крой и, как следствие, интерпретировать как часть одежды или чехол.

Если рассматривать расположение слоев последовательно, начиная от шила с иглой, то ближайший к нему темно-коричневый слой тонкой кожи, скорее всего, является частью чехла. Затем идёт слой полотняного текстиля, который мог быть частью юбки. Нити скручены по направлению Z. На фрагментах не зафиксированы швы и кромки. Фак-

тура полотна гладкая, плотность переплетения очень высокая. Внешний слой представляет собой фрагмент шубы или другой верхней одежды мехом лошади (*Equus*) наружу, сшитой двойной сухожильной нитью.

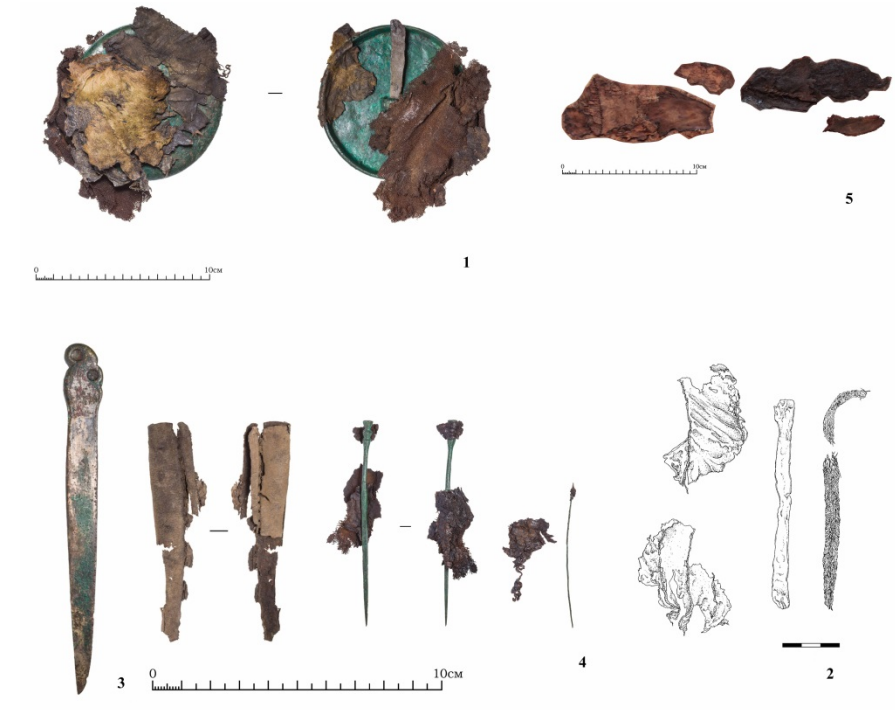


Рис. 8. Бронзовые изделия с фрагментами органики: *1* – Бай-Даг 6, к. 6. Зеркало со слоем шубы светло-коричневого меха и полосками от чехла зеркала; обратная сторона зеркала с фрагментом текстиля, кожаным шнурком для подвешивания и частью чехла; 2 – Бай-Даг 6, к. 6. Фрагменты кожи от чехла для зеркала, выполненные в ранней, «башадарской» технике, кожаный шнурок от зеркала, фрагмент тесемки, найденный вместе с зеркалом (от одежды); *3* – Бай-Даг 6, к. 6. Кожаные ножны для ножа с грифоном; *4* – Бай-Даг 6, к. 6. Шило и игла с фрагментами кожи, текстиля, сухожильной нити; *5* – Бай-Даг 8, к. 1. Фрагменты кожи от чехла для зеркала с зашитой внутрь иглой

В могиле 1 (ящик 2) также было найдено бронзовое зеркало с бортиком и петлевидной ручкой по центру в чехле и во фрагментах текстиля (рис. 8, *1*). Зеркало лежало тыльной стороной вверх в погребении. На отражающей поверхности зеркала сохранились фрагменты чехла, сшитого швом встык из узких полосок меха (так называемая ранняя башадарская техника) (рис. 8, *2*). В процессе археологизации волос был утрачен, но изначально это было меховое изделие мехом наружу, подтверждением чего служат рельеф мездры и редкие пучки волос. В одном месте между полосками вшит небольшой круглый кусок кожи

(заплатка?). Зеркало в меховом чехле подвешивалось к поясу с помощью узких и тонких (до 1 см) ремешков. Поверх него отдельно сохранились фрагменты светлого плотного короткостриженного меха, который мог быть частью верхней одежды погребенного. Протеомный анализ подтвердил, что в этом случае был использован мех овцы (*Ovis*). Интересно, что в 2016 г. д-р биол. наук О.Ф. Чернова (Институт проблем экологии и эволюции РАН, Москва) определила с помощью сканирующей электронной микроскопии, что волосы в этой шубе принадлежали шкуре лошади с холки или спины (Чернова, Бусова 2016: 60). Само зеркало можно было держать в руке, используя тонкий кожаный ремешок из кожи оленя (*Cervidae*) или овцы (*Ovis*). Для сшивания изделий использована двойная сухожильная нить. Вместе с изделием сохранился крупный для этой коллекции фрагмент полотняного текстиля без кромок и швов (Бусова 2017: 320). Похожие фрагменты от ремешков и чехлов для зеркал были встречены исследователями и на могильнике БД1 (Худяков и др. 2012: рис. 4–5). Представленные части могут быть соотнесены как с верхней одеждой, так и с чехлами.

В этом же объекте были найдены бронзовые наборные обоймы для пояса, в трех из которых были зафиксированы фрагменты ремня из кожи коровы или быка (*Bos*).

В кургане № 15 в могиле 2 вместе с дисковидным зеркалом под тазовыми костями погребенной найдены фрагменты двухслойной шубы с витым ремешковым шнурком. Его толщина 0,4 см. Ремешки из кожи овцы (*Ovis*) переплетены друг с другом. Похожим образом шнурок оформлен в кургане 1 могильника Кош-Пей I. Спрессованный фрагмент темной кожи состоит из двух слоев, которые можно соотнести с двухслойной меховой шубой (мехом внутрь к зеркалу). Сшита двойной сухожильной нитью выворотным швом.

В этом же погребении найдено шило с кольчатым навершием в отдельном чехле. Это уникальный образец. Обычно шило хранилось в комплекте с ножом. Кожаный чехол сделан из одного листовидного фрагмента кожи, простроченного с одной стороны с помощью двойной крученой сухожильной нити (шаг стежка 0,6 см). В верхней части чехла сухожильная нить завязана простым узлом. Шило подвешивалось к поясу за ремешок, продетый через верхний свободный край. Строчка сухожильной нитью проходила вплотную к шилу. Нижний край не сохранился. Протеомный анализ подтвердил, что была использована овечья кожа (*Ovis*).

В этом же кургане, но в могиле 7 найден бронзовый пластинчатый нож с остатками тонкой выделанной кожи от ножен. Протеомный анализ показал, что была использована шкура лошади (*Equus*).

Предметный комплекс, в который входят в том числе изделия из органических материалов, найденный в кургане 1 могильника БД8 (погре-

бение 1), был описан в статье И.В. Рукавишниковой и А.А. Гладченкова. Мы приводим его здесь только в качестве аналогии. Например, вместе с зеркалом сохранились фрагменты кожаного чехла, сшитого из полос тонкой светлой кожи сухожильными нитями. В складку чехла ремешком была «зашнурована» игла (Рукавишникова, Гладченков 2017: 158) (см. рис. 8, *5*). Также в этом кургане сохранился фрагмент пояса с кожаным витым ремешком, затянутый на так называемый коровий узел.

Фрагменты ремешковых поясов с нанизанными на них небольшими бронзовыми круглыми обоймами встречаются в кургане 2 могильника Э2 и кургане 1 могильника БД8. Скорее всего, они имеют отношение только к женским погребениям.

Из вышесказанного, таким образом, следует, что традицию конца 2 – начала 1 тыс. до н.э. работы с кожей и текстилем отличает особая утонченность и изобретательность, которая заметно изменяется и грубеет в более позднее время (буквально в V–IV вв. до н.э.). Эта особенность проявляется как в создании текстильного полотна (Бусова 2017: 325), так и в работе с кожей и мехом, идя по пути стандартизации. Во всех случаях сохранность мереи (узорчатая поверхность дермы) очень плохая – она либо удалялась специально в процессе обработки кожи, либо такими были условия археологизации.

Анализ сплава бронз

В 2012–2014 гг. были исследованы изделия из медных сплавов могильника БД6 методом рентгено-флюоресцентного анализа на спектрометре ArtTAX(Brüker). Кроме того, получены результаты исследования металлов на могильнике БД8, которые опубликованы как приложение к статье И.В. Рукавишниковой (Кузьминых, Луньков 2017).

Как и следовало ожидать, преобладают оловянистые бронзы (табл. 1), что обычно для алды-бельской культуры (Хаврин 2003, 2005). При этом мышьяк также содержится в сплаве, но его содержание невысоко – концентрация менее 1%. В тех случаях, когда мышьяк отсутствует и низко содержание других рудных примесей – удила и наконечник стрелы из могилы 7 объекта 15, вероятно, можно говорить о неместном происхождении этих предметов. Содержание олова в оловянистых бронзах могильника БД6 среднее, преобладают концентрации 3–13% олова. Такой же металл мы видим в могильниках Сыпучий Яр, Бедиг-Хорум и Баданка IV[6]. А вот металл курганов Аржан 2[7] и Аржан 5 содержит более высокие концентрации олова (преобладают концентрации 10–20% олова).

Среди 52 проанализированных металлических изделий лишь 5 отлито из мышьяковистой бронзы и не легировано оловом: сплеск из объекта 9 (см. рис. 1, *2*), относящегося к памятникам шанчигского типа, втульчатый

наконечник стрелы из объекта 15 м. 7 (см. рис. 3, *1*), а также удила с трапециевидным окончанием и обойма из объекта 16 (см. рис. 2, *2*). Преобладание мышьяковистых бронз в последнем (3 из 4), позволяет поставить вопрос о его синхронизации с курганом Аржан-1 (Пяткин 1977).

Таблица 1

Результаты рентгено-флюоресцентного анализа изделий из медных сплавов могильника Бай-Даг 6

Об.	№	Предмет	As	Sn	Pb	Sb	Ag	Fe	Ni	Прочие
3 м. 1	1	Шило	<0,8	8–10	<1	–	Сл.	~1	–	
6	15	Нож	<0,4	10–14	<0,6	–	Сл.	<0,3	Сл.	Co
	3	Шило	<0,8	9–11	<0,6	–	Сл.	<0,4	–	
	18	Зеркало с бортиком	<0,7	7–8	<0,5	–	–	Сл.	–	
	13	Игла	<0,5	15–18	Сл.	–	Сл.	Сл.	–	
	13а	Шило	<0,5	4–6	<0,4	–	–	Сл.	–	
6 м. 3	14	Зеркало	<0,3	9–11	~1	–	Сл.	Сл.	Сл.	
6 м. 2	1	Вток	<0,6	6–8	~1	–	Сл.	<0,3	–	
	6	Обойма	<0,8	7–8	1–2	–	Сл.	Сл.	?	
	9	Ворворка	<0,3	3–4	<0,3	Сл.	Сл.	<0,2	–	
	16	Нож	<0,5	4–5	<0,8	Сл.	Сл.	Сл.	–	
	20	Стрела	<0,8	12–14	Сл.	–	–	Сл.	–	
	21	Стрела	1–1,5	12–14	–	–	–	Сл.	–	
	22	Обойма	<0,8	6–8	1–1,5	–	Сл.	Сл.	Сл.	
	23	Обойма	<0,5	6–8	1–1,5	–	Сл.	Сл.	–	
	24	Обойма	<0,7	7–8	1–1,5	–	Сл.	Сл.	–	
	29	Обойма	<0,5	6–8	1–2	–	Сл.	Сл.	–	
	30	Ворворка	<0,6	6–8	~1	Сл.	Сл.	Сл.	Сл.	
		Ворворка	<0,6	6–8	~1	Сл.	Сл.	Сл.	Сл.	
9	3	Сплеск	2–3	<0,3	<0,9	<0,6	Сл.	1–1,5		
15	4	Шило	~1	6–8	<0,8	Сл.	Сл.	Сл.	–	
	20	Бляшка круглая	<1	6–8	1–2	Сл.	Сл.	–	–	
15 м. 1	19	Шило	<0,4	10–13	1–3	–	Сл.	Сл.	–	
15 м. 2	16 (49)	Зеркало	Сл.	5–7	<0,3	?	Сл.	<0,4	Сл.	
	17 (50)	Шило	1–2	10–13	<0,9	Сл.	<0,3	–	Сл.	
15 м. 6	18 (51)	Нож	<0,6	5–7	<0,6	?	Сл.	<0,4	Сл.	
15 м. 7	8	Удила	–	1–2	–	–	–	Сл.	–	
		Удила	–	1–2	Сл.	–	–	<0,3	–	
	9	Псалий	<0,3	3–5	<0,9	Сл.	Сл.	Сл.	–	
	13	Псалий	<0,5	4–6	<0,8	Сл.	Сл.	Сл.	–	
	10	Застёжка сбруи	<0,6	5–6	<0,5	Сл.	Сл.	Сл.	–	
	11	Застёжка сбруи	<0,6	5–7	<0,8	Сл.	Сл.	<0,3	Сл.	
	22	Наносник	<0,3	5–7	<0,7	–	Сл.	Сл.	–	
	12	Пронизка	<0,3	4–6	<0,5	–	Сл.	Сл.	–	
	14	Пронизка	<0,3	4–6	<0,5	–	Сл.	Сл.	–	
	15	Пронизка	~1	8–10	~1	–	Сл.	<0,8	–	
	33	Пронизка	<0,4	5–7	<0,6	–	Сл.	Сл.	–	
	34	Пронизка	<0,5	6–8	<0,9	Сл.	Сл.	Сл.	–	
	35	Пронизка	<0,4	5–7	<0,7	Сл.	Сл.	Сл.	Сл.	

Об.	№	Предмет	As	Sn	Pb	Sb	Ag	Fe	Ni	Прочие
	5	Наконечник стрелы	1–2	10–12	Сл.	<0,4	–	<0,5	Сл.	Bi
	21	Наконечник стрелы	4–6	<0,3	<0,5	–	Сл.	<0,3	–	
	24	Наконечник стрелы	1–3	7–9	<0,4	Сл.	Сл.	Сл.	–	
	26	Наконечник стрелы	<0,9	10–13	<0,7	–	?	Сл.	Сл.	
	28	Наконечник стрелы	<0,8	5–7	<0,7	–	Сл.	Сл.	Сл.	
	29	Наконечник стрелы	<1	18–20	<0,6	–	Сл.	Сл.	–	
	30	Наконечник стрелы	<0,7	5–6	<0,9	Сл.	Сл.	Сл.	Сл.	
	31	Наконечник стрелы	–	14–18	–	–	–	Сл.	–	
	32	Нож	<0,7	13–16	<0,7	–	–	Сл.	Сл.	
16	5	Обойма	2–3	–	<0,6	–	Сл.	~1	Сл.	
	6	Удила	2–4	Сл.	<0,3	Сл.	Сл.	<0,3	Сл.	Bi
		Удила	2–3	Сл.	<0,4	Сл.	Сл.	Сл.	Сл.	Bi
	9	Обойма	<1	12–16	<0,9	–	Сл.	Сл.	Сл.	

Если сравнивать раннескифский металл могильника БД6 с металлом могильника БД8 (Кузьминых, Луньков 2017), то видим много общего: в БД8 также преобладают оловянистые бронзы с невысоким содержанием олова (2–13%) и низким (менее 1%) содержанием мышьяка.

Интересен состав сплава пронизи (обоймы) из могилы 3 кургана 1 могильника БД8 (Кузьминых, Луньков 2017, № 50066). В нём обнаружено 1–2% золота (по результатам РФА, проведённого С.В. Хавриным), возможно, этот сплав – результат переплавки бронзового изделия, покрытого золотой фольгой. Близкая аналогия известна авторам пока лишь одна – обойма, обнаруженная при раскопках кургана Туннуг в 2019 г. (GH-0269). В ней содержится, наряду с 10–13% олова, 0,3–0,8% золота.

Результаты по составу бронзовых сплавов могильников БД6 и 8 хорошо согласуются с полученными ранее данными о господстве в алды-бельское время оловянных бронз.

Исследование краниологических материалов

Отдельные археологические памятники раннего скифского времени долины р. Ээрбек представлены в основном немногочисленными остеологическими материалами, сохранность которых варьирует от хорошей до очень плохой. По этой причине было решено сформировать суммарную серию алды-бельской культуры, в которую вошли черепа

из нескольких археологических памятников: могильник БД1 (материалы хранятся в ИАЭТ СО РАН, г. Новосибирск), АД1 (ИАЭТ СО РАН), БД6 (МАЭ РАН, г. Санкт-Петербург), БД8 (МАЭ РАН), Э2 (МАЭ РАН). Краниологическая серия состоит из 9 мужских и 11 женских черепов, пригодных для измерения.

В качестве сравнительного материала были привлечены измерительные данные черепов с территории Тувы и Минусинской котловины. Погребения монгун-тайгинской культуры представлены суммарной серией черепов из безвещевых погребений Западной Тувы (Алексеев 1974). Алды-бельская культура: могильник Копто, могильник Аржан-2 (Чикишева 2012); суммарная серия из могильников Хемчик-Бом III, Алды-Бель 1, Суме-Беш I, Чинге, расположенных в зоне затопления Саяно-Шушенского водохранилища (далее – суммарная серия из зоны затопления; неопубликованные данные Е.Н. Учаневой). Уюкская культура: могильник Эки-Оттуг 1 (Учанева 2014); суммарная серия из могильников Бай-Даг 5 и Саускен 3, расположенных в долине р. Ээрбек (неопубликованные данные Е.Н. Учаневой).

Подгорновский этап тагарской культуры: данные, опубликованные А.Г. Козинцевым (1977) – Новая Черная I, Черновая I, IV, Каменка I, Гришкин Лог I, Кичик-Кюзюр; данные, опубликованные В.П. Алексеевым (1961), – Тагарский остров, Сыда, Усть-Сыда, Усть-Тесь, Кочергино; могильник Усть-Чуль (Учанева и др. 2017); могильники Есино I, II (Громов, Лазаретова 2021). Биджинский этап тагарской культуры: Ай-Дай II (Учанева и др. 2017); суммарная серия из могильников Белое Озеро, Улуг-Кюзюр (Козинцев 1977), Трошкино (Учанева и др. 2017).

Методы. Исследование черепов проводилось по стандартным антропологическим методикам (Алексеев, Дебец 1964). Анализ межгрупповой изменчивости осуществлялся с использованием индивидуальных измерительных данных по 15 признакам: продольный, поперечный, высотный и скуловой диаметры, наименьшая ширина лба, верхняя высота лица, высота и ширина носа, ширина (от максиллофронтале) и высота орбиты, назомалярный и зигомаксиллярный углы, симотическая ширина и высота, угол выступания носа. Для анализа отбирались только черепа с минимальным количеством отсутствующих измерений. В случае отсутствия измерения подставлялись средние значения признаков, рассчитанные отдельно для каждой краниологической серии.

Сопоставление групп, относящихся к монгун-тайгинской и алды-бельской культурам, осуществлялось путем вычисления квадратов расстояний Махаланобиса (D^2). Межгрупповое сравнение с привлечением дополнительных сравнительных данных с территории Тувы и Минусинской котловины проводилось с помощью дискриминантного кано-

нического анализа. Все вычисления были реализованы с помощью программы Statistica 12.0.

Результаты. Результаты вычисления квадратов расстояний Махаланобиса (D^2) для мужских групп монгун-тайгинской и алды-бельской культур выявили наибольшие отличия между популяцией из могильника Копто и остальными группами. Особо значимые отличия фиксируются между сериями из Копто, с одной стороны, и сериями монгун-тайгинской культуры (10,1) и суммарной серией алды-бельской культуры долины р. Ээрбек (10,9) – с другой. Серия из могильника Копто также довольно сильно отличается и от суммарной алды-бельской серии из зоны затопления (8,2). Черепа из могильника Копто в среднем характеризует самая короткая и узкая мозговая коробка и почти максимальная уплощенность на среднем уровне по сравнению с остальными сериями. Наименьшее расстояние фиксируется между группой монгун-тайгинской культуры и суммарной серией алды-бельской культуры из зоны затопления (3,1).

Результаты вычисления квадратов расстояний Махаланобиса (D^2) для женских групп соответствуют полученным результатам анализа мужских групп. Сильнее всего от всех групп отличается серия из могильника Копто. Расстояние между этой серией и серией монгун-тайгинской культуры (34,1) – наибольшее. Меньше всего серия из могильника Копто отличается от серии из могильника Аржан-2 (14,5). Женские черепа из могильника Копто характеризуются самой широкой мозговой коробкой среди всех групп, а также наименьшей уплощенностью лицевого отдела на верхнем уровне. Величины углов горизонтального профиля лицевого отдела черепа в женской выборке существенно меньше, чем в мужской, что отмечалось ранее Т.А. Чикишевой (2012: 162). Минимальное расстояние зафиксировано между суммарными алды-бельскими сериями долины р. Ээрбек и зоны затопления (2,7).

Следующий этап канонического анализа включал в себя более широкий набор сравнительных данных. Первые два канонических вектора при анализе мужских выборок описывают в сумме 46,8% изменчивости. Основные нагрузки в первом векторе приходятся на ширину мозговой коробки и зигомаксиллярный угол. Во втором векторе все нагрузки на признаки довольно низкие, но наибольшая приходится на высоту мозговой коробки и высоту глазницы, ширину носа, зигомаксиллярный угол и симотическую ширину. Положение групп в пространстве первых двух канонических векторов представлено на рис. 9, *А*.

Первый канонический вектор делит группы по географическому принципу. В положительных значениях сконцентрированы подгорновские и биджинские серии Минусинской котловины, а серии с территории Тувы расположены в поле отрицательных значений. Такое размежевание групп связано с характерными для групп тагарской культуры

меньшей шириной мозговой коробки и меньшей уплощенностью лица на уровне орбит, тогда как группы с территории Тувы характеризуются противоположными значениями этих признаков, что подтверждается и сравнительным анализом с привлечением большого количества серий с территории Западной и Южной Сибири, Средней Азии (Учанева и др. 2017: 84).

Результаты анализа также подтверждают сделанный ранее вывод о близости населения монгун-тайгинской культуры и популяций раннескифского времени долины р. Ээрбек.

Второй вектор отделяет серии из могильников Копто и Аржан-2 от других серий алды-бельской и уюкской культур. Население, оставившее эти два могильника, имело в среднем схожие морфологические особенности лицевого отдела черепа, которые проявлялись в сочетании узкого переносья и узкого слабо выступающего носа, а также в максимальной, по сравнению с другими группами Тувы, уплощенности лицевого скелета на уровне зигомаксиллярных точек.

Первые два канонических вектора, по результатам анализа женских серий, описывают в сумме 53,4% изменчивости. Основная нагрузка в первом векторе приходится на ширину мозговой коробки. В первом векторе также можно выделить зигомаксиллярный угол и длину мозговой коробки. Во втором каноническом векторе определяющими признаками оказались скуловая ширина, ширина носа и высота орбиты.

Положение женских серий в пространстве первых двух канонических векторов (рис. 9, *Б*) практически идентично положению мужских выборок. Первый вектор опять делит серии по географическому принципу, в результате чего в поле отрицательных значений сконцентрированы серии тагарской культуры, отличающиеся более длинным и узким черепом с выраженной профилированностью лица.

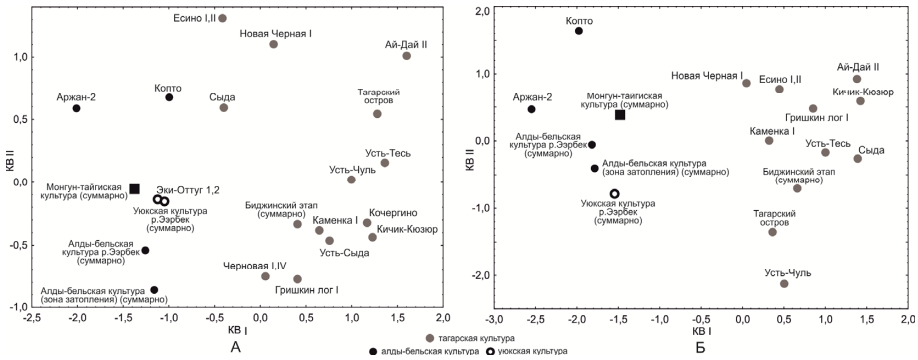


Рис. 9. Положение групп Тувы и Минусинской котловины в пространстве первых двух канонических векторов: *А* – мужские серии; *Б* – женские серии

Все серии с территории Тувы, для которых характерно обратное сочетание перечисленных признаков, сконцентрированы в поле отрицательных значений по первому вектору, и большая часть из них демонстрирует явное сходство. Исключение опять составляет серия черепов из могильника Копто, которая по второму вектору занимает обособленное положение. Серию из этого памятника отличает от остальных групп Тувы самый низкий нос в сочетании с самой высокой орбитой, а также минимальное среди всех тувинских групп значение назомалярного угла.

Выводы. В целом и для мужских групп с территории Тувы, и для женских характерны схожие морфологические характеристики строения черепа, которые проявляются в более широком мозговом отделе и в большей уплощенности лицевого отдела по сравнению с сериями тагарской культуры.

Группы раннескифского периода с территории долины р. Ээрбек и территории в зоне затопления имеют схожие морфологические характеристики, что может служить подтверждением общности их происхождения. Также население алды-бельской культуры Ээрбекской долины, по результатам анализа, тесно связано с хронологически более ранним населением монгун-тайгинской культуры. Этот факт особенно интересен, если вспомнить о том, что серия черепов из безвещевых погребений происходит из Западной Тувы. Вероятно, появление в Туве новой алды-бельской культуры не привело к смене населения.

Тем не менее наличие в этот период в Туве и пришлых групп населения может объяснить обособленное положение серий из двух алды-бельских памятников – Копто и Аржан-2. Особенно сильно от других тувинских серий отличается серия из могильника Копто, несмотря на то что мужская и женская серии имеют разные морфологические характеристики. Своеобразный морфологический комплекс погребенных в этих двух памятниках может объясняться и географическим фактором, и наличием пришлых групп в составе населения, оставившего курганы могильника Копто и Аржан-2.

Результаты палеогенетических исследований антропологического материала

Для проведения палеогенетических исследований авторами настоящей публикации были отобраны образцы в виде зубов от 64 индивидов из могильников на р. Ээрбек (Центральная Тува): Бай-Даг 6, 7, 10, Ээрбек 2, Эки-Оттуг 1, 2, Саускен 1, 2, 3, 5, 7, Катылыг 5. Памятники относятся к разным историческим периодам (XI в. до н.э. – X в. н.э.). Образцы исследовались в специализированной лаборатории исторической генетики Московского физико-технического института. При этом допус-

калась возможность их полной деструкции. Генетические исследования индивидов, имеющих общую локализацию захоронений, но относящихся к разным историческим периодам, могут прояснить вопрос о генетической преемственности или отсутствии таковой для населения, проживавшего в одном регионе, выявить миграционные потоки.

Из образцов, переданных для исследования, была выделена ДНК с качеством, обеспечивающим полноценные комплексные генетические исследования. В настоящей работе представлены результаты исследования 11 индивидов из могильников Бай-Даг 6 и Ээрбек 2, относящихся к предскифскому и раннескифскому времени (XI–VII вв. до н.э.). Основное внимание в работе было уделено исследованиям Y-хромосомной ДНК, которая в отличие от митохондриальной ДНК, с одной стороны, проявляет большую изменчивость, а с другой – результатов изучения Y-хромосомы из археологических материалов в изучаемом регионе опубликовано сравнительно немного.

Методы. Вопросы защиты исследуемых образцов от попадания в них фрагментов биологических частиц современных людей (например, из атмосферного воздуха), а также фрагментов ранее исследованных археологических образцов на всех этапах пробоподготовки, выделения ДНК при последующих манипуляциях с древней ДНК были решены в специально организованной палеогенетической лаборатории. Все основные манипуляции с исследуемыми образцами и древней ДНК осуществляются в системе изолированных перчаточных боксов, заполненных азотом особой чистоты. Подробное описание использованных подходов и их реализации опубликованы в статьях с участием соавторов настоящей работы (Стасюк, Мустафин, Альборова 2020; Альборова и др. 2021).

В археологическом образце в виде зуба, как было показано в ранее опубликованной статье (Adler et al. 2011), ДНК содержится в дентине, а в ещё большей концентрации – в цементе. Поэтому для выделения древней ДНК использовался весь корень зуба. При этом каждый зуб очищался в два этапа. На первом этапе механически – для удаления верхнего слоя загрязнений с помощью прецизионного стоматологического оборудования. На втором этапе проводилась кавитационная «обдирка» поверхностного слоя в ультразвуковой установке в сосуде с ультрачистой водой, при которой происходила тщательная очистка поверхностного слоя образца. Далее образец выдерживался при УФ облучении по 2 минуты с обеих сторон. Затем происходило измельчение образца до состояния костной муки в специальной шаровой мельнице. Из костной муки ДНК экстрагировалась в соответствии с опубликованным протоколом (Dabney et al. 2013).

Количественную оценку качества ДНК проводили с использованием набора Quantifiler™Trio (TFS). Данный набор позволяет определять содержание в образцах аутосомной ДНК различных размеров (фраг-

менты длиной 80 пар оснований и 214 пар оснований) и Y-хромосомной ДНК. При наличии значимых концентраций коротких и длинных фрагментов ДНК отсутствие фрагментов Y-хромосомы является основанием предполагать, что исследуемый образец относится к женскому индивиду и, наоборот, – наличие фрагментов Y-хромосомы в исследуемой ДНК однозначно указывает на принадлежность образца мужскому индивиду.

Одной из базовых технологий, активно используемых лабораторией, является исследование мутаций микросателлитов Y-хромосомы (Y-STR), которые могут происходить относительно часто (раз в несколько поколений). Проводимый при этом фрагментный анализ ввиду исключительной чувствительности при считывании целевых локусов сразу же указывает на признаки контаминации при ее наличии, а также дает результаты в виде гаплотипов, позволяющих получить информацию о происхождении и определить наличие или отсутствие родства исследуемых индивидов по мужской линии. Это исследование является особенно полезным для изучения групповых захоронений. Примерами работ, в которых приведены результаты генотипирования ДНК образцов по 17-маркерной панели Yfiler™ PCR AmplificationKit (TFS), в частности, являются публикации групп исследователей (Haak et al. 2008; Пилипенко и др. 2017).

Генотипирование ДНК археологических образцов, относящихся к мужским индивидам, осуществлялось по 27 STR-маркерам Y-хромосомы. Применялся набор реактивов Yfiler™Plus PCR AmplificationKit (TFS), который зарекомендовал себя высокочувствительным к деградированным образцам с высоким возрастом захоронения (см., например, (Сиротин и др. 2019; Мустафин и др. 2021)). Фрагментный анализ 27 STR локусов Y-хромосомы осуществлялся на секвенаторе AB3500xl (TFS) с разделительной матрицей POP-7 согласно инструкциям производителя. Последующая обработка данных проводились в программе IDX v.1.4 GeneMapper (TFS). Предполагаемая гаплогруппа определялась в онлайн-программах-предикторах https://www.nevgen.org и http://www.hprg.com.

Результаты. ДНК была выделена для всех 12 индивидов из образцов зубов, предоставленных для палеогенетических исследований. Использование набора Quantifiler™Trio (TFS), позволило установить, что ДНК образцов с номерами Eerbk-01, 02, 03, 04, 06 и 12 содержит Y-хромосому (мужские образцы), а ДНК образцов с номерами 05, 07, 09 и 10 Y-хромосому не содержит (женские образцы). Предполагаемый антропологический пол исследуемых индивидов (образцы Eerbk-01,06, 09 и 12) был таким образом подтвержден, для индивидов (образцы Eerbk-02,03, 04, 05, 07) пол был определен или уточнен, а для индивида (образец Eerbk-10) предполагаемый мужской пол был исправлен на женский.

Количественные результаты анализа качества выделенной ДНК всех исследованных 12 индивидов представлены в табл. 2. Следует отметить сравнительно высокие значения концентраций, полученные для древней ДНК, что в большой степени гарантирует надежность последующих палеогенетических исследований. Существенное отличие в гаплотипах исследованных индивидов означает отсутствие между ними близкой связи с точки зрения происхождения по мужской линии.

Для образцов, являющихся мужскими, результаты фрагментного анализа (гаплотипы по 27-маркерной панели) представлены в табл. 3.

Таблица 2

Результаты количественной оценки качества выделенной ДНК

Объект	Наименование объекта	Возраст, лет	Концентрации локусов ДНК, пкг/мкл			Степень деградации	Пол антропол.	Пол генетич.
			Long	Short	Y-chr.			
Eerbk-01	Бай-Даг 6-20	25–35	7,8	96,2	74,5	12,3	М	М
Eerbk-03	Бай-Даг 6-1	45–55	1,1	72,2	30,0	65,6	М?	М
Eerbk-04	Бай-Даг 6-7	25–35	13,0	216,7	156,1	16,7	?	М
Eerbk-05	Бай-Даг 6-3	25–35	9,7	58,8	0,0	6,1	?	Ж
Eerbk-06	Бай-Даг 6-2-1	35–45	3,2	246,0	179,7	76,9	М	М
Eerbk-07	Бай-Даг 6-1-2	15–19	35,0	1183,0	0,0	33,8	?	Ж
Eerbk-08	Бай-Даг 6-15-2	18–20	38,0	170,0	0,0	4,5	Ж	Ж
Eerbk-09	Ээрбек 2-2-6	45–50	5,0	3,4	0,0	0,7	Ж	Ж
Eerbk-10	Бай-Даг 6-16	40–45	89,2	428,0	0,0	4,8	М	Ж
Eerbk-11	Ээрбек 2-5-1	40–45	85,0	319,0	0,0	3,8	Ж	Ж
Eerbk-12	Ээрбек 2-3-1	40–45	44,8	140,4	103,0	3,1	М	М

Таблица 3

Гаплотипы и гаплогруппы 6 образцов мужчин

Исследованный образец		Eerbk-1	Eerbk-3	Eerbk-4	Eerbk-6	Eerbk-12
Результаты фрагментного анализа, значения аллелей в локусах Y-хромосомы	DYS393	13	13	13	13	14
	DYS390	25	24	24	24	24
	DYS19	16	–	16	13	16
	DYS391	–	–	–	–	10
	DYS385a	11	12	11	15	11
	DYS385b	14	12	13	16	13
	DYS439	10	12	11	11	11
	DYS389I	13	13	14	13	13
	DYS392	11	11	13	14	14
	DYS389II	32	–	31	–	29
	DYS458	14	18	15	16	17
	DYS437	14	18	14	13	15
	DYS448	20	–	19	19	21
	DYS449	32	–	32	28	31
	DYS460	11	11	10	10	12

Исследованный образец		Eerbk-1	Eerbk-3	Eerbk-4	Eerbk-6	Eerbk-12
	Y-GATA-H4	12	–	12	–	12
	DYS456	16	16	16	15	15
	DYS576	17	17	19	19	16
	DYS570	19	20	19	16	17
	DYS438	11	–	11	11	9
	DYS481	23	26	27	26	30
	DYS533	–	12	–	–	11
	DYS635	24	21	23	22	22
	DYS627	17	–	21	19	26
	DYS518	44	–	40	–	37
	F387S1a	37	38	36	33	38
	F387S1b	37	38	42	37	40
Y-хромосомная гаплогруппа (по предиктору nevgen.org)		R1a	C2b1a1b1	R1a	Q1b1a3	N

Обращает на себя внимание, что для образцов с наибольшей степенью деградации Eerbk-03 (степень деградации 65,6) и Eerbk-06 (степень деградации 76,9) часть локусов считана не была. Остальные образцы, несмотря на древность, позволили получить достаточно полные гаплотипы. По гаплотипам были предсказаны наиболее вероятные гаплогруппы, к которым могут относиться исследованные индивиды. Наименования гаплогрупп также приведены в табл. 3.

По региону, из которого были предоставлены образцы, указанные выше, ранее была выполнена работа международного коллектива (Mary et al. 2019), по которой опубликованы результаты генетических исследований образцов именно из того же региона, но относящиеся к более позднему времени, следующему за раннескифским. В этой работе также успешно использовались упомянутые выше технологии количественной оценки качества выделенной древней ДНК и генотипирования Y-хромосомы по 27-локусной панели Yfiler™Plus. Обращает на себя внимание близость двух гаплотипов у образцов, полученных в разных исследованиях: Eerbk-12 – в настоящей работе, и ARZ-15 – из публикации (Mary et al. 2019). Исследуемые индивиды явно имели общего предка по мужской линии. Необходимо также отметить, что показатели концентрации выделенной ДНК у образца Eerbk-12 оказались приблизительно в три раза выше, чем у ARZ-15 при сопоставимой степени ее деградации, что указывает на эффективность технологий выделения древней ДНК, используемой авторами настоящей работы.

В публикации (Mary et al. 2019) указывается, что гаплогруппу R1a (M513) имеют девять образцов, из которых два – из дочерней субветви R1a (M513>Z93). Гаплогруппу Q1b (L54) имеют шесть образцов, из ко-

торых пять принадлежат дочерней субветви Q1b (L54>L330). У одного образца была выявлена гаплогруппа N (M231).

В настоящем исследовании среди шести образцов, принадлежащих мужчинам, у трех была определена гаплогруппа R1a (M513). Один образец оказался с гаплогруппой Q1b (L54>L330) и один – с гаплогруппой N (M231). Образцы с указанными гаплогруппами также были выявлены работе (Mary et al. 2019). Вместе с тем для одного образца была определена гаплогруппа, которая в этом исследовании не встречалась. Это гаплогруппа C2a (F3985). Наименования гаплогрупп получены с помощью предикторов. Для образца Eerbk-03 несмотря на отсутствие при фрагментном анализе ДНК данных по ряду локусов, ввиду специфичности полученных значений аллелей по проанализированным локусам гаплогруппа определена с высокой вероятностью.

В ближайшей перспективе предполагается провести NGS образцов ДНК из предоставленных образцов. Специально разработанная панель зондов, ориентированная на 700 SNPY-хромосомы, позволяет проверить и уточнить гаплогруппы исследуемых индивидов по основной части гаплогрупп и их главных субветвей, распространенных на всем евразийском континенте. Ряд SNP ядерной ДНК, на которые спроектирована панель зондов, позволит также выявить фенотипические признаки, такие как цвет волос, глаз, кожи. Часть зондов разработанной панели полностью покрывает митохондриальную ДНК. Это позволит определить митохондриальную гаплогруппу и гаплотипы, по которым возможно выявить родство и происхождение исследуемых индивидов по женской линии.

Анализ опубликованных результатов генетических исследований древних образцов из археологических памятников Тувы, Хакассии, Красноярского края, Северного Алтая и Северной Монголии, показал, что выявленные в настоящем исследовании Y-хромосомные гаплогруппы являются базовыми, они проявлялись как в более ранних археологических культурах, так и в более поздних (Hollard et al. 2018; Mary et al. 2019; Wang et al. 2021).

Выводы. Выполненные в настоящей работе микросателлитные исследования позволяют помимо определения половой принадлежности исследованных образцов подтвердить для мужских индивидов отсутствие эндогенной контаминации, а также проверить наличие или отсутствие родства по мужской линии.

В результате исследования 12 индивидов из могильников БД6 и Э2, 10, относящихся к предскифскому и раннескифскому времени (XI–VII вв. до н.э.), было выявлено шесть образцов, принадлежащих мужчинам. Полученные по Y-хромосомным гаплотипам гаплогруппы являются типичными для региона.

Тот факт, что у образца Eerbk-12 из кургана Э2 в настоящем исследовании и у образца ARZ-T15 из того же кургана, но несколько более

позднего времени (Mary et al. 2019) выявились очень близкие гаплотипы, подразумевает наличие между образцами родственной связи по мужской линии. Это косвенно указывает на то, что по крайней мере на протяжении нескольких поколений часть мужского населения не меняло регион своего проживания.

Заключение

Исследование памятников в среднем течении р. Ээрбек позволило установить их культурно-хронологическую принадлежность. Для памятников монгун-тайгинской культуры эпохи поздней бронзы были выделены типы погребальных сооружений: захоронения на уровне древнего горизонта в низких цистах и кольцевидных оградах, в каменных ящиках и кольцевидных оградах, в высоких цистах, перекрытых ложным сводом в курганах типа херексуров. Для памятников раннескифского времени алды-бельской культуры – курганы-кладбища с захоронениями в заглубленных каменных ящиках. Анализ погребального инвентаря в курганах скифского времени (монгун-тайгинские курганы безынвентарные) показал его сходство как с такими ранними комплексами, как курганы Аржан-2 и Чинге-Тей, так и с Аржаном-1. Данный вывод подтверждается и исследованием предметов из органических материалов, и металлографическим анализом. Последний показал, что в основном на ээрбекских памятниках преобладают оловянистые бронзы, характерные для алды-бельской культуры, но есть и несколько экземпляров бронзовых предметов с добавлением мышьяка – это сплеск из монгун-тайгинского (шанчигского) к. 9 БД6, удила трапециевидной формы из БД6 к. 16 и наконечник стрелы из БД6 к. 15, что сближает их с Аржаном-1. Интересные выводы сделаны на основании антропологических и палеогенетических исследований о том, что население в эпоху поздней бронзы, оставившее монгун-тайгинские памятники, и в раннескифское время (алды-бельская культура) в долине р. Ээрбек не менялось и очень близко монгун-тайгинским памятникам западных районов Тувы, особенно это касается мужских индивидов. Это подтверждает наше предположение о том, что в замкнутых долинах рек, таких как Ээрбек, культурные процессы шли по иной схеме, здесь при смене культур не обязательно происходила смена населения. Благодаря применению независимых исследовательских инструментов, интерпретация археологических материалов становится более верифицируемой, получая массу новых доказательств тех исторических процессов, которые разворачивались на территории Южной Сибири на рубеже 2–1 тыс. до н.э. Комплексные исследования археологических памятников в долине р. Ээрбек будут продолжены.

Примечания

[1] Могильники Бай-Даг 1 и Ак-Даг 1 исследованы Сибирской комплексной археологической экспедицией Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН; Бай-Даг 6 и Ээрбек 2 – Тувинской археологической экспедицией Института истории материальной культуры РАН; могильник Бай-Даг 8 – Тувинской экспедицией Института археологии РАН.

[2] Далее используется сокращения к названиям могильников БД1, АД1, БД6, БД8, Э2.

[3] При описании наконечников стрел мы употребляем терминологию, предложенную К.В. Чугуновым (Чугунов 2011).

[4] Все спектры ZooMS для идентифицированных образцов доступны на Mendeley Data и расположены в базе данных. DOI: 10.17632/zjv9n38k88.1

[5] Коллектив авторов выражает личную благодарность П. Хоммелю и Society of Antiquaries of London за грантовую поддержку в 2019 г.

[6] Анализ бронз из этих памятников проведен С.В. Хавриным, но результаты пока не опубликованы.

[7] Анализ металлических изделий проведен С.В. Хавриным и результаты подготовлены к печати.

Список источников

Алексеев В.П., Дебец Г.Ф. Краниометрия. Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1964.

Алексеев В.П. Палеоантропология Хакасии эпохи железа // Сб. МАЭ. Т. 20. Л.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 220–232.

Алексеев В.П. Новые данные о европеоидной расе в Центральной Азии // Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск: Наука, 1974. С. 370–390.

Альборова И.Э., Мустафин Х.Х., Медникова М.Б., Бужилова А.П., Энговатова А.В. Палеогенетический анализ жителей подола Московского Кремля XVI в. (по материалам раскопок в Тайницком саду) // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2021. Т. 26, № 5. С. 30–44. DOI: https://doi.org/ 10.15688/jvolsu4.2021.5.3

Бусова В.С., Курганов Н.С. Предварительное сообщение о комплексах бронзовых изделий с фрагментами органических материалов из могильников скифского времени Центральной Тувы // Актуальная археология: археологические открытия и современные методы исследования : тез. науч. конф. молодых ученых Санкт-Петербурга, 22–23 апреля 2013. СПб., 2013. С. 50.

Бусова В.С. Текстиль из курганов скифского времени в долине реки Ээрбек (Центральная Тува) // Поволжская археология. 2017. № 3 (21). С. 318–328.

Грач А.Д. Древние кочевники в центре Азии. М.: Наука, 1980.

Громов А.В., Лазаретова Н.И. Краниологические материалы из раннетагарских курганов Могильной степи // Творец культуры. Материальная культура и духовное пространство человека в свете археологии, истории и этнографии: сб. науч. ст., посвящ. 80-летию проф. Д.Г. Савинова / отв. ред. Н.Ю. Смирнов. СПб.: ИИМК РАН, 2021. С. 211–223 (Труды ИИМК РАН. Т. LVII).

Жогова (Кушакова) Н.А. Типология составных гребней эпохи ранних кочевников Саяно-Алтая // Археологические вести. 2014. № 20. С. 116–142.

Килуновская М.Е., Семенов Вл.А. Исследования Тувинской археологической экспедиции по трассе железной дороги Кызы-Курагино // Бюллетень 3. Охранная археология. СПб., 2013. С. 197–222.

Килуновская М.Е., Лазаревская Н.А., Садыков Т.Р., Семенов Вл.А. Исследования Тувинской археологической экспедиции ИИМК РАН в долине реки Ээрбек в 2014 г. // Бюллетень Института истории материальной культуры РАН (охранная археология). № 5. Санкт-Петербург, 2015. С. 193–124.

Козинцев А.Г. Антропологический состав и происхождение населения тагарской культуры. Л.: Наука, 1977.

Кузьминых С.В., Луньков В.Ю. Анализ состава металлических предметов из комплекса кургана № 1 могильника Бай-Даг 8 (Приложение № 1 к статье И.В. Рукавишниковой, А.А. Гладченкова) // Археологические вести. 2017. Вып. 23. С. 169–170.

Мачинский Д.А., Чугунов К.В. Атрибуты женского культа в древних культурах Саяно-Алтая (пути генезиса, археологический и семантический аспекты) // Древние культуры Центральной Азии и Санкт-Петербурга: материалы Всерос. науч. конф., посвящ. 70-летию со дня рождения Александра Даниловича Грача. СПб.: Культ-информ-пресс, 1998. С. 183–188.

Пилипенко А.С., Черданцев С.В., Трапезов Р.О., Молодин В.И., Кобелева Л.С., Поздняков Д.В., Полосьмак Н.В. Палеогенетическое исследование родства погребенных из курганов саргатской культуры в Барабинской лесостепи (Западная Сибирь) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2017. Т. 45, № 4. С. 132–142. DOI: 10.17746/1563-0102.2017.45.4.132-142

Пяткин Б.Н. Некоторые вопросы металлургии эпохи бронзы Южной Сибири // Археология Южной Сибири (Известия лаборатории археологических исследований, вып. 9). Кемерово, 1977. С. 22–33.

Рукавишникова И.В., Гладченков А.А. Памятник алды-бельской культуры Тувы – могильник Бай-Даг 8. Опыт комплексного анализа // Археологические вести. 2017. № 23. С. 153–175.

Савинов Д.Г. Тува раннескифского времени «на перекрестке» культурных традиций (алды-бельская культура) // Культурные трансляции и исторический процесс. СПб., 1994. С. 76–92.

Савинов Д.Г. Ранние кочевники Верхнего Енисея (археологические культуры и культурогенез). СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2002.

Сиротин С.В., Богачук Д.С., Волошинов А.А., Тарасова А.А., Мустафин Х.Х., Альборова И.Э. Два необычных захоронения эпохи позднего средневековья в Бахчисарайском районе Республики Крым // Краткие сообщения Института археологии. 2019. № 256. С. 293–307. DOI: http://doi.org/10.25681/IARAS.0130-2620.256.293-307

Стасюк И.В., Мустафин Х.Х., Альборова И.Э. «Славянская колонизация» Водской земли: историография, проблемы, новые подходы // Stratum plus. Археология и культурная антропология. 2020. № 5. С. 347–361

Учанева Е.Н. Новые краниологические материалы скифского времени из Центральной Тувы // Труды IV (XX) Всероссийского археологического съезда в Казани. Казань: Отечество, 2014. Т. IV. С. 413–416.

Учанева Е.Н., Казарницкий А.А., Громов А.В., Лазаретова Н.И. Население Минусинской котловины в раннем железном веке: к вопросу о внутригрупповой и и межгрупповой изменчивости // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2017. № 1 (36). С. 78–87.

Хаврин С.В. Металл скифских памятников Тувы и кургана Аржан // Степи Евразии в древности и средневековье: материалы междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения М.П. Грязнова. СПб., 2003. Кн. 2. С. 171–173.

Хаврин С.В. Спектральный анализ бронзовых изделий скифского времени Саяно-Алтая и проблемы хронологии тагарской культуры // Археология Южной Сибири: идеи, методы, открытия. Красноярск. 2005. С. 96–98.

Худяков Ю.С., Борисенко А.Ю., Орозбекова Ж., Скобелев С.Г. Бронзовые зеркала из могильника Бай-Даг-1 в долине реки Ээрбек в Туве // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2012. Т. 11, № 5. С. 120–126.

Худяков Ю.С., Скобелев С.Г., Митько О.А., Борисенко А.Ю., Орозбекова Ж. Особенности погребальной обрядности раннескифского населения долины реки Ээрбек в Туве (по материалам раскопок могильника Бай-Даг I) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2013. № 1 (53). С. 104–113.

Чернова О.Ф., Бусова В.С. Идентификация фрагментов меховой одежды из курганов скифского времени с территории Центральной Тувы // Археологические вести. 2016. № 22. С. 52–61.

Чикишева Т.А. Динамика антропологической дифференциации населения юга Западной Сибири в эпохи неолита – раннего железа. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2012.

Чугунов К.В. Выделение погребальных памятников аржанского этапа в Туве // Вторые исторические чтения памяти М.П. Грязнова: тез. конф. Омск, 1992. Ч. 2. С. 78–79.

Чугунов К.В. Монгун-тайгинская культура эпохи поздней бронзы Тувы (типологическая классификация погребального обряда и относительная хронология) // Петербургский археологический вестник. СПб., 1994. С. 43–53.

Чугунов К.В. Периодизация алды-бельской культуры и ее финальный этап // Итоги изучения скифской эпохи Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 1999. С. 234–237.

Чугунов К.В. Бронзовые наконечники стрел скифского времени Тувы // Мировоззрение. Археология. Ритуал. Культура: сб. ст. к 60-летию Марка Лазаревича Подольского. СПб., 2000. С. 215–234.

Чугунов К.В. Уздечные комплекты алды-бельской культуры в контексте развития конского снаряжения // Снаряжение кочевников Евразии. Барнаул, 2005. С. 103–109.

Чугунов К.В. Саяно-Алтай в начале эпохи ранних кочевников: перспективы комплексного анализа // Роль естественно-научных методов в археологических исследованиях: Сб. науч. трудов / отв. ред. Ю.Ф. Кирюшин, А.А. Тишкин. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2009. С. 347–349.

Чугунов К.В. Аржан-2: реконструкция этапов функционирования погребально-поминального комплекса и некоторые вопросы его хронологии // Российский археологический ежегодник. 2011. № 1. С. 262–335.

Чугунов К.В. Классификация стрел К.Ф. Смирнова и колчанные наборы раннескифского времени Восточной зоны как хронологический индикатор // Scythia et Sarmatia: сб. ст. М., 2019. С. 31–36.

Шульга П.И. Снаряжение верховой лошади и воинские пояса на Алтае. Ч. 1. Барнаул: Азбука, 2008.

Шульга П.И. Конское снаряжение ранних кочевников Минусинской котловины (по материалам Минусинского музея им. Н.М. Мартьянова). Новосибирск, 2013.

Adler C.J., Haak W., Donlon D., Cooper A. Survival and recovery of DNA from ancient teeth and bones // Journal of Archaeological Science. 2011. № 38. P. 956–964.

Brown S., Hebestreit S., Wang N., Boivin N., Douka K., Richter K. Zooarchaeology by Mass Spectrometry (ZooMS) for skin/leather/hide (protocols.io.XXXX). 2021.

Dabney J., Knapp M., Glocke I., Gansauge M.-T., Weihmann A., Nickel B., Valdiosera C., García N., Pääbo S., Arsuaga J.-L., Meyer M. Complete mitochondrial genome sequence of a Middle Pleistocene cave bear reconstructed from ultrashort DNA fragments // Proceedings of the National Academy of Sciences. 2013. № 110. P. 15758–15763.

Ebsen J.A., Haase K., Larsen R., Sommer D.V.P., Brandt L.Ø. Identifying archaeological leather – discussing the potential of grain pattern analysis and zooarchaeology by mass spectrometry (ZooMS) through a case study involving medieval shoe parts from Denmark // Journal of Cultural Heritage. 2019. № 39. P. 21–31.

Haak W., Brandt G., de Jong H.N., Meyer C., Ganslmeier R., Heyd V., Hawkesworth C., Pike A., Meller H., Alt K. Ancient DNA, strontium isotopes, and osteological analyses shed light on social and kinship organization of the Later Stone Age // Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America. 2008. № 105. P. 18226–18231.

Hollard C., Zvénigorosky V., Kovalev A., Kiryushin Y., Tishkin A., Lazaretov I., Crubézy E., Ludes B., Keyse C. New genetic evidence of affinities and discontinuities between bronze age Siberian populations // American journal of physical anthropology. 2018. № 167(1). P. 97–107.

Mary L., Zvénigorosky V., Kovalev A., Gonzalez A., Fausser J.-L., Jagorel F., Kilunovskaya M., Semenov V., Crubézy E., Ludes B., Keyse Ch. Genetic kinship and admixture in Iron Age Scytho-Siberians // Human Genetics. 2019. № 138(4). P. 411–423.

Wang C.C., Yeh H.Y., Popov A., Zhang H.Q., Matsumura H., Sirak K., Cheronet O., Kovalev A., Rohland N., Kim A., Mallick S., Bernardos R., Tumen D., Zhao J., Liu YC., Liu J.Y., Mah M., Wang K., Zhang Z., Adamski N., Broomandkhoshbacht N., Callan K., Candilio F., Carlson K.S.D., Culleton B., Eccles L., Freilich S., Keating D., Lawson A.M., Mandl K., Michel M., Oppenheimer J., Özdoğan K., Stewardson K., Wen S., Yan S., Zalzala F., Chuang R., Huang C.J., Looh H., Shiung C.C., Nikitin Y., Tabarev A., Tishkin A., Lin S., Sun Z.Y., Wu X.M., Yang T.L., Hu X., Chen L., Du H., Bayarsaikhan J., Mijiddorj E., Erdenebaatar D., Iderkhangai T.O., Myagmar E., Kanzawa-Kiriyama H., Nishino M., Shinoda K., Shubina O., Guo J., Cai W., Deng O., Kang L., Li Dawei, Li Dongna, Lin R., Nini, Shrestha R., Wang L.X., Wei L., Xie G., Yao H., Zhang M., He G., Yang X., Hu R., Robbeets M., Schiffels S., Kennett D., Jin L., Li H., Krause J., Pinhasi R., Reich D. Genomic Insights into the Formation of Human Populations in East Asia // Nature. 2021. Vol. 591. P. 413–419.

References

Alekseev V.P., Debets G.F. (1964) *Kraniometriia. Metodika antropologicheskikh issledovanii* [Craniometry. Methodology of anthropological research]. Moscow: Nauka.

Alekseev V.P. (1961) Paleoantropologiia Khakasii epokhi zheleza [Paleoanthropology of Khakassia of the Iron Age]. *Collection of MAE*, Vol. 20. Leningrad: Izd-vo AN SSSR, pp. 220–232.

Alekseev V.P. (1974) Novye dannye o evropeoidnoi rase v Tsentral'noi Azii [New data on the Caucasian race in Central Asia]. In: *Bronzovyi i zheleznyi vek Sibiri* [The Bronze and Iron Ages of Siberia]. Novosibirsk: Nauka, pp. 370–390.

Al'borova I.E., Mustafin Kh.Kh., Mednikova M.B., Buzhilova A.P., Engovatova A.V. (2021) Paleogeneticheskii analiz zhitelei podola Moskovskogo Kremlia XVI v. (po materialam raskopok v Tainitskom sadu) [Paleogenetic Analysis of the Residents from the Moscow Kremlin's Podol (Lower Area) of the 14th Century (According to the Materials of Excavations in the Taynitsky Garden)], *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriia 4: istoriia. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniia*, Vol. 26, no. 5, pp. 30–44. DOI: https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2021.5.3.

Busova V.S., Kurganov N.S. (2013) Predvaritel'noe soobshchenie o kompleksakh bronzovykh izdelii s fragmentami organicheskikh materialov iz mogil'nikov skifskogo vremeni Tsentral'noi Tuvy [Preliminary Report on the Complexes of Bronze Items with Fragments of Organic Materials from Scythian Time Burial Grounds in Central Tuva]. In: *Aktual'naia arkheologiia: arkheologicheskie otkrytiia i sovremennye metody issledovaniia*: Tezisy nauchnoi konferentsii molodykh uchenykh Sankt-Peterburga, 22–23 aprelia 2013 [Current Archeology: Archaeological Discoveries and Modern Methods of Research: Abstracts of the Scientific Conference of Young Scientists of St. Petersburg. 22-23 April, 2013]. St. Petersburg, pp. 50.

Busova V.S. (2017) Tekstil' iz kurganov skifskogo vremeni v doline reki Eerbek (Tsentral'naia Tuva) [Textile from the Barrows of the Scythian Period in the Valley of the Eerbek River (Central Tuva)], *Povolzhskaia arkheologiia*, no. 3(21), pp. 318–328.

Grach A.D. (1980) *Drevnie kochevniki v tsentre Azii* [Ancient Nomads in the Center of Asia]. Moscow: Nauka.

Gromov A.V., Lazaretova N.I. (2021) Kraniologicheskie materialy iz rannetagarskikh kurganov Mogil'noi stepi [Craniological Materials from the Early Tagar Mounds of the Mogilnaya Steppe]. In: *Tvorets kul'tury. Material'naia kul'tura i dukhovnoe prostranstvo cheloveka v svete arkheologii, istorii i etnografii: Sbornik nauchnykh statei, posviashchennyi 80-letiiu professora D.G. Savinova* [Culture Creator. Material Culture and Human Spir-

itual Space in the Light of Archeology, History and Ethnography: Collection of Scientific Articles Dedicated to the 80th Anniversary of Professor D.G. Savinov]. Ed. by N.Iu. Smirnov. St. Petersburg: IIMK RAN, pp. 211–223.

Zhogova (Kushakova) N.A. (2014) Tipologiia sostavnykh grebnei epokhi rannikh kochevnikov Saiano-Altaia [Typology of Composite Hair Combs from Burial Complexes of the Sayan/Altai Scythian Period], *Arkheologicheskie vesti*, no. 20, pp. 116–142.

Kilunovskaia M.E., Semenov Vl.A. (2013) Issledovaniia Tuvinskoi arkheologicheskoi ekspeditsii po trasse zheleznoi dorogi Kyzy-Kuragino [Studies of the Tuva Archaeological Expedition along the Kyzy-Kuragino Railway], *Bulletin no. 3. Rescue Archeology*. St. Petersburg, pp. 197–222.

Kozintsev A.G. (1977) Antropologicheskii sostav i proiskhozhdenie naseleniia tagarskoi kul'tury [Anthropological Composition and Origin of the Tagar Culture Population]. Leningrad: Nauka.

Kilunovskaia M.E., Lazarevskaia N.A., Sadykov T.R., Semenov Vl.A. (2015) Issledovaniia Tuvinskoi arkheologicheskoi ekspeditsii IIMK RAN v doline reki Eerbek v 2014 g. [Studies of the Tuva Archaeological Expedition of IIMK RAS in the Eerbek River Valley in 2014]. In: *Biulleten' Instituta istorii material'noi kul'tury RAN (okhrannaia arkheologiia)* [Bulletin of the Institute of the History of Material Culture of the Russian Academy of Sciences (rescue archeology)]. Vol. 5. St. Petersburg, pp. 193–124.

Kuz'minykh S.V., Lun'kov V.Iu. (2017) Analiz sostava metallicheskikh predmetov iz kompleksa kurgana № 1 mogil'nika Bai-Dag 8 (Prilozhenie № 1 k stat'e I.V. Rukavishnikovoi, A.A. Gladchenkova) [Analysis of Metal Composition From Kurgan 1 of the Cemetery of Bay-Dag 8 (Appendix No. 1 to the Article by I.V. Rukavishnikova, A.A. Gladchenkov)], *Arkheologicheskie vesti*, Vol. 23, pp. 169–170.

Machinskii D.A., Chugunov K.V. (1998) Atributy zhenskogo kul'ta v drevnikh kul'turakh Saiano-Altaia (puti genezisa, arkheologicheskii i semanticheskii aspekty) [Attributes of the Women's Cult in the Ancient Cultures of the Sayano-Altai (Routes of Genesis, Archaeological and Semantic Aspects)]. In: *Drevnie kul'tury Tsentral'noi Azii i Sankt-Peterburg. Materialy vserossiiskoi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 70-letiiu so dnia rozhdeniia Aleksandra Danilovicha Gracha* [Ancient Cultures of Central Asia and St. Petersburg. Proceedings of the All-Russian Scientific Conference Dedicated to the 70th Anniversary of the Birth of Alexander Danilovich Grach]. St. Petersburg: Kul't-inform-press, pp. 183–188.

Pilipenko A.S., Cherdantsev S.V., Trapezov R.O., Molodin V.I., Kobeleva L.S., Pozdniakov D.V., Polos'mak N.V. (2017) Paleogeneticheskoe issledovanie rodstva pogrebennykh iz kurganov sargatskoi kul'tury v Barabinskoi lesostepi (Zapadnaia Sibir') [Kinship Analysis of Human Remains from the Sargat Mounds, Baraba Forest-Steppe, Western Siberia], *Arkheologiia, etnografiia i antropologiia Evrazii*, Vol. 45, no. 4, pp. 132–142. DOI: 10.17746/1563-0102.2017.45.4.132-142

Piatkin B.N. (1977) Nekotorye voprosy metallurgii epokhi bronzy Iuzhnoi Sibiri [Some issues of metallurgy of the Bronze Age of Southern Siberia]. In: *Arkheologiia Iuzhnoi Sibiri (Izvestiia laboratorii arkheologicheskikh issledovanii, Vyp. 9)* [Archeology of Southern Siberia (Proceedings of the laboratory of archaeological research, Vol. 9]. Kemerovo, pp. 22–33.

Rukavishnikova I.V., Gladchenkov A.A. (2017) Pamiatnik aldy-bel'skoi kul'tury Tuvy – mogil'nik Bai-Dag 8. Opyt kompleksnogo analiza [Site of the Aldy-Bel Culture in Tuva - Burial Ground of Bay-Dag 8 (Attempt at Interdisciplinary Analysis)], *Arkheologicheskie vesti*, no. 23, pp. 153–175.

Sirotin S.V., Bogachuk D.S., Voloshinov A.A., Tarasova A.A., Mustafin Kh.Kh., Al'borova I.E. (2019) Dva neobychnykh zakhoroneniia epokhi pozdnego srednevekov'ia v Bakhchisaraiskom raione Respubliki Krym [Two Unusual Graves of the Late Medieval Period from the Bakhchisaray District of the Republic of Crimea], *Kratkie soobshcheniia Insti-*

tuta arkheologii, no. 256, pp. 293–307. DOI: http://doi.org/10.25681/IARAS.0130-2620.256.293-307

Stasiuk I.V., Mustafin Kh.Kh., Al'borova I.E. (2020) «Slavianskaia kolonizatsiia» Vodskoi zemli: istoriografiia, problemy, novye podkhody ["Slavic Colonization" of the Vod' Land: Historiography, Problems, New Approaches], *Stratum plus. Arkheologiia i kul'turnaia antropologiia*, no. 5, pp. 347–361.

Uchaneva E.N. (2014) Novye kraniologicheskie materialy skifskogo vremeni iz Tsentral'noi Tuvy [New Craniological Materials of the Scythian Perioad from Central Tuva]. In: *Trudi IV (XX) Vseros. arkheol. s"ezda v Kazani* [Proceedings of the 4th (XX) Al-Russian Archeological Congress in Kazan]. Kazan': Otechestvo, Vol. IV, pp. 413–416.

Uchaneva E.N., Kazarnitskii A.A., Gromov A.V., Lazaretova N.I. (2017) Naselenie Minusinskoi kotloviny v rannem zheleznom veke: k voprosu o vnutrigruppovoi i i mezhgruppovoi izmenchivosti [The Early Iron Age Populations of the Minusinsk Hollow: Revisiting Inter- and Intragroup Variations], *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii*, no. 1(36), pp. 78–87.

Khavrin S.V. (2003) Metall skifskikh pamiatnikov Tuvy i kurgana Arzhan [Metal of the Scythian Monuments of Tuva and the Arzhan Kurgan]. In*: Stepi Evrazii v drevnosti i srednevekov'e. Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 100-letiiu so dnia rozhdeniia M.P. Griaznova* [Steppes of Eurasia in Antiquity and the Middle Ages. Proceedings of the International Scientific Conference Dedicated to the 100th Anniversary of the Birth of M.P. Gryaznov]. St. Petersburg, Bool 2, pp. 171–173.

Khavrin S.V. (2005) Spektral'nyi analiz bronzovykh izdelii skifskogo vremeni Saiano-Altaia i problemy khronologii tagarskoi kul'tury [Spectral Analysis of the Bronze Products of the Scythian Period of the Sayano-Altai and the Problems of Chronology of the Tagar Culture]. In: *Arkheologiia Iuzhnoi Sibiri: idei, metody, otkrytiia* [Archeology of South Siberia: Ideas, Methods, Discoveries]. Krasnoiarsk, pp. 96–98.

Khudiakov Iu.S., Borisenko A.Iu., Orozbekova Zh., Skobelev S.G. (2012) Bronzovye zerkala iz mogil'nika Bai-Dag-1 v doline reki Eerbek v Tuve [Bronze Mirror of Burial Bay-Dag-1 in the Valley of the River Eerbek in Tuva], *Vestnik NGU. Seriia: Istoriia, filologiia*, Vol. 11, no. 5, pp. 120–126.

Khudiakov Iu.S., Skobelev S.G., Mit'ko O.A., Borisenko A.Iu., Orozbekova Zh. (2013) Osobennosti pogrebal'noi obriadnosti ranneskifskogo naseleniia doliny reki Eerbek v Tuve (po materialam raskopok mogil'nika Bai-Dag I) [The Burial Rite of the Early Scythian Nomads of Tuva (Based on the Bai-Dag I Cemetery)], *Arkheologiia, etnografiia i antropologiia Evrazii*, no. 1(53), pp. 104–113.

Chernova O.F., Busova V.S. (2016) Identifikatsiia fragmentov mekhovoĭ odezhdy iz kurganov skifskogo vremeni s territorii Tsentral'noĭ Tuvy [Identifcation of Fragments of Fur Clothes from Kurgans of the Scythian Period in Central Tuva], *Arkheologicheskie vesti*, no. 22, pp. 52–61.

Chikisheva T.A. (2012) *Dinamika antropologicheskoi differentsiatsii naseleniia iuga Zapadnoi Sibiri v epokhi neolita – rannego zheleza* [Dynamics of Anthropological Differentiation of the Population in the South of Western Siberia in the Neolithic – Early Iron Ages]. Novosibirsk: Izd-vo IAET SO RAN.

Chugunov K.V. (1992) Vydelenie pogrebal'nykh pamiatnikov arzhanskogo etapa v Tuve [Identification of burial sites of the Arzhan stage in Tuva]. In: *Vtorye istoricheskie chteniia pamiati M.P. Griaznova. Chast' 2. Tez. konf.* [Second historical readings in memory of M.P. Gryaznov. Part 2. Conference Abstracts]. Omsk, pp. 78–79.

Chugunov K.V. (1994) Mongun-taiginskaia kul'tura epokhi pozdnei bronzy Tuvy (tipologicheskaia klassifikatsiia pogrebal'nogo obriada i otnositel'naia khronologiia) [Mongun-Taiginskaya culture of the Late Bronze Age of Tuva (typological classification of the funeral rite and relative chronology)], *Peterburgskii arkheologicheskii vestnik*. St. Petersburg, pp. 43–53.

Chugunov K.V. (1999) Periodizatsiia aldy-bel'skoi kul'tury i ee final'nyi etap [The periodization of the Aldy-Bel culture and its final stage]. In: *Itogi izucheniia skifskoi epokhi Altaia i sopredel'nykh territorii* [The results of the study of the Scythian era of Altai and adjacent territories]. Barnaul, pp. 234–237.

Chugunov K.V. (2000) Bronzovye nakonechniki strel skifskogo vremeni Tuvy [Bronze Arrowheads of the Scythian Time of Tuva]. In: *Mirovozzrenie. Arkheologiia. Ritual. Kul'tura. Sbornik statei k 60-letiiu Marka Lazarevicha Podol'skogo* [Worldview. Archeology. Ritual. Culture. Collection of articles dedicated to the 60th anniversary of Mark Lazarevich Podolsky]. St. Petersburg, pp. 215–234.

Chugunov K.V. (2005) Uzdechnye komplekty aldy-bel'skoi kul'tury v kontekste razvitiia konskogo snariazheniia [Bridle Sets of the Aldy-Bel Culture in the Context of the Development of Caparison]. In: *Snariazhenie kochevnikov Evrazii* [Equipment of Eurasian nomads]. Barnaul, pp. 103–109.

Chugunov K.V. (2009) Saiano-Altai v nachale epokhi rannikh kochevnikov: perspektivy kompleksnogo analiza [Sayano-Altai at the beginning of the era of early nomads: perspectives of complex analysis]. In: *Rol' estestvenno-nauchnykh metodov v arkheologicheskikh issledovaniiakh: Sb. nauch. trudov* [The Role of Natural Science Methods in Archaeological Research: A Collection of Scientific Papers]. Ed. by Iu.F. Kiriushin, A.A. Tishkin. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, pp. 347–349.

Chugunov K.V. (2011) Arzhan-2: rekonstruktsiia etapov funktsionirovaniia pogrebal'no-pominal'nogo kompleksa i nekotorye voprosy ego khronologii [Funeral and Memorial Complex of Arzhan-2: Its Building History and Chronology], *Rossiiskii arkheologicheskii ezhegodnik*, no. 1, pp. 262-335.

Chugunov K.V. (2019) Klassifikatsiia strel K.F. Smirnova i kolchannye nabory ranneskifskogo vremeni Vostochnoi zony kak khronologicheskii indikator [Classification of Arrows by K.F. Smirnov and Quiver Sets of the Early Scythian Time of the Eastern Zone as a Chronological Indicator]. In: *Scythia et Sarmatia. Sbornik statei* [Scythia et Sarmatia. Collection of Papers]. Moscow, pp. 31–36.

Savinov D.G. (1994) Tuva ranneskifskogo vremeni «na perekrestke» kul'turnykh traditsii (aldy-bel'skaia kul'tura) [Tuva of the early Scythian time "at the crossroads" of cultural traditions (Aldy-Bel culture)]. In: *Kul'turnye transliatsii i istoricheskii protsess* [Cultural Transfer and Historical Process]. St. Petersburg, pp. 76–92.

Savinov D.G. (2002) *Rannie kochevniki Verkhnego Eniseia (arkheologicheskie kul'tury i kul'turogenez)* [Early Nomads of the Upper Yenisei (Archaeological Cultures and Cultural Genesis)]. St. Petersburg: Izd-vo Sankt-Peterburgskogo universiteta.

Shul'ga P.I. (2008) *Snariazhenie verkhovoi loshadi i voinskie poiasa na Altae* [Riding Horse Equipment and Military Belts in Altai]. Book 1. Barnaul: «Azbuka».

Shul'ga P.I. (2013) *Konskoe snariazhenie rannikh kochevnikov Minusinskoi kotloviny (po materialam Minusinskogo muzeia im. N.M. Mart'ianova)* [Horse Equipment of the Early Nomads of the Minusinsk Basin (Based on the Materials of the Minusinsk Museum named after N.M. Martyanov)]. Novosibirsk.

Adler, C.J., Haak, W., Donlon, D., and Cooper, A. (2011) Survival and recovery of DNA from ancient teeth and bones, *Journal of Archaeological Science*, no. 38, pp. 956–964.

Brown, S., Hebestreit, S., Wang, N., Boivin, N., Douka, K., Richter, K. (2021) Zooarchaeology by Mass Spectrometry (ZooMS) for skin/leather/hide (protocols.io.XXXX).

Dabney J., Knapp M., Glocke I., Gansauge M.-T., Weihmann A., Nickel B., Valdiosera C., García N., Pääbo S., Arsuaga J.-L. and s Meyer M. (2013) Complete mitochondrial genome sequence of a Middle Pleistocene cave bear reconstructed from ultrashort DNA fragments, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, no. 110, pp. 15758–15763.

Ebsen, J.A., Haase, K., Larsen, R., Sommer, D.V.P., Brandt, L.Ø. (2019) Identifying archaeological leather – discussing the potential of grain pattern analysis and zooarchaeology by mass spectrometry (ZooMS) through a case study involving medieval shoe parts from Denmark, *Journal of Cultural Heritage*, no. 39, pp. 21–31.

Haak W., Brandt G., de Jong H.N., Meyer C., Ganslmeier R. Heyd V., Hawkesworth C., Pike A., Meller H., Alt K. (2008) Ancient DNA, strontium isotopes, and osteological analyses shed light on social and kinship organization of the Later Stone Age, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, no. 105, pp. 18226–18231.

Hollard C., Zvénigorosky V., Kovalev A., Kiryushin Y., Tishkin A., Lazaretov I., Crubézy E., Ludes B., Keyse C. (2018) New genetic evidence of affinities and discontinuities between bronze age Siberian populations, *American journal of physical anthropology*, no. 167(1), pp. 97–107.

Mary L., Zvénigorosky V., Kovalev A., Gonzalez A., Fausser J.-L., Jagorel F., Kilunovskaya M., Semenov V., Crubézy E., Ludes B., Keyse Ch. (2019) Genetic kinship and admixture in Iron Age Scytho-Siberians, *Human Genetics*, no. 138(4), pp. 411–423.

Wang, CC., Yeh, HY., Popov, A., Zhang HQ., Matsumura H., Sirak K., Cheronet O., Kovalev A., Rohland N., Kim A., Mallick S., Bernardos R., Tumen D., Zhao J., Liu YC., Liu JY, Mah M., Wang K., Zhang Z., Adamski N., Broomandkhoshbacht N., Callan K., Candilio F., Carlson KSD, Culleton B., Eccles L., Freilich S., Keating D., Lawson AM., Mandl K., Michel M., Oppenheimer J., Özdoğan K., Stewardson K., Wen S., Yan S., Zalzala F., Chuang R., Huang CJ., Looh H., Shiung CC., Nikitin Y., Tabarev A., Tishkin A., Lin S., Sun ZY., Wu XM., Yang TL., Hu X., Chen L., Du H., Bayarsaikhan J., Mijiddorj E., Erdenebaatar D., Iderkhangai TO., Myagmar E., Kanzawa-Kiriyama H., Nishino M., Shinoda K., Shubina O., Guo J., Cai W., Deng O., Kang L., Li Dawei, Li Dongna, Lin R., Nini, Shrestha R., Wang LX., Wei L., Xie G., Yao H., Zhang M., He G., Yang X., Hu R., Robbeets M., Schiffels S., Kennett D., Jin L., Li H., Krause J., Pinhasi R., Reich D. (2021) Genomic Insights into the Formation of Human Populations in East Asia, *Nature*, Vol. 591, pp. 413–419.

Сведения об авторах:

КИЛУНОВСКАЯ Марина Евгеньевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт истории материальной культуры РАН (Санкт-Петербург, Россия). E-mail: kilunmar@mail.ru

АЛЬБОРОВА Ирина Эдуардовна – кандидат биологических наук, старший научный сотрудник, Московский физико-технический институт (Москва, Россия). E-mail: ira_teuchezh@mail.ru

БУСОВА Варвара Сергеевна – младший научный сотрудник, Институт истории материальной культуры РАН (Санкт-Петербург, Россия). E-mail: kulturnijkarman@gmail.com

БРАУН Саманта – PhD, Тюбингенский университет имени Эберхарда и Карла (Тюбинген, Германия). E-mail: samantha.brown@uni-tuebingen.de

ЛАЗАРЕВСКАЯ Наталья Александровна – научный сотрудник, Институт истории материальной культуры РАН (Санкт-Петербург, Россия). E-mail: lazarevskaya_n@mail.ru

МУСТАФИН Харис Харрасович – кандидат технических наук, руководитель лаборатории, Московский физико-технический институт (Москва, Россия). E-mail: khmstf@yandex.ru

СЕМЕНОВ Владимир Анатольевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт истории материальной культуры РАН (Санкт-Петербург, Россия). E-mail: ranbov@yandex.ru

СМИРНОВ Николай Юрьевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт истории материальной культуры РАН (Санкт-Петербург, Россия). E-mail: kolaksais@yandex.ru

УЧАНЕВА Евгения Николаевна – научный сотрудник, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург, Россия). E-mail: ucha.89@mail.ru

ХАВРИН Сергей Владимирович – заместитель заведующего Отделом научно-технической экспертизы Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург, Россия). E-mail: sergekhavrin@yandex.ru

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors:

Marina E. Kilunovskaya, Institute for the History of Material Culture (St. Petersburg, Russian Federation). E-mail: kilunmar@mail.ru
Irina E. Alborova, Moscow Institute of Physics and Technology (Moscow, Russian Federation). E-mail: ira_teuchezh@mail.ru
Varvara S. Busova, Institute for the History of Material Culture (St. Petersburg, Russian Federation). E-mail: kulturnijkarman@gmail.com
Samantha Brown, Eberhard Karls Universität Tübingen (Tübingen, Germany). E-mail: samantha.brown@uni-tuebingen.de
Natalia A. Lazarevskaya, Institute for the History of Material Culture (St. Petersburg, Russian Federation). E-mail: lazarevskaya_n@mail.ru
Kharis Kh. Mustafin, Moscow Institute of Physics and Technology (Moscow, Russian Federation). E-mail: kh-mstf@yandex.ru
Vladimir A. Semenov, Institute for the History of Material Culture (St. Petersburg, Russian Federation). E-mail: ranbov@yandex.ru
Nikolay Yu. Smirnov, Institute for the History of Material Culture (St. Petersburg, Russian Federation). E-mail: kolaksais@yandex.ru
Evgeniia N. Uchaneva, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation). E-mail: ucha.89@mail.ru
Sergey V. Khavrin, State Hermitage Museum (St. Petersburg, Russian Federation). E-mail: sergekhavrin@yandex.ru

The authors declare no conflict of interests.

Статья поступила в редакцию 22 апреля 2022 г.;
принята к публикации 29 ноября 2022 г.

The article was submitted 22.04.2022;
accepted for publication 27.11.2022.

Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 308–340
Siberian Historical Research. 2022. 4. pp. 308–340

Научная статья
УДК 159.96::298.9
doi: 10.17223/2312461X/38/15

Феномен *психологического целительства* в российской практике первой четверти XXI в.

Валентина Ивановна Харитонова

Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия, medanthro@mail.ru

Аннотация. На нескольких примерах рассматривается феномен *психологического целительства* (термин, предложенный автором; не путать с *психическим целительством*). Оно распространено довольно широко, но здесь анализируется на примере российских реалий и нескольких конкретных лиц, которые в разное время прошли свой путь к таким практикам. *Психологическое целительство* в России исследуется как явление на стыке *народного целительства* и психологии/психотерапии. *Народное целительство* было сформировано в конце 1980-х – начале 1990-х гг. представителями медицины и учеными других научных направлений, в первую очередь технических, которые были заинтересованы в исследовании необычных явлений, относимых к области психотроники (парапсихологии), а также медицинских проявлений воздействия «энергий» различного генеза. *Народное целительство*, по замыслам его создателей, должно было сплотить специалистов российской *народной медицины* (лекарей, знахарей, колдунов, ведунов, магов, шаманов и т.д.) и современных обладателей «необычных способностей»; всех их также планировалось обучать основам медицины. Таким образом в стране задавалась парадигма перехода от *народной медицины* к *традиционной медицине* и, возможно, формированию *традиционной медицинской системы*. Автор анализирует, что произошло с определенной частью специалистов, попавших в профессиональную среду *народного целительства*, как и почему они нашли свой путь в психологию, точнее сферу *психологического целительства*, и что собой представляет их *психологическое целительство*. Вместе с тем исследуется обратный процесс: как и почему профессиональные психологи заинтересовались духовными и магико-мистическими практиками и перешли в сферу неошаманизма, *народного целительства*, формируя со своей стороны феномен *психологического целительства*.

Ключевые слова: народное целительство, народные целители России, народная медицина, лекари, знахари, колдуны, шаманы, неошаманы, Нью Эйдж, эзотерическая литература, психическое целительство, психологи, психотерапевты, психологическое целительство

Благодарности: публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН.

Для цитирования: Харитонова В.И. Феномен *психологического целительства* в российской практике первой четверти XXI в. // Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 308–340. doi: 10.17223/2312461X/38/15

© Харитонова В.И., 2022

Original article
doi: 10.17223/2312461X/38/15

The Phenomenon of *Psychological Healing* in the Russian Practice of the First Quarter of the XXI Century

Valentina I. Kharitonova

Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academic Science, Moscow, Russian Federation, medanthro@mail.ru

Abstract. The article examines the phenomenon of *psychological healing* (the term proposed by the author; not to be confused with *psychic healing*) using several examples. It is quite widespread, but here it is analyzed on the example of Russian realities and several specific individuals who at different times have walked their own peculiar path to such practices. *Psychological healing* in Russia is studied as a phenomenon at the junction of *folk healing* and psychology/psychotherapy. *Folk healing* was formed in the late 1980s - early 1990s by representatives of medicine and scientists of other scientific fields, primarily technical, who were interested in the study of unusual phenomena related to the field of psychotronics (parapsychology), as well as medical manifestations of the effects of "energies" of various genesis. *Folk healing*, according to the plans of its creators, was supposed to unite specialists of Russian *folk medicine* (healers, herbalists, sorcerers, witches, magicians, shamans, etc.) and modern owners of "unusual abilities"; they were also planned to be taught the basics of medicine. Thus, the paradigm of transition from *folk medicine to traditional medicine* and, possibly, the formation of a *traditional medical system* (TMS) was set in the country. The author analyzes what happened to a certain part of the specialists who got into the professional environment of *folk healing*, how and why they found their way into psychology, more precisely the sphere of *psychological healing*, and what their *psychological healing* is. At the same time, the reverse process is being investigated: how and why professional psychologists became interested in spiritual and magical-mystical practices and moved into the sphere of neo-Shamanism, *folk healing*, forming, for their part, the phenomenon of *psychological healing*.

Keywords: folk healing, folk healers of Russia, folk medicine, healers, herbalists, sorcerers, shamans, neo-shamans, New Age, esoteric literature, psychic healing, psychologists, psychotherapists, psychological healing

Acknowledgements: is published in accordance with the research plan of the Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences.

For citation: Kharitonova, V.I. (2022) The Phenomenon of Psychological Healing in the Russian Practice of the First Quarter of the XXI Century. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 4. pp. 308–340 (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/38/15

Введение

Вопрос об особом, как представляется, феномене – *психологическом целительстве*, распространившемся в нашей стране в конце XX столетия, вызывает интерес в силу своей специфики, сложившейся на российской почве. Хорошо известно, что на Западе в рамках Нью Эйджа и эзотерики во второй половине XX в. было широко представлено близкородственное явление, именуемое у нас *психическое целительство* (Стайн 2016; Аткинсон, 2022), параллельно с психотерапией. История психотерапии, ее истоков, рассмотренная специалистами, интересовавшимися не только классической психологией (см., например (Майков 2016)), отчасти соприкасается с этим. В частности, в указанной статье В.В. Майкова «Изначальная психотерапия: древние практики заботы о душе и современность» было: «Введено и описано понятие "изначальной психотерапии" и 12 древних практик заботы о душе, показано, как эти практики присутствуют в современных популярных направлениях духовно-ориентированной психологии и психотерапии». Автор утверждает, что именно эти «12 древних практик заботы о душе лежат в основе современной психотерапии. Каждый успешный психотерапевт, знает он это или нет, интуитивно мастерски использует от одного до нескольких видов изначальной психотерапии. Самое главное – применять их современным образом и в соответствии с обстоятельствами – многомерным и многоуровневым устройством нашей жизни» (Там же).

В перечне исследователя значатся: «1. Шаманская психотерапия: восстановление связи с природой, племенем и духами. 2. Славянская (языческая) психотерапия: восстановление связи с культурой, обществом и богами. 3. Психотерапия как благо (расслабление, счастье, "все хорошо" и т.д.) – Анна Симкин, Кунтузампо, Лонгченпа. 4. Психотерапия как героизм и "путешествие героя" – Дж. Кемпбелл, Дж. Лукас, В. Майков. 5. Психотерапия как исцеление и целостность – Адвайта, русская философия всеединства, С. Гроф, К. Уилбер. 6. Пневмосинтез: психотерапия дыханием – объединенный серединный путь дыхательных практик – С. Гроф, Дж. Леонард, В. Майков, Г. Карельский. 7. Психотерапия как метаморфозы, алхимия, преображение, тантра – Гермес Трисмегистр, Падмасамбхава, Юнг. 8. Психотерапия как магический театр сознания – Е. Гротовский, Дж. Фаулз, А. Ходоровский, Х. Кортассар, А. Арто, Г. Гессе, В. Демчог, В. Лебедько. 9. Психотерапия как восстановление коммуникативной ткани сознания – Меркурий, М. Макклюен, А. Минделл, М. Бахтин. 10. Психотерапия как психотерапевтическая машина времени – Г. Уэлс, М. Пруст, Р. Бредбери, В. Майков. 11. Психотерапия процессом, потоком, дао, сантаной, движением – Чжуан цзы, Лао цзы, А. Бергсон, А. Уайтхед, А. Минделл, М. Чиксентмихайи, Б. Виногродский. 12. Психотерапия

как пробуждение от сна-Матрицы – Морфей, Асклепий, Х. Л. Борхес, кинорежиссеры Вачовские» (Майков 2016).

Перечень, который был сформирован на основе исследований не только психотерапевтической классики с опорой на различные направления психологии (Майков 2001, 2004), но и на восточные концепции, современные теории и дыхательные практики, включает очень многое из того, с чем можно столкнуться в деятельности россиян, занявшихся подобным ремеслом; особенно в годы социально-политического, идеологического и экономического переворота – в годы перестройки. Мне, как и другим исследователям, не раз приходилось писать о том, что потеря работы, поиск возможностей прокормить семью и желание жить нормально, в достатке (особенно на фоне капиталистических трансформаций в России/СНГ) привели очень многих представителей так называемой советской интеллигенции (учителей, врачей, ученых, работников культуры и т.д.) к смене рода деятельности. При начавшемся национально-культурном возрождении многие вспомнили о своих культурных корнях, о тех особенностях традиционной культуры, которые не поощрялись в стране в советский период – в первую очередь магико-мистических и религиозных: (нео)шаманизм, (нео)язычество, (нео)буддизм и другое сформировали особый круг интересов в движении возрождения (Харитонова 2006).

В связи с обращением к магико-мистическим практикам актуализировались и магико-медицинские знания прошлого. Если учесть ситуацию с развалом здравоохранения в стране, к чему мы пришли еще до перестройки (см., например (Вяткина 2022) и другие работы), то понятным становится интерес к отечественным народно-медицинским практикам, традиционной медицине Востока. Этот интерес проявляли со своей стороны представители официальной медицины. К сказанному необходимо добавить, что в западных странах шаманизм индейцев стал популярен на пару десятилетий раньше, чем у нас, как и восточные практики духовного совершенствования, и некоторые виды традиционной медицины, традиционные медицинские системы (ТМС). С началом открытого сообщения с Западом пошел процесс обмена информацией о деятельности такого рода (например, распространение шаманизма Карлоса Кастанеды, Майкла Харнера и др.). Оттуда же приходили обновленные восточные духовно-целительские практики, например Рэйки. К этому добавились практики на основе использования ЛСД и метода холотропного дыхания (Кристина и Станислав Гроф). Во всем многообразии вновь опосредовано обретаемого «традиционного» знания особым образом фигурировала современная наука, в том числе психологическая и медицинская, активно проявляя интерес к непознанному и неисследованному.

На фоне происходившего в стране некоторые специалисты в разных научных областях попробовали создать из прорастающих тут и там

ростков обновляемых традиций не только новый вариант «традиционной культуры», но и обновленную «традиционную народную медицину», с опорой на уже сформировавшуюся в 1980-е гг. «новую науку» – эниологию. В настоящее время она относится к сфере псевдонауки, но на тот момент на российской, да и всей постсоветсвкой территории энергоинформационные концепции процветали. «Официальным основателем течения и автором аббревиатуры "ЭНИО" считается Фирьяз (в некоторых источниках Фиром) Рахимович Ханцеверов, именуемый в различных эниологических публикациях генералом ГРУ или генерал-майором КГБ. Течение появилось в 1980-е гг. в СССР на волне иррационалистических настроений того времени и первоначально ассоциировалось с псевдонаучными "разработками" в области психотронного оружия, микролептонных и торсионных полей. В 1988 г. была образована Всесоюзная ассоциация прикладной эниологии под президентством Ханцеверова» (Международная Академия…).

Далее это была уже Международная Академия энергоинформационных наук (МАЭИН), где очень интересовались медицинской сферой, а руководил ей много лет именно Ф.Р. Ханцеверов – доктор технических наук (степень ВАК) и профессор; сама же МАЭИН вошла в 1996 г. в Список общественных академий наук, где были зарегистрированы общественные объединения, созданные в России в соответствии с Федеральным законом от 23 августа 1996 г. № 127-ФЗ «О науке и государственной научно-технической политике», а также научные общественные организации, созданные на территории иных государств. Конечно же, эта линия не осталась без последователей (например, еще в 2009 г. формировались организации продолжателей такой деятельности – ЭНИОАКАДЕМИЯ под руководством «доктора энергоинформационых и психоэнергоинформациологических наук, Почетного гражданина России» А.А. Трубицына в г. Екатеринбурге (*ЭНИОАКАДЕМИЯ*)). Но как бы странно это не выглядело сейчас, на период 1990-х гг. такое движение было достаточно активным и многими воспринималось позитивно.

Рождение *народного целительства* и развитие психологии в перестроечной России

Проблемами «народной медицины», которая воспринималась в едином ключе с магией, эзотерикой, различными духовными практиками, в то время занялся психиатр по основному образованию кандидат медицинских наук Я.Г. Гальперин, активно сотрудничавший с Ф.Р. Ханцеверовым. Уже в конце 1980-х гг. адрес «Краснобогатырская, 72» стал широко известен как место нахождения Всесоюзного научно-исследовательского центра традиционной народной медицины – ВНИЦТНМ «ЭНИОМ». Эта организация, переименованная после

1991 г. – упразднения СССР – во всероссийскую и ведущая отсчет своей деятельности в таком виде с 1993 года, прошла через несколько фаз развития, прежде чем превратилась в нынешнюю свою правопреемницу на Кутузовской, существующей с 2017 г. (Центр традиционной народной Медицины...).

На последнем варианте сайта ВНИЦТНМ «ЭНИОМ» значится, что центр «специализируется на ведении лечебно-оздоровительной, научно-исследовательской, учебно-образовательной и издательской деятельности в отрасли традиционной и комплементарной медицины» (Всероссийский Научно-исследовательский…). Мало того, здесь указано (и это подчеркивалось с давних пор), что «ВНИЦТНМ "Эниом" является единственным российским центром народной медицины, прошедшим официальную регистрацию во Всемирной организации здравоохранения и ЮНЕСКО. Приоритетным направлением деятельности центра является поиск и внедрение наиболее эффективных традиционных лечебных методик; издательская и просветительская работа; отбор лиц с паранормальными способностями в целях подготовки квалифицированных кадров в области целительства и психологии» (Там же).

Эта организация отнесена на сайте к типу клиник «Научно-исследовательские институты», а в образовательной информации у нее предлагается оказание услуг «по широкому спектру вопросов, применяя методики экстрасенсорного и биоэнергетического воздействия, цветотерапии, дыхательных практик, бесконтактного массажа и др.» (Всероссийский Научно-исследовательский…). Не менее интересно вот какое сообщение: «Для желающих ознакомиться с программой традиционных систем оздоровления учебный отдел компании предоставляет возможность прослушать курс лекций, посвященных народной медицине и биоэнергетике. Лекционная программа разработана на базе рекомендаций ВОЗ и имеет аккредитацию в РАНМ (Российская ассоциация народной медицины)» (Там же). Обратим внимание на РАНМ – ассоциацию народных целителей, созданную тем же Я.Г. Гальпериным, которая за три десятка лет своего существования поменяла нескольких руководителей и названий при попытках встроиться должным образом в меняющуюся реальность: именно эта организация распространяет до сего дня различные целительские удостоверения, а представление о народной медицине там – как и в самом центре – связано с биоэнергетикой и эниосуггестологией (термин был популярен в 1990-е гг.).

В конце 1980-х – начале 1990-х гг. во ВНИЦТНМ «ЭНИОМ» шла активная работа по формированию российского *народного целительства* (Харитонова 1999а). Это был интересный замысел по созданию на базе разнообразных практиков, претендовавших на наличие у них особых знаний и способностей, реализуемых в лечебно-оздоровительной и профилактической деятельности, образовать специалистов в области

«традиционной народной» медицины, зарегистрировав специфическую профессию. Более разнородную компанию по предложению услуг трудно было себе представить. Но объединяла их устремленность к «энио-наукам» и использованию в своей деятельности психоэнергетических практик. Этому, кстати, и обучали дополнительно во ВНИЦТНМ «ЭНИОМ» на различных курсах, а при приеме туда претенденты проходили серьезную экспертную проверку на наличие у них подходящих данных («экстрасенсорных способностей»).

Кстати, сама организация в те годы функционировала с использованием в целительской деятельности медицинского контроля: там работали врачи, в том числе с учеными степенями – как консультанты и контролирующие специалисты, а также исследователи – представители разных научных направлений. Осуществлялось научное сотрудничество с крупными научными центрами (эксперименты проводились, например, в лабораториях биологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова (Кренделева и др. 1994) и др.).

Среди практикующих народных целителей было много тех, кто освоил биоэнерготерапию, суггестивные методы и, как ни странно, менее всего в их работе было именно *народной медицины*… При этом в документе «Основы законодательства Российской Федерации об охране здоровья граждан» (утв. ВС РФ 22.07.1993 № 5487-1, уточненная ред. от 07.12.2011), появились статьи: «Статья 57. Право на занятие народной медициной (целительством)» и «Статья 56. Право на занятие частной медицинской практикой», предполагавшая в том числе практику *народных целителей*, которые официально отождествлялись, что очевидно даже из названия ст. 57, с представителями народной медицины.

Немного позже было осуществлено профессиональное определение новых специалистов в рамках Министерства труда с уточнением видов деятельности (было фактически разведено *народное ле́карство* и *народное целительство*), т.е. по сути разграничивались магико-медицинские и магико-мистические практики. Далее вопросы специального образования и допуска к деятельности, наличие медицинского образования много раз уточнялись в различных документах, особенно вопрос о допуске к работе с пациентами – от *народных целителей* требовали, например, при разрешении самостоятельной практики дополнительного медицинского образования.

Фактически в стране была предпринята попытка формирования *традиционной медицинской системы* по типу узаконенных в азиатских странах ТМС (в первую очередь в Китае – традиционная китайская медицина). Однако в России никогда не существовала, не была сформирована ни в Средние века, ни в Новое время сама *традиционная медицина* как таковая (письменный вариант практики), но всегда была широко представлена собственно *народная медицина* (устный вариант раз-

нообразных практик), успешно существующая и сейчас (Бромлей, Воронов 1976; Харитонова 2014). И, кстати, если в Китае при формировании ТМС по приказу Мао Цзэдуна из традиционной медицинской практики постарались убрать магическую и мистические составляющие, то у нас это не просто осталось до настоящего времени, но, будучи солидно подкрепленным энио-науками и *психическим целительством* вместе с иными модными методами, мощно наступавшими с Запада, стало едва ли не основой созданного *народного целительства*.

Народные целители – наспех сформированная профессиональная группа, оказалась слишком пестрой: в нее попадали люди самого разного уровня, качества и направленности образования (если оно, конечно, было); они сразу стали вызывать серьезные опасения у профессиональных медиков и ученых, исследовавших феномен. Однако увлеченность парапсихологией, биоэнерготерапией и прочими схожими концепциями позволила мощно развиваться всему, что попадало в эту нишу (Правовые основы народной медицины... 2000). Почти одновременно с формированием этой группы специалистов *неконвенциональной медицины* в стране массово стало развиваться психологическое образование. Учитывая развал советской образовательной системы и свободу в организации новых факультетов, институтов, университетов, академий и т.д., можно было сразу предположить, что подготовка новой волны психологов будет не лучшей по качеству. Мало того, возможность варьировать образовательный процесс сразу же повлекла за собой специфические акценты в подготовке психологов, поскольку страна была наводнена и литературой, и специалистами в таких вариантах психологии, которые вполне увязывались даже с так называемым *психическим целительством*. Образование в таком направлении дало значительную волну «психологов» и «психотерапевтов», иногда мало чем отличавшихся от *народных целителей*.

* * * * *

Далее в статье речь пойдет о конкретных интереснейших личностях, каждая из которых прошла свой путь развития. При этом процесс в целом был двунаправленным: кто-то шел от *народной медицины* и *народного целительства* к духовным практикам и психологии, соприкасаясь с *психическим целительством* и даже погружаясь в него; а кто-то – наоборот – уходил из психологии (классического университетского образования), углубляясь то в *психическое целительство*, духовные практики, то в магико-мистические практики, например шаманские и т.п. Общим моментом в итоге у таких практиков оказывалась именно идея помощи клиенту, которую они могли преподносить по-разному, но обычно у них присутствовала мысль о психологической / психотера-

певтической помощи. Тем самым образовалось некое поле *психологического целительства* со своими своеобразными характеристиками.

Процесс развития и формирования данного феномена проходил при длительном наблюдении автора (с конца 1980-х гг. по настоящее время) – включенном, порой даже приобщенном – при участии в проведении экспериментальных исследований; в последнее десятилетие с получением обширного сетевого контента (ПМА. 1989–2022 гг.), а также, естественно, путем знакомства с публикациями этих людей и о них в СМИ, изданиями книг и статей. В сферу наблюдений попадали многочисленные специалисты, практиковавшие и обучавшиеся во ВНИЦТНМ «ЭНИОМ» (где я проводила научные исследования, работая там); российские народные целители и неошаманы, с которыми я встречалась по время полевых антропологических выездов; лица, принимавшие участие в экспериментальном изучении измененных состояний сознания, проводившемся под моим руководством в ИЭА РАН в начале 2000-х гг.; посещавшие мои научные семинары люди, связывающие свою деятельность с подобными практиками.

Цель предлагаемой статьи – рассмотреть на нескольких примерах, как и в каких ситуациях возникали/формировались такие специалисты; показать некоторые особенности этих практик и самого феномена, который существует до настоящего времени.

Из психологов в шаманы и народные целители

Психология в России начала 1990-х гг. не была столь распространена и популярна, как сейчас. Мало того, для обывателя это было вообще непонятное поле, смыкавшееся в сознании многих с психиатрией и пугавшее необремененных знаниями людей. Сама по себе наука психология, представленная в университетах в советское время, ограничивалась в значительной степени в своих возможностях. Во всяком случае, приходившие обучаться студенты далеко не всегда были удовлетворены тем, что и каким образом им преподносится на факультетах. Так, одна из ярких фигур «возрождения шаманизма» Алина Леонидовна Слободова, которая окончила психологический факультет МГУ им. М.В. Ломоносова, в различных интервью, рассказывая о себе, говорила, что именно неудовлетворенность тем, какую базу знаний она получила при обучении, заставила ее вместо написания диссертации начать поиск собственного пути в творчестве, что увело ее из научной сферы окончательно (Харитонова 2005; Харитонова, Купряшина 2005).

Однако, как бы сложно ни складывался ее дальнейший путь в реальных и виртуальных мирах, она довольно быстро вернулась к психологической парадигме, а в рассказах о себе стала настойчиво подчеркивать, что она – психолог. При всем том Слободова стала известна в

Москве, а потом и в стране с середины 1990-х гг. в первую очередь как шаманка, когда она вернулась из Калифорнии, где прошла обучение в Фонде шаманских исследований Майкла Харнера (см. об особенностях шаманских представлений по Харнеру (Harner 1972; Townsend 2004)). По его совету Алина организовала свой шаманский центр, открыв офис в центре Москвы (на Новом Арбате). Там она принимала клиентов с терапевтическо-консультативными целями, там проводились тренинги с обучением практике шаманских погружений по Харнеру, туда же к ней приходили многочисленные корреспонденты и исследователи. Надо сказать, что учеников (преимущественно учениц) и последователей было много, довольно быстро счет перевалил за тысячу. Причем приходили к ней учиться и коллеги по образованию, психологи.

Обратим внимание на то, что принципы работы в этом центре были схожи с деятельностью в целительских центрах, равно как и шаманских организациях, которые появлялись уже в 1990-е гг. Предлагалась своеобразная психотерапевтическая практика (которая тогда еще не была широко распространена): индивидуальные консультации (в том числе с проведением ритуалов для клиентов) и работа с группами заинтересованных в участии в различных ритуалах или в освоении Core Shamanism по Харнеру либо в импровизируемых вариантах его талантливой ученицы. Создавалось впечатление, что Алина называет себя то шаманкой, то психологом в зависимости от ситуации. Впрочем, впоследствии она уверяла, что никогда не именовала себя шаманкой – это ее журналисты так прозвали. Однако вряд ли так было в конце 1990-х гг., когда она создавала свой «шаманский миф» (или «шаманскую легенду») с использованием – возможно, специально осваиваемой – научной литературы о шаманах; очевидно, что знакомство с книгой известного этнографа-шамановеда А.В. Смоляк «Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура)», появившейся в 1991 г. (Смоляк 1991), подарила ей имя «покровительницы» Деи Дян – шаманки, с которой когда-то работала Анна Васильевна. Однако журналистам и исследователям преподносилось это как шаманское имя Алины, которое ей как бы передала пришедшая во сне Дея Дян; именно это я услышала от Алины при первом знакомстве в одной довольно странной организации (Харитонова 2005).

В дальнейшем Алина стала все больше уходить в коммерческую составляющую на основе уже широко распространившейся в стране неошаманско-психологической деятельности многочисленных специалистов. Она возила группы по «местам силы», например. Надо сказать, что научная и экспедиционная работа Центра по изучению шаманизма и иных традиционных верований и практик Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, которым я тогда руководила, в чем-то ей способствовала. Например, А. Слободова была приглашена на

первый международный конгресс по изучению шаманизма, который Институт проводил совместно с Майклом Харнером и его коллегами из США в ближнем Подмосковье, а потом и на несколько последующих, которые сопровождались довольно длительными выездами в разные регионы Сибири (Хакасию, Туву, Алтай); это помогало ей осуществлять в последующие годы своеобразный шаманский туризм.

Отношение к деятельности экстравагантной неошаманки было разным. Так, Центр Алины Слободовой и его создательница в 1999 г. попали в энциклопедию «Новые религиозные организации в России деструктивного, оккультного и неоязыческого характера» (Куликов Игорь). Надо сказать, что автор этого текста набрал туда множество сообщений вроде: «По информации газеты “Дуэль”, Слободова связана с масонским “Орденом Святого Константина” под руководством некоего князя Эстергази. Газета писала, что “во время церемонии посвящения сатанинской энергией рыцарей обеспечивала личная шаманка Неверова Алина Слободова”… Он проанализировал какие-то газетные рекламные публикации, некие высказывания-«предсказания» Алины о политических деятелях, что позволило ему в итоге причислить Слободову к «оккультистам» (Там же).

Впрочем, немудрено: Алина и позже демонстрировала взгляды, которые могли бы дать повод обвинить ее не только в оккультизме. Например, в период увлечения феноменом «нетленного тела» Хамбуламы Итигелова она заявила в одном из интервью, где, кстати, была представлена уже как «антрополог (подчеркнуто мной. – *В.Х.*), психолог, исследователь различных духовных практик»: «Я много лет занимаюсь духовными практиками, у меня много учителей в духовном мире, но ни у кого из них нет тел – только изображения, скульптуры. Иисус Христос, Сен-Жермен, Николай Чудотворец, Серафим Саровский... А у Хамбо-ламы Итигэлова есть тело, и при этом он является духовным учителем, с которым я общаюсь» (Он оставил…). Впрочем, речь идет о рекламной статье, в финале которой значится: «Мы приглашаем наших читателей на мастер-классы Алины Слободовой, автора уникальной методики, позволяющей восстановить целостность души, повысить внутреннюю энергетику, улучшить здоровье» (Там же).

Естественно, об А. Слободовой довольно много информации в интернет-пространстве. Так, на сайте «Шаманизм в России. Все о шаманизме в России» есть посвященная ей страничка от 2009 г., где сообщается о ее «шаманских» перипетиях (см. то же самое: (Харитонова 2005)): «В возрасте 25 лет у нее началась очень тяжелая депрессия, результатом чего явился уход из аспирантуры и разрыв с первым мужем. “Я тогда не понимала, в чем была причина депрессии, а потом все встало на свои места, – говорит А. Слободова. – Это и была своего рода шаманская болезнь, или болезнь роста Духа. Мое духовное Я не при-

нимало простой счастливой жизни, оно требовало развития и движения"» (Слободова Алина Леонидовна) (ср.: (Слободова 1999; Харитонова 1999б)). Там же сообщается о её обучении в Дании в Интернациональной школе театральной антропологии (ISTA), в Фонде шаманских исследований Майкла Харнера; об открытии Центра предвидения и магической защиты «Талисман», где начинает «практиковать целительство и обучать техникам городского шаманизма». Делается акцент на ее поездках в Монголию и Эквадор с целью встретиться с местными шаманами. Но уже в 2009 г. подчеркивается: «Одновременно с этим А. Слободова перестает позиционировать себя как шаманка, отдавая предпочтение работе психолога, применяющего шаманские методы воздействия» (Там же). В 2010 г. А. Слободова также позиционирует себя как психолога, владеющего шаманскими знаниями и техниками (Возвращение души…); можно сказать, что она уже тогда обращается к *психологическому целительству*.

Однако несколько лет спустя Алина перешла к организации клубной деятельности. Она создала Ассоциацию клубов, которая занимается своеобразной помощью в организации всего и вся – от деловых контактов и контрактов до заботы о собственной внешности. Алина проводит тренинги личностного роста, семинары, а также консультации для решения личных проблем. Представляясь уже только как психолог и организатор клубов, она работает много лет. Например, пять лет назад в передаче «Советы эксперта», беседуя с Алёной Мироновой, рекламирует свой «Клуб заботы о себе», а также дружественные организации – «Клуб знакомств», «Клуб предпринимателей» и т.д., она представляет себя как психолога и психотерапевта с 25-летним стажем, ведущего постоянную работу с типично психологическими задачами. Однако при этом сыпет терминами, так сказать, из прежней жизни: «часть ее энергии, часть души ее там застряла», – с чем, естественно, она (как психолог?) справляется легко. Она рассказывает о том, что училась в Америке (теперь уже не говоря, где именно и чему), но сообщает ненавязчиво, что там ее «всему этому научили». Алина по-прежнему проводит «восстановительные сеансы», «в результате которых меняется вся жизнь» клиента, параллельно с психологическими практиками определенного характера – вроде «Преврати мечту в реальность». Она указывает на свое знакомство с Павлом Глобой, окутывая некой таинственностью их общение (Передача «Советы эксперта»). В финале А. Слободова настойчиво характеризует свою нынешнюю деятельность как практику психолога, помогающего через организованную клубную систему в бизнесе, рекламе, а вместе с тем в поисках смысла жизни, заботе о себе; при всем том она упорно указывает, что у людей в их клубном «пространстве расширяется уровень сознания», подчеркивает: «в этом пространстве мы решаем все задачи».

Клубная деятельность стала основной предпринимательской деятельностью Алины и местом работы в сфере психологического целительства. Организация превратилась со временем в международную Ассоциацию, работающую в первую очередь в сфере деловых контактов (Мероприятия Ассоциации «Клуб клубов»). Сейчас Алина представляет себя на сайте, адресуемом бизнесменам (на нем, кстати, значится: ««Теории и практики» – это сайт о современных знаниях») так: «Преподаватель Алина Слободова. Гид и организатор путешествий по Бурятии, Монголии, профессиональный психолог, выпускница МГУ» (Преподаватель Алина Слободова). А на профессиональном сайте, работающего под эгидой Министерства науки и образования, она представлена как «Вице-президент Ассоциации “КЛУБ КЛУБОВ”. Психолог, антрополог, энерготерапевт, биотерапевт» (Международный институт развития личности 2016). Когда А.Л. Слободова стала антропологом и какое отношение к указанному министерству имеют такие специальности, как «энерготерапевт» и «биотерапевт», сказать не берусь, но из всей этой информации понятно, что Алина – натура, ищущая свое место в жизни, в том числе профессиональной, а это происходит в той условной области, которую я предложила обозначить как *психологическое целительство*. Кстати, указанный сайт МИРЛа демонстрирует вписанность многих профессиональных психологов в сферу *психологического целительства*: большинство из них в поисках новых методов, которые привлекают клиентов, уходят в практики разного рода, вплоть до *психического целительства*, о котором упоминалось во введении.

Некоторые последовательницы Алины с исходным психологическим образованием либо не порывали вообще с психологической практикой, либо довольно быстро возвращались к ней, а шаманизм по Харнеру оставался для них просто увлечением. Так, одна из ее прямых учениц, проработавшая со Слободовой несколько лет, в своих поисках пути пришла к изучению шаманизма и российской неошаманской ситуации в научной парадигме, закончив аспирантуру по историческим наукам. При этом она осталась работать в сфере практической психологии, сделав очень успешную профессиональную карьеру.

Вместе с тем можно назвать немало имен выпускников психологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, который окончила Алина, так же, как и она, пустившихся в интересное жизненное путешествие «в поисках души». О некоторых из них я писала в связи с их погружением в тувинский шаманизм до такой степени, что они там становились наследниками местных шаманов, хотя не порывали связей с психологией, например, Р.Ю. Несторов и В.Л. Сажина (Харитонова 2006).

Однако в (нео)шаманизм и *народное целительство* приходят не только выпускники важнейшего в стране университета. Вот, например,

еще одна психолог с похожим полем деятельности – Ирина Зингерман. «В 1998 г. окончила с отличием магистратуру Московского педагогического государственного университета имени В.И. Ленина, факультета педагогики и психологии, специализация – психология развития; В 1999 г. закончила аспирантуру Ярославского государственного университета с присуждением ученой степени кандидата психологических наук».

Однако тут я должна заметить, что кандидатская степень у Ирины не ВАКовская, что она иллюстрирует опубликованными документами на своей интернет-странице. Это продукт деятельности скандально известной организации – «Высшей *межакадемической* аттестационной комиссии», с которой можно познакомиться, например, на сайте (НеВАКовские франшизы…).

Российская Федерация

Решением
Высшей межакадемической аттестационной комиссии
от 22 сентября 1999 г. N 0209-1К

Зингерман
Ирине Семеновне

ПРИСУЖДЕНА УЧЕНАЯ СТЕПЕНЬ
КАНДИДАТА
ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ НАУК

Председатель
Высшей аттестационной комиссии

Главный ученый секретарь
Высшей аттестационной комиссии

Представляясь на одной из страниц, Ирина Зингерман указывает себя так: «Кандидат психологических наук (Россия), Дипломированный специалист по процесс-ориентированному подходу (США), Член IAPOP (International Association of Practitioners of Process Oriented Psychology)» (Зингерман Ирина, неошаманка).

Как ведущий метод практики Ириной предлагается «Процессуально-ориентированная психология, или процессуальная работа, – одно из направлений трансперсональной психологии. Оно было основано в конце 1970-х гг. Арнольдом Минделлом (США)» (Зингерман Ирина, неошаманка). Надо отметить, что по последним данным активно работающего сайта ее клиенты очень довольны применением именно этого метода.

Однако вместе с тем на другой странице есть сообщение вот такого рода: «Ирина Зингерман. Неошаманка.

Познакомилась с шаманскими практиками в 1996 г. в процессе обучения в Институте Трансперсональной Психологии. Потом стала активно общаться с тувинскими шаманами. Считает, что ее личная прак-

тика началась в 1998 г. после изготовления бубна. В 2003 г. принимала участие в Международной Конференции по шаманизму, состоявшейся в Тыве, в честь десятилетия возрождения шаманизма.

После этого некоторое время практиковала в Организации тувинских шаманов "Тос-Дээр", став ее членом.

В 2003 г. была организатором семинаров в Москве тувинской шаманки Ай-Чурек Оюн. В 2004 г. стала сотрудничать с хакасской шаманкой Т.В. Кобежиковой, также организовывая выступления в различных московских клубах. Затем стала преподавать самостоятельно различные шаманские практики (изготовление ээрена, искусство сновидения и т.д.)» (Зингерман Ирина, неошаманка). Отмечу, что это преподавалось Ириной в том числе в Московском институте психоанализа.

Указанная страница требует нескольких комментариев. Работа с (нео)шаманами в Москве – давняя практика; благодаря ей к (нео)шаманизму (российскому и зарубежному) обратились многие из тех специалистов разной направленности, деятельность которых можно отнести к области *психологического целительства*. Среди них не только психологи по основному образованию, но именно их было довольно много. Связи с Тувой уже с самого начала 1990-х гг. стали особенно активными, а там (в столице республики, г. Кызыле) с опорой на контакты с прибывавшими туда иностранными специалистами и практиками в области неошаманизма формировался/«возрождался» тувинский (нео)шаманизм. Созданные «шаманские дома», ставшие чуть позже официально зарегистрированными местными религиозными организациями шаманов, были открыты для прибывающих из самых разных стран и регионов лиц, заинтересованных и в изучении (приобщении), и в исследовании (научном) формирующихся практик, которые при этом воспринимались как местные и традиционные. Поэтому в организациях «Дунгур» или «Тос Дээр» (в то время последней руководила Ай-Чурек Шиижековна Оюн) часто практиковали (им предоставлялись кабинеты) и даже жили годами приезжие из Москвы городские шаманы, которые в свою очередь обеспечивали тувинским (нео)шаманам организацию семинаров и иных мероприятий в столице.

«Институт трансперсональной психологии» – это трансперсональный проект Владимира Валериановича Майкова, кандидата философских наук, старшего научного сотрудника Института философии РАН и доцента Московского института психоанализа (одно время там была его кафедра трансперсональной психологии), который «учился у многих мастеров трансперсональной, интегральной и процесс-ориентированной психологии и психотерапии и активно сотрудничает с ними (С. Криппнер, Р. Фрейджер, К. Уилбе, М. Мерфи, Дж. Леонарда, А. Симкин, Р. Дилтс, С. Лаберж, Х. Ферер, Ф. Капра, Рам Дасс, Р. Уолш, Ч. Тарт, С. Соватский, С. и К. Гроф, А. и Э. Минделл, Л. Фейт, Дж. Ка-

бат-Зинна и др.)» (Владимир Майков…). Помимо этого, он – «Президент Ассоциации трансперсональной психологии и психотерапии, член Президиума EUROTAS. Главный редактор серии книг "Тексты трансперсональной психологии" (издано около 100 книг)» (Там же). Развитие трансперсональной психологии в СССР/России теснейшим образом было связано с (нео)шаманизмом, которым очень интересовался В.В. Майков (Майков 2004).

К этому надо добавить, что со временем в деятельности трансперсонального проекта появился термин «антропология» (Майков, Козлов 2007а, б). Не исключено, что где-то стали обучаться вслед за тем и антропологи (напомню о том, что кандидаты психологических наук защищались в Ярославле вне системы государственного ВАК – (НеВАКовские франшизы…). В частности, это была и Ирина Зингерман: «В 1999 году закончила аспирантуру Ярославского Государственного Университета с присуждением ученой степени кандидата психологических наук. Тема работы "Использование интенсивных интегративных психотехнологий в качестве метода работы с личностью опийного наркомана"» (Ирина Зингерман).

Специалисты, проходившие подобный путь становления (а у Ирины Зингерман очень большой список обретения дополнительных навыков и квалификаций), естественно, используют в своей работе максимально то, что им удалось освоить. В случае с Ириной можно обратить внимание на места ее официальной работы: «Опыт профессиональной деятельности:

С 1998–1999 гг. – психолого-медицинский центр "Взаимодействие"; должность: педагог-психолог; обязанность: диагностика и оказание квалифицированной психологической помощи подросткам группы риска методами трансперсональной психологии.

1999 г. – работа психологом в интернате для детей, лишенных родительских прав, методами интегративной психологии.

1999 г. – работа и обмен опытом с медицинским персоналом отделения психосоматики, наркологии и гинекологии Александровской Городской Клинической больницы №17 г. Санкт-Петербург.

2000 г. – наркологический центр "Страна живых". Проведение групповых занятий и индивидуальных сессий.

2001–2003 гг. – Межрегиональная общественная организация "Центр целостного оздоровления" "Небо, человек, земля": ведущий специалист в программе профилактики и реабилитации наркозависимости, работа с лидерскими группами, проведение клубных встреч для подростков Северно-Западного округа г. Москвы, проведение семинаров и тренингов» (Ирина Зингерман). Там же указана ее богатая практика общения и совместной работы с (нео)шаманками Хакасии и Тувы, а также ее нынешние увлечения: «Изучение буддийской метафизики, следование древним шаманским традициям и тибетскому буддизму (Дзогчен)» (Там же).

Таким образом, *психологическое целительство*, формировавшееся на базах обучения классической психологии, новым формам психотерапии, а также шаманскому целительству, естественно, дало значительные возможности расширения практик и их смешения, кооперирования, а порой и синтеза.

Встречное движение: из народного целительства в психологическое

Психология интересовала не только тех, для кого она была изначальным полем профессиональной деятельности. Представители новой профессии – *народные целители* – понимали некую неустойчивость своего положения и видели большие сложности в контактах с биомедициной; это, естественно, привело к тому, что они обратили внимание на психологию. Кстати, в целительских организациях варианты психологической помощи и распространявшегося в то время с большим успехом *психического целительства* были представлены уже в 1990-е гг. Например, во ВНИЦТНМ «ЭНИОМ», о котором упоминалось выше, в начале 1990-х гг. был небольшой коллектив, который назывался «Руки света», руководила им очень активная молодая целительница, медицинская сестра по образованию, посвященная в Рэйки, Елена Владимировна Батова (Харитонова 1994: 37–50; Говорят шаманы… 1999); а внутри коллектива вместе и поодиночке, парами и маленькими группами работали целители очень разной степени одаренности с различным набором практик. Например, один из них, Белов Владимир, часто проводил оригинальные групповые сеансы психологической разгрузки.

Интересно, что с некоторых пор на YouTube существует канал Елены Батовой и на нем в открытом доступе выложены похожие сеансы в записи от 2017 г. Один из них Елена начинает вполне традиционно – медленно, с остановками, растягивая речь, она ведет свою беседу с клиентами: «Закройте глаза…. Ваше тело сейчас начинает расслабляться… Вы ощущаете… как ваше тело наполняется теплом… Почувствуйте, как всё ваше тело… вместе с расслаблением… начинает наполняться силой… и приятным… теплом… Расслабляются… стопы…», – голос сопровождает музыка Masanori Takahashi для релаксации. В речи Елены скоро появляются фразы, привычные для работы именно народного целителя (как это понимали в 1990-е гг.): «…поднимается энергия притяжения, энергия заземления, энергия Матушки-Земли, наполняя вас мудростью, наполняя вас потоками жизни…». Она создает яркий образ наполнения тела-сосуда энергетическими потоками, возникновения в нем «стебля», который «обвивают два канала, питающих сушумну…». И становится очевидно, что это фактически сеанс медитации, а целительница работает, пытаясь активизировать и раскрыть чакры через образы распускающихся бутонов цветов.

Это красивое творческое действо – своеобразный театр одного актера. И если вначале Елена сидит спокойно, работает только голосом, видны лишь движения глаз, то к середине действа она активизируется, начинает помогать себе руками, усиливая мимику. Она отправляет своих клиентов «к самому центру Абсолюта», заставляя подойти к «Вашему Высшему Я», к его алтарю, где предлагается испросить совета и получить подарок от своего «внутреннего божественного наивысшего аспекта». Далее идет работа с энергией Кундалини, «внутренним детским аспектом», образом души-птички… В финале Елена начинает читать свои стихи – а пишет их она с детства (нельзя сказать, что хорошие, но по смыслу вполне соответствующие всему происходящему). После этого она «возвращает энергии», завершая сеанс, который продолжался 52 минуты. Под экраном предупреждающая подпись: «Рабочие материалы одного из семинаров Елены Батовой. Практическое применение рекомендуется тем, кто уже в теме» (Материалы семинара Елены Батовой). Кабинет (точнее, то немногое, что просматривается за спиной Елены), как это было и раньше в ее рабочем пространстве, включает в убранство горящие свечи, иконы, какие-то предметы быта и сувениры.

Есть и другая запись подобного сеанса, где Елена «в образе», а личное творчество, в том числе в виде стихов, там преобладает (Эксклюзивный сеанс Елены Батовой). Если посмотреть другие ролики на YouTube, созданные Е. Батовой, то сразу становится очевидно, что творческая стихия захватила ее – она не только предлагает оригинальные психотерапевтические сеансы, но и просто читает на канале стихи, записывает поздравления.

Так кто же такая Елена Батова и как она пришла в целительство – сначала народное, а потом и психологическое? В период работы с созданным ею коллективом «Руки света» она сообщала о своем образовании: «Закончила медицинское училище; высшие курсы биоэнерготерапии и эниосуггестологии ВНИЦТНМ “ЭНИОМ”; RAMBAM – международный институт медицины; курсы Рейки-I, Рейки-II, Рейки-III; школу “Человек и биоэнергетика” (центр “Виктория-LTD”). Стаж работы – 8 лет» (Харитонова 1994: 37). В качестве методов работы Е. Батова указывает «эниосуггестивное и биоэнергетическое воздействие, работа с помощью энергии Рейки (мастер Рейки), творческо-медитативные сеансы, остеомануальный метод, фитотерапия, диетотерапия» (Там же). Очевидно, что те сеансы, о которых шла речь выше, должны классифицироваться именно как «творческо-медитативный сеанс».

При этом Елена – человек вполне серьезно изначально связавший свою профессиональную жизнь с медициной, а не просто имеющий бумагу об окончании «Международного института медицины RAMBAM»: «После 8 класса Елена поступила в медицинское училище и после его окончания 11 лет проработала в медицине: в хирургии,

проктологии, невропатологии, терапии, клинической лаборатории, кабинетах физиотерапии, ЭКГ, стоматологии» (Школа Абсолют Елены Батовой). За этими скупыми деталями профессиональной биографии следует сообщение о том, что ее с детства отличали необычные качества, а в период работы в биомедицине она привлекала внимание и пациентов, и коллег: «Пообщаться с Еленой поближе стремились не только больные. В сложных случаях к ней за помощью обращались врачи, зная о ее способности без вскрытия видеть цвет внутренних органов, их состояние, текущее и прошлое, а также обстоятельства, способствовавшие развитию болезни» (Там же).

Необычные свойства, проявлявшиеся с детства, привели ее на курсы Рейки – в 1992 г. она получила посвящения по линии немецкой школы, а в 1994 г. – степень Мастера в Системе Рэйки «Усуи Шики Риохо» от Вячеслава Линькова. Весной 1995 г. присутствовавшая на первом съезде мастеров Рэйки России Филис Лэй Фурумото подтвердила мастерскую степень Елены.

Reiki
USUI SHIKI RYOHO
靈
気
URKUNDE
Batova Elena
hat den Ersten Grad im
Usui System des Reiki erhalten
Reiki Meister der 5. Generation der
spirituellen Linie
Dr. Usui, Dr. Hayashi, Takata, Furumoto
4. Mai 1992

Но все же Елена пришла в *народное целительство*: ее приняли во ВНИЦТНМ «ЭНИОМ», где она получила множество различных вариантов знания, которое в тот период и в той организации считалось необходимым дать «целителю». Многочисленные дипломы и сертификаты представлены на соответствующей странице ее блога; основной, судя по всему, этот: диплом магистра народной медицины.

ДИПЛОМ
DIPLOMA

Москва N_0009_ 1995____

Решением Ученого совета ВНИЦТНМ "ЭНИОМ" от 10.03.1995 г. (протокол N_2)
By the decision of the Scientific Board of ENIEM

Батовой Елене

присуждена квалификационная степень
is awarded the degree of

МАГИСТРА НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЫ
MAGISTER OF FOLK MEDICINE

Председатель комиссии (Chairman of Commitee), академик, профессор Гальперин Я.

Ученый секретарь (Scientific Secretary) Сидорчина Е.

В блоге, который посвящен преимущественно авторской «Школе Абсолют», Елена Батова разместила те сведение о себе, какими она готова делиться. Первое, что мы там видим об образовании и сфере деятельности, – психология. Батова представляет свой диплом психолога, полученный в типичном для дающих «второе образование» заведений – в некоем негосударственном вузе: «В 2004 г. она с отличием заканчивает психологический факультет Столичного гуманитарного института г. Москвы по специальности “Психолог” и в течение последующих нескольких лет проходит мастер-классы и курсы повышения квалификации в области психологии и психодиагностики» (Школа Абсолют Елены Батовой).

РОССИЙСКАЯ ФЕДЕРАЦИЯ
г. Москва
Столичный гуманитарный институт

ДИПЛОМ
С ОТЛИЧИЕМ
ВСА 0294743

Решением Государственной аттестационной комиссии
от 18 декабря 2004 года
Батовой Елене Владимировне

ПРИСУЖДЕНА КВАЛИФИКАЦИЯ
ПСИХОЛОГ
по специальности
"Психология"

Председатель Государственной аттестационной комиссии
Ректор

За время обучения сдал(а) зачеты, промежуточные и итоговые экзамены по следующим дисциплинам:

Наименование дисциплин	Общее количество часов	Полученная оценка
1. Философия	100	Отлично
2. Иностранный язык	340	Хорошо
3. Экономика	86	Зачтено
4. История	100	Отлично
5. Физическая культура	408	Зачтено
6. Политология	80	Зачтено
7. Социология	80	Зачтено
8. Право	84	Зачтено
9. Педагогика	100	Отлично
10. Культурология	100	Отлично
11. Математика	200	Отлично
12. Информатика и вычислительная техника	110	Хорошо
13. Концепции современного естествознания	110	Отлично
14. Введение в профессию	70	Хорошо
15. Общая психология	550	Отлично
16. Психологический практикум	510	Зачтено
17. История психологии	220	Отлично
18. Социальная психология	150	Отлично
19. Клиническая психология	130	Отлично
20. Психофизиология	70	Отлично
21. Возрастная психология	210	Отлично
22. Педагогическая психология	110	Отлично
23. Психология труда и инженерная психология	210	Отлично
24. Основы психодиагностики	130	Отлично
25. Зоопсихология и сравнительная психология	120	Отлично
26. Экспериментальная психология	120	Отлично
27. Анатомия ЦНС	120	Хорошо
28. Физиология ЦНС	120	Отлично
29. Физиология ВНД и сенсорных систем	150	Отлично
30. Нейропсихология	80	Отлично
31. Антропология	80	Отлично
32. Математические методы в психологии	120	Отлично
33. Логика	70	Отлично
34. Этика	100	Зачтено
35. Эстетика	100	Зачтено
36. Основы религиоведения	70	Отлично
37. Методологические проблемы психологии	100	Отлично
38. Методика преподавания психологии	100	Зачтено
39. Психологическое консультирование	180	Отлично
40. Основы психотерапии	175	Отлично
41. Психологическая служба в системе образования	150	Отлично
42. Психологические основы групповой тренинга	162	Зачтено
43. Психология бизнеса и рекламы	120	Отлично
44. Психология суицидального поведения	150	Отлично
45. Психология семейных отношений	145	Отлично
46. Психология общения	170	Зачтено
47. Психология управления	172	Отлично
48. Психология этики	116	Зачтено
49. Практическая психология	200	Отлично
50. Специальная психология	164	Зачтено
51. Психология способностей	120	Зачтено
52. Психология конфликта	122	Зачтено
53. Тренинг личностного роста	324	Зачтено
54. Работа в сети ИНТЕРНЕТ	160	Зачтено
55. Тренинг общения	200	Зачтено
56. Психодрама	150	Зачтено
57. Этические проблемы в работе психолога	100	Зачтено
58. Обеспечение безопасности жизнедеятельности	102	Зачтено
59. Факультативы	450	Зачтено
Всего:	9264	
в том числе аудиторных	4724	

Конец документа

ВДЗ Гознак, 2004

ВЕЗ ДИПЛОМА НЕДЕЙСТВИТЕЛЬНО

Вуз предлагает разные варианты образования, в том числе дополнительного, и выдает различные дипломы, удостоверения, сертификаты, пользовавшиеся спросом в то время. «Президентом» его являлся «Грачев Владимир Викторович, Действительный член академии Гуманитарных наук, к.пед.н.» (Столичный гуманитарный институт).

Столичный гуманитарный институт

СЕРТИФИКАТ

№ 2005/5

Выдан

Батовой Елене Владимировне

в том, что она прошла мастер-класс по программе "Комплексный подход в работе с психологической травмой и кризисными состояниями" в объеме 100 часов.

Президент СГИ, академик АГН — В.В. Грачев

20 января 2005 года
Г. Москва

Столичный гуманитарный институт

СЕРТИФИКАТ

Выдан

Батовой Елене Владимировне

в том, что он прошел(прошла) мастер-классы по программе "Комплексный подход в работе с психологической травмой и кризисными состояниями" в объеме 120 часов.

Ведущая мастер-класса — М.И.Берковская

Президент СГИ, академик АГН — В.В.Грачев

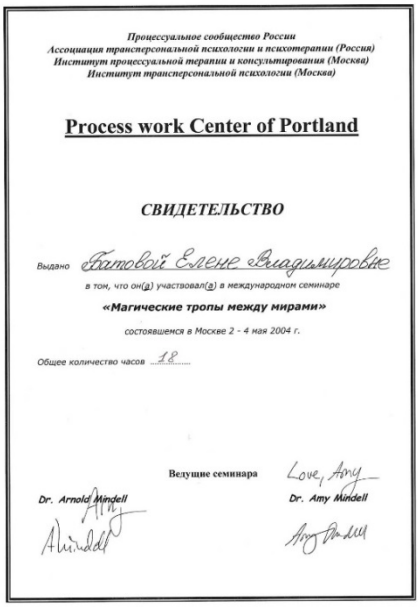
« 21 » апреля 2004 года

Интересно, как Е.В. Батова характеризует свою деятельность после получения психологического образования: «Елена продолжает работать как Мастер Абсолюта и Рэйки, проводить семинары, посвящать учеников, одновременно оказывая услуги в качестве психолога, консультируя, проводя тренинги, занимаясь психодиагностикой, психокоррекцией.

Основными направлениями ее деятельности как психолога являются психотравма, семейная психология. В своей деятельности она применяет современные методики – расстановки, телесное ориентирование, широкий спектр невербальных воздействий. Использование собственных наработок и диагностических возможностей позволяет работать с широким спектром проблем человека, добиваясь выдающихся результатов.

Все это способствует выздоровлению человека, внушает веру в собственные силы. Дополнительно могут даваться рекомендации обратиться к врачам или посетить храм. Елена Владимировна глубоко убеждена, что медицина и духовно-энергетическая практика должны применяться совместно. Помощь человеку должна заключаться не столько в медицинском подходе, сколько в персональном психологическом подходе, причем, работа должна производится на всем причинно-следственном уровне» (Школа Абсолют Елены Батовой).

Надо отметить, что Елена и после получения психологического образования постоянно учится на самых разных курсах. Эта эклектика создает совершенно оригинальный профессиональный образ медицинской сестры – народной целительницы, перешедшей в статус психолога, освоившей различные психологические и магические методы, которые она использует в своей творческой мастерской.



Процессуальное сообщество России
Ассоциация трансперсональной психологии и психотерапии (Россия)
Институт процессуальной терапии и консультирования (Москва)
Институт трансперсональной психологии (Москва)

Process work Center of Portland

СВИДЕТЕЛЬСТВО

Выдано Батовой Елене Владимировне

в том, что он(а) участвовал(а) в международном семинаре

«Магические тропы между мирами»

состоявшемся в Москве 2 - 4 мая 2004 г.

Общее количество часов 18

Ведущие семинара Love, Amy

Dr. Arnold Mindell Dr. Amy Mindell

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ГОСУДАРСТВЕННАЯ АКАДЕМИЯ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

ЦЕНТР ЭТНОФУНКЦИОНАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

С Е Р Т И Ф И К А Т

Выдан Батовой Елене Владимировне

в том, что он(а) прошел(ла) подготовку

по этнофункциональной психодиагностике и этнофункциональной Роршах-психодиагностике в объеме 36 часов.

Директор
Центра этнофункциональных
исследований, профессор: / А.В. Сухарев /

Дата: 5. по 11.04.2004

«Важнейшим в методе Елены Батовой является сотрудничество с обратившимся и доверившимся ей человеком, своеобразное сотворчество по строительству Храма Красоты и Гармонии в его Душе. При обращении к Елене можно быть уверенным, что человек не останется без поддержки и заботы» (Школа Абсолют Елены Батовой).

Кто она сейчас? В какой сфере работает? Думается, это вполне укладывается в рамки той условной области профессиональной деятельности, которая была выше обозначена как *психологическое целительство*.

Основные характеристики своей деятельности Елена создает из трех начал: Абсолют – Психология – Рэйки «дипломированный практикующий психолог, основатель Школы Абсолют, мастер Рэйки с 1994 г.». Однако все многочисленные дипломы о различных «науках» свидетельствуют о том, что науки эти, естественно, не прошли бесследно. Творческий подход – важнейшая из составляющих в деятельности Елены. Говоря о ней, невозможно не обратить внимание на то, что харак-

теризует обычно тех, кого можно отнести к *психологическому целительству* – это стремление не только учиться и творчески перерабатывать все профессиональные навыки, но и учить: передавать накопленное и трансформированное в нечто новое собственное знание. У таких специалистов обычно формируется сеть учеников/учениц, с которыми Учитель не прощается, а превращает их в специфическую команду сетевого характера, которая продолжает работать и учиться, в том числе у своего Учителя. Это выразилось в Школе Абсолют, которая была основана еще в 1994 г. «С момента основания в ней прошли обучение более 3 тысяч учеников, подготовлено 7 мастеров. Моя основная жизненная задача – помогать людям, и я рада, что обучение в Школе позволяет находить истинный и гармоничный путь развития» (Школа Абсолют Елены Батовой).

Итак, с одной стороны – психология, с другой – ориентация на полную эклектику методов: «Отработанная система позиций; Комбинации символов; Дистанционная и групповая работа; Расширенные методики (психология + духовные практики); Работа с зависимостями; Генограмма, включение поддержки рода; Телесное ориентирование, выбор наилучшего варианта будущего» (Школа Абсолют Елены Батовой). И формирование специфического, можно сказать, сетевого общения – круг взаимопомощи: «Наиболее активные ученики второй и третьей ступени, а также мастера Школы Абсолют образуют Круг взаимопомощи. Любой ученик Школы в случае возникновения проблем со здоровьем либо каких-либо других у него самого или его близких может обратиться к Мастеру. Благодаря навыкам дистанционной и групповой работы помощь ему может быть оказана быстро и эффективно. Также ученики Школы могут консультировать друг друга по самым разным вопросам» (Там же).

Обращение к психологии в различных вариантах в 1990-х или 2000-х гг. для ищущих свой путь помощи людям несколько необычными методами, очень часто становилось выходом из не совсем понятной ситуации с принадлежностью к «магам» и «целителям». Среди таких специалистов было много именно тех, кто имел серьезное высшее образование, но по разным поводам в годы перестройки не смог остаться в своей рабочей специальности. Кого-то из них судьба приводила в (нео)шаманизм, а потом они узнавали о существовании «научного» подхода к шаманизму и обращались к трансперсональным практикам или даже приобщались к каким-либо научным семинарам. Вот один из таких типовых случаев – творческий путь С.Ю. Савельевой: «Трансперсональный психолог, шаман.

Образование: русская филология (ТГПУ им. Л.Н. Толстого), практический психолог (РГУ (ЮФУ) – спецфакультет трансперсональной психологии (Диплом “Интеграция личности в шаманизме”)).

Сертифицированный ведущий Холотропного дыхания (Международная программа Grof Transpersonal Training), шаман, целитель.

В российском трансперсональном движении с 1993 г. С 1995 г. – в качестве психолога, психотерапевта, тренера.

В детстве получила посвящение от прабабки в заговорно-заклинательной традиции восточных славян. Большой интерес к фольклору (тренинг "Психотерапевтический потенциал в русском фольклоре").

С 1998 г. – практикующий шаман. Работала в тесной связи с тувинскими шаманами и др. В 2006 г. – участник Международного семинара "Шаманизм и шаманское целительство: методологический и научно-практический аспекты". С 2000 г. постоянный слушатель Семинара по междисциплинарным исследованиям в области медицинской антропологии, шаманизма и иных традиционных верований при Институте этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (рук. д-р ист. наук. В.И. Харитонова).

Ведущий Юнгианских тематических и др. контекстуальных трансперсональных тренингов. Прекрасный лектор. Ведущий Системных расстановок по Б. Хеллингеру.

Член Ассоциации свободных гидов. Гид по Тыве и проводник по Местам Силы, требующим определённых навыков и специальной подготовки.

Свидетельство медицинской сестры для частей и подразделений ГО.

С 2004 г. – Мастер Рейки.

Баба-Яга» (Светлана Юрьевна Дурынина-Савельева…).

Это яркое, отчасти шуточное самопредставление человека с высшим филологическим образованием (Светлана вообще с юмором говорит о некоторых особенностях своей биографии и практики) акцентирует все те же моменты, которые подробно разбирались на примере Елены Батовой: посвящение от прабабки-колдуньи, Мастер Рэйки, медицинская сестра; но тут есть и то, что было отмечено в профессиональном наборе Ирины Зингерман: холотропное дыхание, другие трансперсональные тренинги, «шаман» в тувинской неотрадиции с практикой в Туве. И, конечно же, объединяющее всех представленных специалистов – психолог (правда, в данном случае в области трансперсональной психологии, однако освоившая и множество разных методов – расстановки по Хеллингеру, например, а в предложениях по индивидуальному консультированию «Преодоление депрессии, апатии; Самопознание; Я и моё тело») (Светлана Юрьевна Дурынина-Савельева…). В биографии этого специалиста также отмечается постоянное обучение различным новым методам работы (здесь перечислено далеко не все из того, чем занимается Светлана), стремление примкнуть к научным вариантам работы, в том числе в области исследования шаманизма, а также медицины (медицинской антропологии). С. Савельева определяет себя как

психолога и психотерапевта, но особенности консультирования и проведения групповых занятий разного рода позволяют и в данном случае говорить о принадлежности ее к специфической среде *психологического целительства*.

Надо отметить, что некоторые практики, начинавшие как целители или (нео)шаманы, стремятся в научную деятельность, которая у них часто оказывается связанной с изучением шаманизма и целительства. Так, например, потомственный шаман одного из сагайских родов (Хакасия) Валерий Степанович Топоев (Харитонова 2006), будучи по исходному образованию физиком, не просто получил психологическое образование, но стал, как и Ирина Зингерман, кандидатом психологических наук, защитив диссертацию по шаманизму. Впрочем, это не мешает ему работать в той самой сфере, которая именуется здесь *психологическим целительством*: в его «шаманской» работе сочетаются традиционные элементы шаманизма, его собственные ноу-хау, основанные на знаниях не только своей традиционной культуры, но и некоторых положений буддизма, например, медитаций, и, конечно же, психологии; все это адаптировано под его практику.

Заключение

Итак, *психологическое целительство* – это феномен, который сформировался на стыке науки и околонаучных сфер с эзотерическим уклоном, а также психолого-психотерапевтических практик и практик духовно-эзотерических; на уверенности наличия у себя наследственных либо полученных как божественный/иной дар необычных способностей или стремлении овладеть ими через обучение/посвящение (биоэнерготерапия, эниосуггестология, Рэйки), а также при стремлении обогатиться и традиционным знанием, в котором отражено подобное (магико-мистические и магико-медицинские практики). К этому пришли люди, чаще всего одаренные возможностями духовного развития и нацеленные на помощь другим. Их отличает высокая степень эмпатии, помогающая легко осваивать деятельность с психотерапевтической направленностью. Обычно эти люди стремятся учиться и осваивать новое знание, путешествовать по новым местам прежде всего «сакральным». Они, как правило, пишут стихи (далеко не всегда хорошего качества, но через поэтическую речь пытаются передать свой настрой и состояние: часто работают через слово), рисуют, занимаются еще какими-либо видами творчества. Главное для них в их деятельности не только освоение нового для себя, но и передача его другим именно через целительство/психотерапию; последняя у них часто представлена в авторских творческих вариантах. Работа при этом часто приобретает вид сетевой практики, что вполне естественно для психологов, но в таких же

вариантах осуществляют они свою деятельность и в иных сферах. Они легко находят друг друга, поскольку «тусуются» в тех группах, которые часто пересекаются в поисках новых возможностей совершенствования своей деятельности и собственной персоны. В определенном смысле этих людей можно отнести к особой *субкультуре*.

Когда и как это формировалось? Интерес к психологии актуализировался в нашей стране практически параллельно увлечениям парапсихологией (психотроникой) и мистикой, магией разного рода. 1990-е гг. в этом отношении дали мощный толчок применению специфических вариантов трансперсональных практик, которые ассоциировались, с одной стороны, с психологией, с другой – с шаманизмом и развитием необычных способностей. Не исключено, что во многом это было простимулировано теми высокообразованными людьми, которые вынужденно ушли из своих профессий и обратились к «возрождению» всего того, что было под запретом в культурной и идеологической традиции советского времени. В тяжелый в экономическом и переломный в политико-идеологическом отношении период началось «возрождение» и широкое распространение всего, что могло стать опорой для человека, – религий и неорелигиозных движений, культурных традиций (особенно магико-мистического характера) и психологических практик с целью психотерапии, что реализовалось в *народном целительстве*, которое было предложено обществу как панацея от многих бед и уход от проблем (их коррекция с помощью предвидений и предсказаний, ритуалов и энергетических исцелений).

Однако образовательный ценз и здравый смысл, заложенный предшествующим советским атеистическим воспитанием, многих привел в сферу, которая представлялась более надежной и традиционной – в психологию. В этой области деятельности можно было с не меньшими возможностями, чем в *народном целительстве*, заниматься судьбами клиентов, решать их проблемы, в том числе со здоровьем. Специалистов, оказавшиеся в зоне психологического целительства, характеризуют творческие наклонности; как правило, это люди энергичные и активные. Вместе с тем, им свойственна эмпатия, которая помогает общаться с другими, даже не имея психологического образования. Поставленные в ситуацию капитализации общества, они легко находят свои дороги в трансформирующейся жизни. Все перечисленное движет такими личностями на протяжении всей жизни, помогая гибко лавировать между предлагаемыми обстоятельствами.

Не исключено, что в наши дни число представителей *психологического целительства* значимо возрастет. И это будет вызвано не только тяжелой ситуацией. Поскольку в настоящее время потребность в психологах резко выросла, о чем говорит даже президент страны, признавая, что «у нас эти службы соответствующим образом пока не развива-

ются, и происходит это из-за того, что государство на всех уровнях <…> должного внимания, к сожалению, пока этому не уделяет. Напрасно, – подчеркивает глава государства и сообщает, что попросит правительство обсудить вопрос создания новых служб психологической помощи на координационном совете» (В РФ могут появиться…). Естественно, тут же последовала реакция: «Министр здравоохранения Михаил Мурашко на следующий день заявил, что доступность психолого-психиатрической помощи в стране уже повышается, но важное условие успешной работы – высокая вовлеченность регионов» (Костарнова 2022). Очевидно, это уже простимулировало интерес к подготовке психологов, что несомненно приведет снова (как в конце прошлого века) к массовому появлению в этой сфере людей с неполноценным образованием. Отмечу, кстати, что большинство тех, кого можно отнести к *субкультуре психологического целительства*, получали именно психологическое образование как второе или обретали его на каких-либо курсах (не всегда классической психологии). Надо полагать, это основательно расширит ту категорию лиц, о которой шла речь в данной статье.

Список источников

Аткинсон У. Техники психического целительства. Наука о психическом исцелении. Атмосфера. М., 2022.

Бромлей Ю.В., Воронов А.А. Народная медицина как предмет этнографических исследований // Советская этнография. 1976. № 5. С. 3–18.

В РФ могут появиться новые службы психологической помощи гражданам // 1 декабря 2022 г. Известия IZ. URL: https://iz.ru/1434331/2022-12-01/putin-poruchit-sozdat-novye-sluzhby-psikhologicheskoi-pomoshchi-grazhdanam

Владимир Майков. Трансперсональный проект URL: https://www.vmaykov.ru/

Возвращение души. Интервью с Алиной Слободовой // Журнал популярной психологии 21.06.2010. URL: https://popsy.ru/vozvrashenie_dushi_intervyu_s_alinoj_slobodovoj/

Всероссийский Научно-исследовательский Центр Традиционной Народной Медицины Эниом. URL: https://www.yell.ru/moscow/com/vserossiyskiy-nauchno-issledovatelskiy-tsentr-traditsionnoy-narodnoy-meditsinyi-eniom_2021801/

Вяткина Н.А. Врач и пациент в период постсоветской трансформации российского здравоохранения (социально-антропологическое исследование) : дис. … канд. ист. наук. М.: ИЭА РАН, 2022.

Правовые основы народной медицины и целительства в Российской Федерации : сборник материалов / отв. ред. Я.Г. Гальперин. М. : ПМАНЦР, 2000.

Говорят шаманы, колдуны, целители: 2. Батова Елена Владимировна (российская целительница, Москва) // Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики», посвященного памяти А.В. Анохина, И.П. Дыренковой, С.М. Широкогорова. Москва, Россия, 7–12 июня 1999 г. М., 1999. С. 6. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5, ч. 1).

Зингерман Ирина, неошаманка // Шаманизм в России. Все о шаманизме в России. 14.05.2009. URL: https://shamanrussia.wordpress.com/2009/05/14/%D0%B7%D0%B8%D0%BD%D0%B3%D0%B5%D1%80%D0%BC%D0%B0%D0%BD-%D0%B8%

D1%80%D0%B8%D0%BD%D0%B0-%D0%BD%D0%B5%D0%BE%D1%88%D0%B0%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D0%BA%D0%B0/

Ирина Зингерман // Ассоциация Трансперсональной Психологии и Психотерапии. URL: http://atpp.pro/trener/Irina-Zingerman.html

Костарнова Н. Минздрав составил список слов, которые нельзя говорить пациентам при записи на прием. 12.12.2022. URL: https://news.mail.ru/society/54249058/ ?from-mail=1&utm_partner_id=427

Кренделева Т.Е., Кукарских Г.П., Низовская Н.В., Николаев Г.М, Погосян С.И., Туровецкий В.Б, Вербицкий И.Б. Влияние экстрасенсорного воздействия на состояние воды и некоторых биологических объектов // Традиционная этническая культура и народные знания : материалы междунар. конференции. М. : ИЭА РАН, 1994. С. 65–66.

Куликов Игорь. Слободовой Алины центр // Украина сектантская. URL: https://ukrsekta.info/679-slobodovojj_aliny_centr.html

Майков В.В. Изначальная психотерапия: древние практики заботы о душе и современность. URL: https://www.b17.ru/article/57002/ (опубликовано 23 августа 2016 г.).

Майков В.В. Шаманская психотерапия: взгляд трансперсонального психолога // Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики», посвященного памяти А.В. Анохина, И.П. Дыренковой, С.М. Широкогорова. Москва, Россия, 7–12 июня 1999 г. М., 2001. С. 81–92. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5, ч. 3).

Майков В.В. Шаманская психотерапия с трансперсональной точки зрения // Сакральное глазами «профанов» и «посвященных». Ч. 1. М. : ИЭ РАН, 2004. С. 208–218.

Майков В.В., Козлов В.В. Трансперсональный проект: психология, антропология, духовные традиции. Т. I: Мировой трансперсональный проект. М., 2007а.

Майков В.В., Козлов В.В. Трансперсональный проект: психология, антропология, духовные традиции. Т. II: Мировой трансперсональный проект. М., 2007б.

Материалы семинара Елены Батовой. URL: https://www.youtube.com/watch?v=CnKWhtqcoJY

Международная Академия энергоинформационных наук // Словари и энциклопедии на Академике. URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1030957

Международный институт развития личности (МИРЛ). Дополнительное профессиональное образование (ДПО). 2016. URL: http://www.mirl.pro/ob_institute/nauchno_pedagogicheskij_sostav/

Мероприятия Ассоциации «Клуб клубов» // Бизнес-новости России. URL: https://nie-journal.blogspot.com/2014/07/blog-post_2.html

Не-ВАКовские франшизы ВМАК. URL: https://phdru.com/criminal/vmak/

Он оставил нетленное тело, чтобы явить силу духа // Мир новостей. 7 апреля 2015 г. URL: https://mirnov.ru/nauka-i-tekhnika/on-ostavil-netlennoe-telo-chtoby-javit-silu-duha.html

Передача «Советы эксперта». Гость программы Алина Слободова. 2017. URL: https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=VMqnb4MOcwc

ПМА – Полевые материалы автора. 1989–2022.

Преподаватель Алина Слободова // Теории и практики. 2009–2022. URL: https://theoryandpractice.ru/presenters/14177-alina-slobodova/seminars

Светлана Юрьевна Дурынина-Савельева // Самопознание.ру. Среда для эволюции. URL: https://samopoznanie.ru/trainers/svetlana_saveleva-durynina/

Слободова А.Л. Искусство шамана как мастера ИСС // Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики», посвященного памяти А.В. Анохина, И.П. Дыренковой, С.М. Широкогорова. Москва, Россия, 7–12 июня 1999 г. М., 1999. С. 212–215. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5, ч. 1)

Слободова Алина Леонидовна, психолог, применяющий шаманские методы // Шаманизм в России. Все о шаманизме в России. 14.05.2009. URL: https://shamanrussia.wordpress.com/2009/05/14/%D1%81%D0%BB%D0%BE%D0%B1%D0%BE%D0%B4%D0%BE%D0%B2%D0%B0-%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D0%BD%D0%B0-%D0%BB%D0%B5%D0%BE%D0%BD%D0%B8%D0%B4%D0%BE%D0%B2%D0%BD%D0%B0-%D0%BF%D1%81%D0%B8%D1%85%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B3/

Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М. : Наука, 1991.

Стайн Д. Основы психического целительства: Полное руководство по исцелению себя и своих близких / пер. с англ. М. : ООО Книжное издательство «София», 2016.

Столичный гуманитарный институт. URL: http://www.instetut.ru/vuz-sgi.php

Харитонова В.И. Портреты народных целителей России. Вып. 1. М.: ВНИЦТНМ «ЭНИОМ», 1994.

Харитонова В.И. Современное российское целительство: специфика и истоки // Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики», посвященного памяти А.В. Анохина, И.П. Дыренковой, С.М. Широкогорова. Москва, Россия, 7–12 июня 1999 г. М., 1999а. С. 39. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5, ч. 2)

Харитонова В.И. «Шаманская болезнь» российских колдунов // Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики», посвященного памяти А.В. Анохина, И.П. Дыренковой, С.М. Широкогорова. Москва, Россия, 7–12 июня 1999 г. М., 1999б. С. 185–198. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5, ч. 2)

Харитонова В.И. Алина Леонидовна Слободова // Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий / отв. ред. В.И. Харитонова. М. : ИЭА РАН, 2005. С. 349–360 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 11)

Харитонова В.И. Неконвенциональная медицина в современной России // Медицинская антропология и биоэтика. 2014. № 1 (7). URL: https://medanthro.ru/?p=2017%C2%A0

Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М. : Наука, 2006.

Харитонова В.И., Купряшина Н.А. «Экспериенциальный шаманизм» Московского региона и его родоначальница // Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий / отв. ред. В.И. Харитонова. М. : ИЭА РАН, 2005. С. 283–302 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 11)

Центр традиционной народной Медицины «Эниом» Я.Г. Гальперина. URL: https://www.eniom.ru/

Школа Абсолют Елены Батовой. URL: https://elenabatova.ru/eb/psychology/

Эксклюзивный сеанс Елены Батовой. URL: https://www.youtube.com/watch?v=rRVqrIjls1Y

ЭНИОАКАДЕМИЯ (Академия Эниоинженернокибернетических наук). URL: https://www.enioacademy.ru/index.php?id=211&Itemid=111&option=com_content&view=article

Harner M.J. The Way of the Shaman. N.Y., 1980.

Townsend Joan B. Core-Shamanism and Neo-Shamanism // Shamanism. An Encyclopedia of world beliefs, practices, and culture. V. 1 / ed. by Marico Namba Walter, Eva Jane Neumann Fridman. Santa-Barbara : ABC CLIO, 2004. P. 49–56.

References

Atkinson U. (2022) *Tekhniki psikhicheskogo tselitel'stva. Nauka o psikhicheskom istselenii* [Psychic healing techniques. The Science of Mental Healing]. Atmosfera.

Bromlei Iu.V., Voronov A.A. (1976) Narodnaia meditsina kak predmet etnograficheskikh issledovanii [Traditional medicine as a subject of ethnographic research], *Sovetskaia etnografiia*, no. 5, pp. 3–18.

Capital Humanitarian Institute. Available at: http://www.instetut.ru/vuz-sgi.php

Ekskliuzivnyi seans Eleny Batovoi [Exclusive session with Elena Batova]. Available at: https://www.youtube.com/watch?v=rRVqrIjls1Y

ENIOAKADEMIIa (Akademiia Enioinzhenernokiberneticheskikh nauk) [ENIOACADEMY. Academy of Enioengineering and Cybernetic Sciences]. Available at: https://www.enioacademy.ru/index.php?id=211&Itemid=111&option=com_content&view=article

Gal'perin Ia.G. (ed.) (2000) *Pravovye osnovy narodnoi meditsiny i tselitel'stva v Rossiiskoi Federatsii (Sbornik materialov)* [Legal foundations of traditional medicine and healing in the Russian Federation (Collection of materials)]. Moscow: PMANTsR.

Govoriat shamany, kolduny, tseliteli: 2. Batova Elena Vladimirovna (rossiiskaia tselitel'nitsa, Moskva) [Shamans, sorcerers, healers say: 2. Elena Vladimirovna Batova (Russian healer, Moscow)]. In: *Materialy mezhdunarodnogo kongressa» Shamanizm i inye traditsionnye verovaniia i praktiki», posviashchennogo pamiati A.V. Anokhina, I.P. Dyrenkovoi, S.M. Shirokogorova*. Moskva: Rossiia. 7–12 iiunia 1999 g. [Materials of the International Congress "Shamanism and other traditional beliefs and practices", dedicated to the memory of A.V. Anokhin, I.P. Dyrenkova, S.M. Shirokogorov. Moscow, Russia. 7-12 June 1999]. Moscow, 1999, pp. 6.

Harner M.J. (1980) *The Way of the Shaman*. N.Y.

Irina Zingerman, *Association for Transpersonal Psychology and Psychotherapy* Available at: http://atpp.pro/trener/Irina-Zingerman.html

Kharitonova V.I. (1994) *Portrety narodnykh tselitelei Rossii* [Portraits of traditional healers of Russia]. Vol. 1. Moscow: VNITsTNM «ENIOM».

Kharitonova V.I. (1999a) Sovremennoe rossiiskoe tselitel'stvo: spetsifika i istoki [Modern Russian Healing: Specificity and Origins]. In: *Materialy mezhdunarodnogo kongressa «Shamanizm i inye traditsionnye verovaniia i praktiki», posviashchennogo pamiati A.V. Anokhina, I.P. Dyrenkovoi, S.M. Shirokogorova*. Moskva: Rossiia. 7–12 iiunia 1999 g. [Materials of the International Congress "Shamanism and other traditional beliefs and practices", dedicated to the memory of A.V. Anokhin, I.P. Dyrenkova, S.M. Shirokogorov. Moscow, Russia. 7-12 June 1999]. Moscow, pp. 39.

Kharitonova V.I. (1999b) «Shamanskaia bolezn'» rossiiskikh koldunov ["Shamanic disease" of Russian sorcerers]. In: *Materialy mezhdunarodnogo kongressa» Shamanizm i inye traditsionnye verovaniia i praktiki», posviashchennogo pamiati A.V. Anokhina, I.P. Dyrenkovoi, S.M. Shirokogorova*. Moskva: Rossiia. 7–12 iiunia 1999 g. [Materials of the International Congress "Shamanism and other traditional beliefs and practices", dedicated to the memory of A.V. Anokhin, I.P. Dyrenkova, S.M. Shirokogorov. Moscow, Russia. 7-12 June 1999]. Moscow, pp. 185–198.

Kharitonova V.I. (2005) Alina Leonidovna Slobodova. In: *Zhenshchina i vozrozhdenie shamanizma: postsovetskoe prostranstvo na rubezhe tysiacheletii* [Woman and the revival of shamanism: the post-Soviet space at the turn of the millennium]. Ed. by V.I. Kharitonova. Moscow: IEA RAN, pp. 349–360.

Kharitonova V.I. (2006) *Feniks iz pepla? Sibirskii shamanizm na rubezhe tysiacheletii* [Phoenix from the ashes? Siberian Shamanism at the Turn of the Millennium]. Moscow: Nauka.

Kharitonova V.I. (2014) Nekonventsional'naia meditsina v sovremennoi Rossii [Non-conventional medicine in modern Russia], *Meditsinskaia antropologiia i bioetika*, no. 1(7). Available at: https://medanthro.ru/?p=2017%C2%A0

Kharitonova V.I., Kupriashina N.A. (2005) «Eksperientsial'nyi shamanizm» Moskovskogo regiona i ego rodonachal'nitsa [“Experiential shamanism” of the Moscow region and its founder]. In: *Zhenshchina i vozrozhdenie shamanizma: postsovetskoe prostranstvo na rubezhe tysiacheletii* [Woman and the revival of shamanism: the post-Soviet space at the turn of the millennium]. Ed. by V.I. Kharitonova. Moscow: IEA RAN, pp. 283–302.

Kostarnova N. (2022) Minzdrav sostavil spisok slov, kotorye nel'zia govorit' patsientam pri zapisi na priem [The Ministry of Health has compiled a list of words that should not be spoken to patients when making an appointment]. 12.12.2022 g. Available at: https://news.mail.ru/society/54249058/?frommail=1&utm_partner_id=427

Krendeleva T.E., Kukarskikh G.P., Nizovskaia N.V., Nikolaev G.M, Pogosian S.I., Turovetskii V.B, Verbitskii I.B. (1994) Vliianie ekstrasensornogo vozdeistviia na sostoianie vody i nekotorykh biologicheskikh ob"ektov [Effect of extrasensory influence on the state of water and some biological objects]. In: *Traditsionnaia etnicheskaia kul'tura i narodnye znaniia. Materialy mezhdunarodnoi konferentsii*. Moskva 21-24 marta 1994 g. [Traditional ethnic culture and folk knowledge. Materials of the international conference. Moscow, 21-24 March, 1994]. Moscow: IEA RAN, pp. 65–66.

Kulikov Igor. Alina Slobodova’s Centre, *Ukraina sektantskaia.* Available at: https://ukrsekta.info/679-slobodovojj_aliny_centr.html

Lecturer Alina Slobodova, *Theory & Practice*. 2009-2022 Available at: https://theoryandpractice.ru/presenters/14177-alina-slobodova/seminars

Maikov V.V. (2001) Shamanskaia psikhoterapiia: vzgliad transpersonal'nogo psikhologa [Shamanic psychotherapy: the view of a transpersonal psychologist]. In: *Materialy mezhdunarodnogo kongressa «Shamanizm i inye traditsionnye verovaniia i praktiki», posviashchennogo pamiati A.V. Anokhina, I.P. Dyrenkovoi, S.M. Shirokogorova*. Moskva: Rossiia. 7–12 iiunia 1999 g. [Materials of the International Congress “Shamanism and other traditional beliefs and practices”, dedicated to the memory of A.V. Anokhin, I.P. Dyrenkova, S.M. Shirokogorov. Moscow, Russia. 7-12 June 1999]. Moscow, pp. 81–92.

Maikov V.V. (2004) Shamanskaia psikhoterapiia s transpersonal'noi tochki zreniia [Shamanic psychotherapy from a transpersonal point of view]. In: *Sakral'noe glazami «profanov» i «posviashchennykh»* [The sacred through the eyes of “profane” and “initiates”]. Part 1. Moscow: IE RAN, pp. 208–218.

Maikov V.V. (2016) *Iznachal'naia psikhoterapiia: drevnie praktiki zaboty o dushe i sovremennost'* [Primary Psychotherapy: Ancient Practices of Caring for the Soul and Modern Times]. 23 August 2016. Available at: https://www.b17.ru/article/57002/

Maikov V.V., Kozlov V.V. (2007a) Transpersonal'nyi proekt: psikhologiia, antropologiia, dukhovnye traditsii. Tom I. Mirovoi transpersonal'nyi proekt [Transpersonal project: psychology, anthropology, spiritual traditions. Volume I. World transpersonal project]. Moscow.

Maikov V.V., Kozlov V.V. (2007b) *Transpersonal'nyi proekt: psikhologiia, antropologiia, dukhovnye traditsii. Tom II. Mirovoi transpersonal'nyi proekt* [Transpersonal project: psychology, anthropology, spiritual traditions. Volume II. World transpersonal project]. Moscow.

Materials of Elena Batova's seminar. Available at: https://www.youtube.com/watch?v=CnKWhtqcoJY

Meropriiatiia assotsiatsii «Klub klubov» [Events of the Association “Club of Clubs”], *Biznes novosti Rossii*. Available at: https://nie-journal.blogspot.com/2014/07/blog-post_2.html

Mezhdunarodnaia Akademiia energoinformatsionnykh nauk [International Academy of Energy Information Sciences], *Slovari i entsiklopedii na Akademike*. Available at: https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1030957

Mezhdunarodnyi institut razvitiia lichnosti (MIRL) Dopolnitel'noe professional'noe obrazovanie (DPO) [International Institute for Personality Development (MIPD) Additional professional education]. 2016. Available at: http://www.mirl.pro/ob_institute/nauchno_pedagogicheskij_sostav/

Ne-VAKovskie franshizy. VMAK [Non-VAK franchises. VMAK]. Available at: https://phdru.com/criminal/vmak/

On ostavil netlennoe telo, chtoby iavit' silu dukha [He left an imperishable body to show the strength of the spirit], *Mir novostei*. 7 April 2015. Available at: https://mirnov.ru/nauka-i-tekhnika/on-ostavil-netlennoe-telo-chtoby-javit-silu-duha.html

Peredacha «Sovety eksperta». Gost' programmy Alina Slobodova ["Expert's Advice" Show. Guest of the program Alina Slobodova]. 2017 Available at: https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=VMqnb4MOcwc

PMA – Polevye materialy avtora [Author's Field Materials]. 1989-2022

Shkola Absoliut Eleny Batovoi [Elena Batova's 'Absolute' School]. Available at: https://elenabatova.ru/eb/psychology/

Slobodova A.L. (1999) Iskusstvo shamana kak mastera ISS [The art of the shaman as an ASC master]. In: *Materialy mezhdunarodnogo kongressa «Shamanizm i inye traditsionnye verovaniia i praktki», posviashchennogo pamiati A.V. Anokhina, I.P. Dyrenkovoi, S.M. Shirokogorova* [Materials of the International Congress "Shamanism and other traditional beliefs and practices", dedicated to the memory of A.V. Anokhin, I.P. Dyrenkova, S.M. Shirokogorov. Moscow: Russia. 7–12 June 1999]. Moscow, pp. 212–215.

Slobodova Alina Leonidovna, psikholog, primeniaiushchii shamanskie metody [Slobodova Alina Leonidovna, psychologist using shamanic methods]. In: *Shamanizm v Rossii. Vse o shamanizme v Rossii* [Shamanism in Russia. All about shamanism in Russia]. 14.05.2009. Available at: https://shamanrussia.wordpress.com/2009/05/14/%D1%81%D0%BB%D0%BE%D0%B1%D0%BE%D0%B4%D0%BE%D0%B2%D0%B0-%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D0%BD%D0%B0-%D0%BB%D0%B5%D0%BE%D0%BD%D0%B8%D0%B4%D0%BE%D0%B2%D0%BD%D0%B0-%D0%BF%D1%81%D0%B8%D1%85%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B3/

Smoliak A.V. (1991) *Shaman: lichnost', funktsii, mirovozzrenie (narody Nizhnego Amura)* [Shaman: Personality, Functions, Worldview (Peoples of the Lower Amur)]. Moscow: Nauka.

Stain D. (2016) *Osnovy psikhicheskogo tselitel'stva: Polnoe rukovodstvo po istseleniiu sebia i svoikh blizkikh* [Essential Psyching Healing. A Complete Guide to Healing Yourself, Healing Others]. Translated from English. Moscow: OOO Knizhnoe izdatel'stvo «Sofiia».

Svetlana Iur'evna Durynina-Savel'eva, *Samopoznanie.ru. Sreda dlia evoliutsii* Available at: https://samopoznanie.ru/trainers/svetlana_saveleva-durynina/

Townsend Joan B. (2004) Core-Shamanism and Neo-Shamanism. *Shamanism. An Encyclopedia of world beliefs, practices, and culture. V. 1.* Edited by Marico Namba Walter and Eva Jane Neumann Fridman. Santa-Barbara: ABC CLIO, pp. 49–56.

Tsentr traditsionnoi narodnoi Meditsiny "Eniom" Ia.G. Gal'perina [Center of Traditional Folk Medicine "Eniom" Ya.G. Galperin]. Available at: https://www.eniom.ru/

V RF mogut poiavit'sia novye sluzhby psikhologicheskoi pomoshchi grazhdanam [New services for psychological assistance to citizens may appear in the Russian Federation], *Izvestiia* IZ. 1 December 2022. Available at: https://iz.ru/1434331/2022-12-01/putin-poruchit-sozdat-novye-sluzhby-psikhologicheskoi-pomoshchi-grazhdanam

Viatkina N.A. (2022) *Vrach i patsient v period postsovetskoi transformatsii rossiiskogo zdravookhraneniia (sotsial'no-antropologicheskoe issledovanie)*. Diss. … kand. istoricheskikh nauk [Doctor and patient during the post-Soviet transformation of Russian healthcare (a socio-anthropological study). Thesis of the candidate of historical sciences degree]. Moscow: IEA RAN.

Vladimir Maikov. Transpersonal'nyi proekt [Vladimir Maikov. Transpersonal project] Available at: https://www.vmaykov.ru/

Vozvrashchenie dushi. Interv'iu s Alinoi Slobodovoi [The return of the soul. Interview with Alina Slobodova], *Zhurnal populiarnoi psikhologii* 21.06.2010 Available at: https://popsy.ru/vozvrashenie_dushi_intervyu_s_alinoj_slobodovoj/

Vserossiiskii Nauchno-issledovatel'skii Tsentr Traditsionnoi Narodnoi Meditsiny Eniom [All-Russian Research Center of Traditional Folk Medicine Enyom]. Available at: https://www.yell.ru/moscow/com/vserossiyskiy-nauchno-issledovatelskiy-tsentr-traditsionnoy-narodnoy-meditsinyi-eniom_2021801/

Zingerman Irina, neoshamanka [Zingerman Irina, neo-shaman]. In: *Shamanizm v Rossii. Vse o shamanizme v Rossii* [Shamanism in Russia. All about shamanism in Russia]. 14.05.2009. Available at: https://shamanrussia.wordpress.com/2009/05/14/%D0%B7%D0% B8% D0%BD%D0%B3%D0%B5%D1%80%D0%BC%D0%B0%D0%BD-%D0%B8%D1% 80%D0%B8%D0%BD%D0%B0-%D0%BD%D0%B5%D0%BE%D1%88%D0%B0% D0%BC%D0%B0%D0%BD%D0%BA%D0%B0/

Сведения об авторе:
Харитонова Валентина Ивановна – доктор исторических наук, заведующая Центром медицинской антропологии Института этнологии и антропологии РАН (Москва, Россия). E-mail: medanthro@mail.ru

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author:
Valentina I. Kharitonova, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: medanthro@mail.ru

The author declares no conflict of interests.

Статья поступила в редакцию 25 сентября 2022 г.;
принята к публикации 05 декабря 2022 г.

The article was submitted 25.09.2022;
accepted for publication 05.12.2022.

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Общая информация. Предлагая рукопись для публикации в «Сибирских исторических исследованиях», Вы гарантируете, что:

а) статья до сих пор нигде не была опубликована, не предлагается и не будет предложена другому изданию, пока не решится вопрос о ее публикации в «Сибирских исторических исследованиях»;

б) именно Вы являетесь автором статьи и в ней **не** использованы фрагменты из ранее публиковавшихся статей других авторов без указания на эти источники.

Объем публикации: до 50 000 знаков (с пробелами), или около 7 000 слов, – для научных статей, и 800–1 500 слов – для информационных материалов, в том числе обзоров и рецензий.

Рецезирование. В журнале применяется система двойного анонимного рецензирования (double blind peer review). Все поступившие в редакцию тексты без указания фамилии автора отправляются независимым анонимным рецензентам, к печати по решению редколлегии допускаются только тексты, получившие два положительных отзыва. К рецензированию будут привлекаться ведущие ученые российских вузов и институтов РАН, а также зарубежные специалисты, имеющие труды в области истории, этнологии, археологии, международных отношений.

Правила оформления статей.

Статьи принимаются в электронном виде.

Текст набирается в редакторе MS Word (*.doc или *.rtf) с использованием шрифта **Times New Roman**, размер шрифта – 12 кеглей, межстрочный интервал – 1, поля (все) – 2 см, абзацный отступ – 0,5 см.

На титульной странице указывается номер по Универсальной десятичной классификации **(УДК)** и приводятся (каждый раз с новой строки):

Данные об авторе (приводятся на отдельном листе):

- фамилия, имя, отчество (на русском и английском языке) (обратите внимание: ***фамилия автора указывается ЛИШЬ на титульной странице.*** *На первой странице статьи указывается название работы, но не фамилия автора, не какие-либо иные сведения о нем!*);
- ученая степень, ученое звание;
- должность и место работы/учебы; просьба указать также официальное название организации на английском языке;
- e-mail;
- почтовый адрес;
- телефон (служебный и, если можно, сотовый для ускорения связи).

Данные о статье:

- название статьи на русском и в переводе на английский язык;

• резюме статьи на русском и английском языке (объемом до 250 слов каждое);

• список ключевых слов на русском и английском языках.

При написании резюме статей мы убедительно просим авторов уделять особое внимание доступности изложения, лаконичности, четкости формулировок и при этом отражению в тексте таких пунктов, как постановка проблемы, представление академического дискурса по данной проблеме, характеристика источников и методов исследования, представление полученных Вами результатов, показывающих, что именно Вы смогли внести данной работой в существующий научный дискурс, и заключение. Ориентируйтесь, пожалуйста, на эту структуру: это облегчит решение данной задачи и Вам, и редакционной коллегии.

Нумерация страниц текста статьи сплошная, начиная с 1-й страницы, внизу по центру.

Структурирование текстов статей. Для удобства организации материала и облегчения работы читателей с Вашими текстами мы просим Вас делить текст на осмысленные отрывки, каждый из которых должен иметь собственный подзаголовок, как стандартный типа «Введение» и «Заключение» или «Выводы», так и любые иные сообразно Вашему в***и***дению текста.

Иллюстрации (рисунки, таблицы, графики, диаграммы и т.п.) дополнительно представляются в отдельных файлах. Рисунки выполняются в черно-белой гамме, *полноцветные иллюстрации пока принимаются лишь для статей по этнологической и археологической тематике*. Формат файлов с иллюстрациями – tiff или jpeg, разрешение не менее 400 dpi. Просьба: в текст иллюстрации не вставлять. Достаточно в промежутке между абзацами текста указать Рис. 1, Рис. 2 и т.д. и название самого рисунка.

Иллюстративный материал, присланный без письменного разрешения его владельца или держателя копирайта, принят к публикации не будет.

При использовании при наборе статьи дополнительных **шрифтов** такие шрифты должны быть представлены отдельным файлом.

Ссылки на использованные источники и литературу:

1. В целях более адекватного соблюдения требований слепого анонимного рецензирования при первой отправке рукописи в редакцию, пожалуйста, избегайте самоцитирования или оставляйте ссылки на свои работы «пустыми». После извещения о принятии рукописи к печати авторы смогут вернуть на место данные ссылки.

2. В случае ссылки на иностранного автора в тексте приводится русская транскрипция его фамилии, а ее написание латиницей – в скобках.

3. В целях экономии места, если имя автора уже упоминается в тексте, то в скобках после фамилии, в ссылке на его работу, указывается только год публикации: «В своей работе В.Я. Пропп (1955) анализирует…»

4. Во всех остальных случаях фамилия и год публикации указываются в скобках без запятой: (Balzer 2011); при наличии двух авторов приводятся обе

фамилии, а если авторов трое, то три фамилии указываются лишь при первом упоминании работы: (Иванов, Петров, Сидоров 1980), а в дальнейшем используется сокращение «и др.»: (Иванов и др. 1980). В ссылках на работы, написанные более чем тремя авторами, используйте «и др.» либо «et al.» при первом же упоминании.

5. При ссылке на работы нескольких авторов они указываются через точку с запятой: (Анохин 1924; Potapow 1963). При ссылке на несколько публикаций одного и того же автора годы публикации разделяются запятой с последующим пробелом: (Батьянова 1987, 2005).

6. В ссылках на коллективные труды достаточно в скобках указать первое или несколько первых слов заголовка и год публикации. Например, ссылка на книгу «Wege zum Norden. Wiener Forschungen zu Arktis und Subarktis» будет выглядеть следующим образом: (Wege zum Norden… 2013).

7. Если дата публикации неизвестна, следует указывать «б.д.», а для принятых к печати текстов – «в печати»: (Иванов, б.д.) и (Петров, в печати).

8. Номера страниц указываются через двоеточие после года публикации: (Bellah et al. 2008: viii).

9. Если Вы приводите подряд несколько цитат из одного и того же текста в границах одного параграфа, то во второй и дальнейших цитатах достаточно указывать номер страницы, например: (Schiller 2011: 192) – в первой ссылке, и (193–194) – во второй и т.п.

10. Диапазоны страниц и дат указываются через короткое тире: 99–102, 1985–1990.

11. Номера в диапазонах страниц указываются в полном виде: 124–128, а не 124–28.

12. В ссылках на архивные документы указываются сокращенное наименование архива, год, которым датировано дело, и через двоеточие номера листов: (ГАТО 1899: 15). Если в статье используются материалы нескольких дел из одного архива, датированных одним и тем же годом, необходимо в списке источников использовать дополнительные буквенные обозначения (например, 1899а, б и т.д.), которые следует указывать и при оформлении ссылок, например: (ГАОО 1909а: 13–14).

13. В ссылках на материалы периодической печати указывается название издания, год и дата публикации (например: Сибирская жизнь 1917: 20 авг.)

К статье прилагается библиография в алфавитном порядке. Образцы оформления:

– для монографий:

Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб.: Наука, 1994.

– для статей:

Шаховцов К.Г. Льгота ли быть селькупом? // Практика постсоветских адаптаций народов Сибири: Сб. статей / Отв. ред. Д. Функ, Х. Бич, Л. Силланпяя. М.: ИЭА РАН, 2006. С. 157–172.

Дьекофф А., Филиппова Е.И. Переосмысление нации в «постнациональную» эпоху // Этнографическое обозрение онлайн. 2014. № 1. С. 193–199. URL: http://journal.iea.ras.ru/online/2014/2014_1_193_199_Dieckhoff.pdf.

– для архивных источников (с указанием названия дела и года):

Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф. 234. Оп. 1. Д. 135. Статистические сведения об инородцах Томской губернии за 1889 г.
– для периодических изданий:
Восточное обозрение. Иркутск, 1906.

Примечания оформляются в виде концевых сносок с использованием арабских цифр. Нумерация последовательная, начиная с цифры 1.

При наличии в статье сокращений/аббревиатур, пожалуйста, приложите их список.

При пересылке файлов просьба все материалы (титульный лист, саму статью, дополнительные шрифты, файлы-иллюстрации, список иллюстраций, список сокращений и т.п.), имеющие отношение к статье, объединять в одну папку с использованием архиваторов WinZip или WinRar (например: Ivanov.zip или Ivanov.rar).

Авторские права.
Соглашаясь на публикацию своей работы в журнале, авторы (при безусловном сохранении за собой авторских прав) предоставляют журналу право первой публикации работы на условиях лицензии Creative Commons Attribution License, которая позволяет другим распространять данную работу с обязательным сохранением ссылок на авторов оригинальной работы и оригинальную публикацию в этом журнале.

Этические вопросы.
В своей издательской деятельности редколлегия руководствуется Кодом поведения COPE (Committee on Publication Ethics, http://publicationethics.org /resources/code-conduct).

Статьи и материалы просим подавать через автоматизированную систему подачи статей на сайте журнала **www.journals.tsu.ru/siberia**

INFORMATION FOR AUTHORS

General. Submitting your manuscript to be published in the «Siberian Historical Research» journal you confirm that:

a) your paper has never been published elsewhere before and will not be submitted for publication elsewhere until the decision to publish it (or not to) in the «Siberian Historical Research» journal is made;

b) you yourself are the author of the submitted paper and you have not used any parts of other authors' works without reference to those.

Papers **shall not** exceed 50,000 characters including spaces or about 7,000 words – for research papers, or 800 to 1,500 words – for information materials, including overviews and reviews.

Reviewing process. All papers submitted to the journal are subject to double blind peer review. All papers without the author's name are sent to independent anonymous reviewers. The Editorial Board will decide on publishing only those papers that have received two positive reviews. Among reviewers are leading scholars of Russian universities and institutes of the Russian Academy of Sciences as well as international experts in history, ethnology, archaeology, and international relations.

Formatting Guidelines

Papers are to be submitted in an electronic format.

Text shall be typed in MS Word (*.docor *.rtf), **Times New Roman**, 12 pt, single line spacing, all margins 2 cm, indention 0,5 cm.

The title page shall contain the Universal Decimall Classification number (**UDC**) and all of the following is to be indented:

Author details (to be provided on a separate / title sheet)

- Author's full name (last name, firstname, patronym), in both Russian and English (please note that ***theauthor's last name is to be givenon the title page only***. *The first page shall contain the title of paper and not the author's name or any other details of his / hers!)*
- Academic degree, academic title;
- Place of work/study and position; please provide official name of your organization in English as well;
- E-mail;
- Postal address;
- Telephone (office and, if possible, cell phone number to facilitate communication);

Paper details:

- Title of paper in both Russian and English;
- Summary of paper in both Russian and English (up to 250 words each);
- Key words in both Russian and English.

When writing a summary, we kindly ask authors to keep it clear,simple and concise. The summary shall contain the statement of a problem, how it has been dealt with and discussed in academia, as well as sources and methods for research, research results showing your contribution to the existing knowledge, and conclusions. Please stick to the proposed paper structure so as to facilitate your work and that of the Editorial Board.

Page numbering is consecutive, starting from the first page, at the bottom, centered.

Structuring the text. To better structure and present your paper, please divide the text into separate parts, each with its own subheading like «Introduction», «Conclusions» and any other which you might find necessary or useful to have.

Illustrations (drawings, tables, graphics, diagrams, etc.) are to be submitted in separate files. Drawings / pictures shall be presented in black-and-white, *fullcolour illustrations are so far accepted only for papers on ethnological or archaeological topics*. Illustrations should be in TIFF or JPEG format, at least 400 dpi. Please do not insert illustrations in the text, instead indicate Fig. 1, Fig. 2 etc. in between paragraphs, and providetitles of pictures.

Illustrative material submitted without a written permission ofits author or copyright holder will not be accepted for publication.

If using additional **fonts**, please submit themin a separate file, too.

References

1. To ensure better meeting the requirements of blind anonymous peer-review,when submitting your manuscript to the Editorial Board for the first time, please avoid self-citation and leave footnotes referring to your works blank. Once your manuscript is accepted for publication, you will be able to put those back in your paper.

2. When citing a foreign paper, Russian transcription of its author's last name withtheLatin spelling in brackets are to be provided in the text.

3. To save space, if the author's name has already been mentioned in the text, please indicate only the year of publication put in brackets after the author's name, when referring to his / her paper: «In his paper V.Ya. Propp (1955) analyzes…»

4. In all other cases the author's last name and year of publication shall be given in brackets without a comma: (Balzer 2011); if there are two authors, last names of both are to be given, in case there are three authors, last names of all the three are to be given only if mentioned in the text for the first time (Ivanov, Petrov, Sidorov 1980), and afterwards onlythe "et al" is to be put (Ivanov et al. 1980). When referring to a paper by more than three authors, please put the "et al" even if it is the first mentioningof it in the text.

5. When referring to works by several authors, indicate their names separated by a semicolon: (Anokhin 1924; Potapow 1963). When referringto several papers by the same author, years of publication shall be separeted by a comma followed by a space: (Batyanova 1987, 2005).

6. When citing collective works, it is sufficient to indicate the title's first word or a few words and the year of publication. For example, a reference to the book «Wege zum Norden. Wiener Forschungen zu Arktis und Subarktis» may be put like this: (Wege zum Norden… 2013).

7. If the date of publication is unknown, please indicate «s.d.» (sine data) and if the publication is currently in press, put «in press»: (Ivanov, s.d.) and (Petrov, in press).

8. Page numbers shall be providedafter the year of publication separated by a colon: (Bellah et al. 2008: viii).

9. If you are placing several references to the same paper within a paragraph, it is sufficient to only indicate relevant page numbers of that paper when mentioning it for the second, third time and so on, e.g. (Schiller 2011: 192) – when referring for the first time and (193–194) – in case of second mentioning etc.

10. Range of pages and dates are to be indicated by an en dash: 99–102, 1985–1990.

11. Numbers in a rangeof pages shall be given in full: 124–128, and not 124–28.

12. References to archival documents should contain abbreviated name of the archive, year of document / file and numbers of pages separated by a colon: (GATO 1899: 15). When citing a number of documents / files of the same archive and of the same year, it is necessary to indicate this using letters (e.g. 1899a, b, etc.) in the reference list and in references alike (e.g. GAOO 1909a: 13–14).

13. When citing periodicals, you should indicate the name of a periodical, year and date of publication (e.g. Siberian life 1917: 20 Aug.)

Reference list is to be provided at the end of the paper. Samples:

For monographs:
Putilov B.N. Folklore and people's culture. SPb.: Nauka, 1994.

For papers:
Shakhovtsov K.G. Is it a privilege to be Selkup? // The practice of post-Sovietadaptation of peoples of Siberia: Collection of papers / Editor-in-Chief D. Funk, H. Beach, L. Sillanpyaya. M.: IEARAS, 2006. pp. 157–172.
Diekoff A., Phillipova E.I. Rethinking nations in the "post-national" era // Ethnographical Review online. 2014. № 1. pp. 193–199 (http://journal.iea.ras.ru/online/2014/2014_1_193_199_Dieckhoff.pdf).

For archive sources (with an indication of archive file number and year):
State Archive of the Tomsk region (GATO). F. 234. Op. 1. D. 135. Statistics on Tomsk province *inorodtsy* for the year 1889.
For periodicals:
Vostochnoe obozrenie. Irkutsk, 1906.

Notes are to be given as endnotes using Arabic numerals. Numbering is consecutive, starting from number 1.

If using acronyms/abbreviations in the text, please provide a list of them separately.

When sending your files, please put them all (including the title page, the text itself, additional fonts, illustrations, list of illustrations, list of acronyms / abbreviations and other related files) in one archive folder using WiZip or WinRar (Ivanov.zip or Ivanov.rar).

Copyright
Once having agreed to publish his / her paper in the journal, the author (unconditionally reserving the copyright) grantsto the journal the right to the first publication based on the Creative Commons Attribution License which allows others to usehis / her paperprovided there is a reference made to the author of the original textand to the original journal publication.

Ethics
In its publishing activity, the Editorial Board relies on the Code of Conduct COPE (CommitteeonPublicationEthics) http://publicationethics.org/resources/code-conduct

Address for the submission of papers and materials
Please upload your materials and papers via the Journal's website system at **www.journals.tsu.ru/siberia**

Научный журнал

СИБИРСКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
SIBERIAN HISTORICAL RESEARCH

2022. № 4

Редакторы: Н.А. Афанасьева, Ю.П. Готфрид
Оригинал-макет А.И. Лелоюр
Дизайн обложки Л.Д. Кривцовой
Редактор-переводчик Д.Э. Уигет

Подписано в печать 23.12.2022 г.
Формат 70×108 1/16. Печ. л. 21,5. Усл. печ. л. 30,1. Гарнитура Times.
Тираж 50 экз. Заказ № 5288. Цена свободная.

Дата выхода в свет 20.01.2023 г.

Отпечатано на оборудовании
Издательства Томского государственного университета
634050, г. Томск, пр. Ленина, 36
Тел.: 8+(382-2)–52-98-49
Сайт: http://publish.tsu.ru
E-mail: rio.tsu@mail.ru