

- проблемы варьирования // Советская этнография. 1981. № 2. С. 105–107.
4. Иванова С. А. Феномен социокультурного неорационализма: к постановке проблемы // Вестник НГУ. Сер. «Философия». 2006. Т. 4. Вып. 2. С. 93–97.
  5. Мадюкова С. А. Социокультурный неорационализм как современная форма снятия противоречий этнокультурных традиций и социокультурных новаций // Вестник НГУ. Сер. «Философия». 2009. Т. 7. Вып. 1. С. 113–117.
  6. Романова А. П. Этнические обычаи и традиции в условиях глобализации: архаизация или инновации? // Научные труды КубГТУ. Электронный сетевой политематический журнал. 2018. № 10. С. 226–234.
  7. Попов В. В. Архаизация современной культуры // Вестник современных исследований. 2018. № 11.3 (26). С. 104–105.
  8. Ламааа Ч. К. Архаизация, традиционализм и неорационализм // Знание. Понимание. Умение. 2010. № 2. С. 88–93.
  9. Гизатова Г. К., Иванова О. Г. Преимственность, традиционализация, ретрадиционализация // Призраки Маркса: между будущим и грядущим (к 200-летию со дня рождения Карла Маркса). VI Садыковские чтения. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2019. С. 60–65.
  10. Щеглова Т. К. Культура жизнеобеспечения русского сельского населения юга Западной Сибири в годы Великой Отечественной войны: традиции и инновации по материалам полевых исследований 2015–2017 годов // Полевые исследования на Алтае, в Прииртышье и Верхнем Приобье: археология, этнография, устная история. 2017 г. Вып. 13: материалы XIII междунар. науч.-практ. конф. Горно-Алтайск: БИЦ ГАГУ, 2018. С. 194–201.
  11. Омский государственный историко-культурный музей-заповедник «Старина Сибирская». Личный фонд В. С. Аношина. Кн. 147. Л. 102–103.
  12. Щеглова Т. К. Моющие средства в системе жизнеобеспечения сельского населения сибирской тыловой деревни в условиях войны 1941–1945 гг. // Экстремальное в повседневной жизни населения России: региональный аспект (к 100-летию Русской революции 1917 г.): сб. материалов междунар. науч. конф. Санкт-Петербург: Культурно-просветительское товарищество, 2017. С. 263–269.
  13. Щеглова Т. К. Традиции розжига огня и способы освещения жилища в повседневных практиках населения сибирской деревни в военное время // Полевые исследования в Прииртышье, Верхнем Приобье и на Алтае в 2016 году: археология, этнография, устная история. Вып. 12: материалы XII междунар. науч.-практ. конф. Омск: Издатель-Полиграфист, 2017. С. 218–222.
  14. ПМА 2012 г.: Омская обл., Большереченский р-н, с. Евгацино. П. о. № 2.
  15. ПМА 2019 г.: Новосибирская обл., Венгеровский р-н, с. Сибирцево 2-е. П. о. № 1.
  16. ПМА 2012 г.: Омская обл., Большереченский р-н, с. Евгацино. П. о. № 3.
  17. ПМА 2002 г. Омская область, Знаменский район, с. Слобода. П. о. № 1.
  18. ПМА 2003 г. Ханты-Мансийский автономный округ, д. Горнофилинск. П. о. № 2.
  19. Никифоров Ю. В. Алтайские травы-целители. Горно-Алтайск: Горно-Алт. респ. кн. изд-во «Юч-Сюмер – Белуха», 1992. 205 с.
  20. ПМА 2019 г. Новосибирская обл., Венгеровский р-н, с. Сибирцево 2-е. П. о. № 3.

УДК 271.2

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-180-183

**И. В. Куприянова***Алтайский государственный институт культуры, г. Барнаул, Российская Федерация***Этничность старообрядчества в интеграционных процессах прошлого и настоящего**

**Аннотация.** В статье рассматриваются особенности этнической культуры, присущие старообрядцам Алтая и связанные с историей русского православия дораскольного периода, в которых проявилась его исключительная способность интегрировать нерусские нехристианские народы путем трансляции христианского мировоззрения, не затрагивая при этом основ их этнической самобытности и не подавляя их этнической идентичности. Природа этой способности коренится в специфике русского православия, органически связанного со славянской дохристианской культурой. **Ключевые слова:** старообрядчество Алтая, великорусский этнос, религиозно-православная культура, традиционная культура, трансляция христианской культуры в иноэтническую среду, интеграционный ресурс древнерусского благочестия.

Для понимания интеграционных процессов прошлого и настоящего представляется весьма важной и не требующей особых доказательств мысль о существовании органической связи между этничностью и конфессиональностью: религия как базисный компонент этнической культуры генерируется на основе неких сущностных признаков, составляющих неповторимое своеобразие того или иного этноса, его

отличие от всех других. Невозможно навязать народу религию, которая не соответствует его ценностям, иначе говоря, его цивилизационному коду, без слома его идентичности или ее искусственной подмены.

В отношении мировых религий, универсальных и авторитарных по своей сути, есть основания утверждать, что этническая специфика того или иного исповедующего их народа формирует их особый наци-

ональный вариант. Таким, например, являлось православие периода русского национального государства – Московской Руси, существовавшее с середины XV по середину XVII в. В эти два столетия, между прекращением в 1453 г. существования Византии и пресечением влияния Константинопольского патриархата на Русскую церковь, и реформами патриарха Никона, она развивалась самостоятельно: по-видимому, в этот период она и приобрела те самобытные черты, которые были с недоумением отмечены восточными архиереями в XVII в.

Именно эту версию православия и соответствующий ей тип мировоззрения и культуры наследовало русское старообрядчество, и в своей основе воспроизводило его во весь период своего существования, вплоть до сегодняшнего дня, хотя надо признать и наличие произошедших в нем существенных трансформаций. Они связаны прежде всего с догматическим и обрядовым многообразием старообрядчества, формированием в нем целого ряда самобытных конфессий, или согласий.

По утверждению историка старообрядчества В. В. Андреева, в его догматической вариативности отразилась «этнографическая рознь русского населения» [1, с. VI]; иначе говоря, согласия и толки изначально формировались по территориально-этнографическому признаку, с учетом местной культурно-исторической специфики, что означает, что великорусский этнос уже в XVII в. был не монолитен: в нем зримо присутствовали два основных субэтнуса северных и южных русских, равно как и полоса разграничения между ними. Для Русского Севера более органичным стало беспоповство: там складывались поморское, федосеевское, даниловское, филипповское согласия. В центре и на юге большую популярность приобрело поповство: здесь было наибольшее число последователей беглопоповского и «австрийского» согласий.

В Сибири, с ее географическими и этнографическими особенностями, сформировавшими субэтнос русских сибиряков, возникли свои модификации старообрядческих вероучений; наиболее распространенной из них стала старикивщина, или часовенное согласие, локализованное в пределах Урала и Сибири во множестве местных вариантов. Именно эта разновидность старообрядчества, как самая органичная для сибирских условий, оказалась здесь в наибольшей мере адаптированной и востребованной.

По-видимому, дело здесь не столько в самом старообрядчестве, сколько в ситуации, сложившейся еще в дораскольный период, а именно в многообразии старообрядческих вероучений, в которых проявилась многоликость русского православия. Различные группы рассеянного на огромной территории великорусского этноса, локализованные в различных ландшафтных зонах, сформировали свои, внутренне присущие им версии христианско-православного вероучения, что в целом не противоречило их диалектическому единству.

Можно с уверенностью утверждать, что именно в данном варианте православия заключена основа великорусской культурной самобытности, которая, с точки зрения русского светского и церковного руководства середины XVII в., явилась непреодолимым препятствием на пути создания Российской империи, что и стало основной причиной церковной реформы и последующего церковного раскола.

Реформированному православию, лишенному этой самобытности, но зато приобретенному некую универсальность, предназначалась роль культурного ядра, вокруг которого предполагалось объединить и адаптировать интегрируемые в состав России народы Западной Руси – украинцев и белорусов, имевших свои варианты православия. Уже во вторую очередь под этим знаменем надлежало сплотить нехристианские этносы северной Евразии, чтобы в итоге создать над-великорусский тип государства – сверхнациональную империю.

Представляется очевидным, что в коллизиях церковного раскола государство и церковь вели борьбу за подавление или приглушение великорусской идентичности, поскольку именно великорусы как наследники культуры Московской Руси являлись носителями старообрядческой идеологии: среди старообрядцев не было ни украинцев, ни белорусов, поскольку они в состав этого государства не входили. Не стали они старообрядцами и позже, в составе Российской империи, хотя старообрядчество как таковое было им хорошо известно. На Западной Украине и в Западной Белоруссии существовали крупные старообрядческие центры – Ветка Польская, Стародубье, Житомирщина; создателем Выговской пустыни, знаменитым схииноком Даниилом Викулиным, в г. Чугуеве был основан большой поморский монастырь; но все эти объединения оставались для местного населения инородными включениями. Это подтверждает, что русский национальный вариант православия, действительно, не мог привлечь братские восточнославянские народы, для которых он выглядел чуждо и непонятно; ради него они не согласились бы поступиться собственным национальным вариантом православия.

То же можно сказать и о народах Прибалтики, где во многих городах – Даугавпилсе, Лиепае, Резекне и др. – издавна существуют общины поморцев, а Вильнюсская и Рижская Гребенщиковская общины были и остаются крупнейшими в поморском согласии. Но все они были сформированы русскими мигрантами, перемещавшимися сюда с XVII в.; окружающее окатоличенное население в их складывании никакого участия не принимало [2]. Похожая ситуация сложилась в странах Восточной Европы – Польше, Румынии, Болгарии.

И уже совершенно неприемлемым вариантом христианства являлось старообрядчество для «цивилизованного» Запада – протестантских и католических народов Западной Европы, представители которых в XVIII–XIX вв. переезжали в Россию, поступая на службу и принимая российское подданство: в луч-

шем случае они при этом могли перейти в официальное православие. Выходцы из западноевропейских стран наполняли правящую имперскую элиту; поэтому в высших кругах русского общества могли распространяться какие угодно секты и ереси, пришедшие из Западной Европы, в том числе несовместимые с христианством; но, по выражению известного публициста и богослова Н. П. Гилярова-Платонова, «ни француз, ни немец не обратится в старообрядство» [3, с. 215]. По мнению В. В. Андреева, в дворянской среде «раскол» не мог иметь распространения именно по причине засилья в ней «иностранный элемента» [1, с. 14]. Понятно поэтому столь нетерпимое отношение российской аристократии и высшего чиновничества к старообрядчеству, которое не только не было представлено в этих влиятельных кругах, но и не могло найти в них ни сочувствия, ни поддержки.

В то же время старая вера – гонимая властью древняя ветвь православия – была религией трудовых сословий: «простого, серого люда, сохранившего в сердцах своих детскую веру, стойко держащегося, по завету Апостольскому, отцовских преданий» [4, л. 82 об.]. Купечество, мелкие торговцы, мещане, ремесленники, горнорабочие-«бергальи» Алтая, казаки, крестьяне-землепашцы – вот те основные социальные группы, в которых она имела наибольшее распространение. Можно отметить, что в доиндустриальный период именно в этих сословиях в наибольшей степени сохранялись этнически окрашенные элементы русской культуры.

Внутри этих сословных групп происходила передача старообрядческого мировоззрения нерусским народам, сохранявшим традиционное мировоззрение и образ жизни. Так, например, старую веру принимали финно-угры Европейского Севера и Северо-Запада: карелы, этнографические группы коми – пермяки, зыряне (печорцы, верхневыхгодцы, удорцы и др.), а также ижемцы; представители коренных народов Сибири, в том числе тюрки. Гиляров-Платонов отмечал, что «попадают в последнее время Татары, переходящие из магометанства в Федосеевство» [3, с. 215]. На Алтае известны случаи, когда в старую веру крестились алтайцы-шаманисты и переселенческая мордва.

В целом вовлечение иноэтнического населения в старую веру, как правило в беспоповство (в поморское, федосеевское, странническое, на Алтае – в часовенное согласие) проходило в зонах межэтнических контактов русского старообрядчества с нерусскими этносами и являлось следствием его мощного хозяйственно-культурного влияния на них. Причем никакой специальной миссионерской работы оно, как правило, не вело: это происходило само собой, в силу объективных причин и, разумеется, без всякого насилия.

В иноэтнической среде старая вера принимала своеобразный религиозно-культурный облик: наряду со строгим следованием догме и тщательным отпращиванием обрядности, в деталях она напитывалась специфическими этнокультурными особенно-

стями – пережитками архаичных представлений и культов, связанных с поклонением силам природы. Так, например, А. А. Чувьюровым зафиксированы своеобразные локальные варианты обряда крещения в открытой воде у коми-зырян Печоры: купель в виде опущенного в реку кожаного мешка или купель-загородка, устроенная в водоеме с помощью обтянутых сетями деревянных кольев; спуск крещаемого в воду «с лодки» или с мостков на полотенцах и другие элементы, связанные с представлениями о «чистоте воды» в естественных водоемах [5, с. 33–34].

Можно отметить, что, в отличие от «господствующего» православия, достаточно нетерпимо относившегося к проявлениям этнической самобытности обращаемых в христианство народов, так же как и к дохристианским пережиткам русской народной культуры, старообрядчество оставляло для них довольно широкое пространство, поскольку само представляло собой древнюю ветвь русского православия, генетически связанную со славянской дохристианской культурой, следы которой «прочитываются» в культуре Московской Руси. Элементы архаики предельно актуализировались им в тяжелых ситуациях, например в обстановке гонений и особенно в процессе хозяйственно-культурного освоения сложных природно-климатических зон: Русского Севера, Кавказа, Сибири. Это явление, трактуемое в истории культуры как феномен продолжения или даже регенерации традиции языческого поведения в особых условиях [6], может рассматриваться в качестве связующего культурного компонента, посредством которого христианство в понятной и убедительной форме транслировалось в традиционную иноэтническую среду. Этим можно объяснить успехи старообрядческой колонизации Сибири, в ходе которой небольшим по численности коллективом удалось значительно продвинуть христианство на восток страны. При этом они не только увеличивали пространство православной культуры, вовлекая в нее обширные области и проживавшее на них автохтонное население, как это хорошо прослеживается на территории Алтая, но и одновременно расширяли пределы государства, участвуя в формировании его границ – так называемого «имперского периметра».

В данном отношении старообрядцы часто оказывались гораздо успешнее официальной, так называемой «господствующей» церкви. Можно вспомнить, что Н. М. Ядринцев упрекал сотрудников Алтайской духовной миссии за низкую эффективность: за то, что они, даже выучив алтайский язык, не могут донести до алтайцев сущность христианского мировоззрения; в частности, он утверждал, что «миссией за 50 лет крещено было 5000 человек... гораздо больше сделало крестьянство своим соседством и влиянием» [7, с. 108]. Отметим, что соседями, оказывавшими такое «влияние» на коренное население, очень часто оказывались именно старообрядцы, целенаправленно прокладывая себе дорогу в горные районы Алтайского округа.

Таким образом, можно констатировать, что форма русской церкви, как и предполагалось, действительно способствовала культурной консолидации Малой и Белой Руси в составе России, сэкономив время и силы в этом процессе за счет катастрофических потерь в сфере великорусской самобытности.

На востоке же России, где проблема интеграции нерусских народов не стояла столь остро и могла быть растянута во времени, в качестве интегрирующего и скрепляющего культурного ядра более действенным оказывался исконно русский вариант «древлего» православия. Хотя и невольно, в силу обстоятельств, тем не менее объективно старообрядцы выполняли на обширных окраинах страны предназначенную великороссам функцию основного имперского субстрата. При этом они были вооружены не идеологией универсального христианства, а русским национальным религиозным мировоззрением, не подавлявшим и не противоречившим этнической

самобытности и идентичности: в этом, на наш взгляд, коренится важный интеграционный ресурс древнего русского благочестия.

*I. V. Kupriyanova*

#### **Ethnic factor in culture old believers of Altai**

**Annotation.** The article discusses the features of ethnic culture inherent in the Old Believers of Altai related to the history of Russian Orthodoxy of the pre-schism period, in which it showed its exceptional ability to integrate non-Russian non-Christian peoples by broadcasting a Christian worldview, without affecting the foundations of their ethnic originality and without suppressing their ethnic identity. The nature of this ability is rooted in the specifics of Russian Orthodoxy, organically linked to Slavic pre-Christian culture. **Keywords:** *Altai Old Believers, Great Russian ethnos, religious-Orthodox culture, traditional culture, translation of Christian culture into a foreign ethnic environment, the integration resource of Old Russian piety.*

#### **Источники и литература**

1. Андреев В. В. Раскол и его значение в народной русской истории. Исторический очерк. Санкт-Петербург; Москва: Хан, 1870. 411 с.
2. Žilko A., Mekšs E. Старообрядчество в Латвии: вчера и сегодня // *Revue des Études Slaves* Année. Paris, 1997. С. 73–88.
3. Гиляров-Платонов Н. П. Логика раскола. Письма И. С. Аксакову // Н. П. Гиляров-Платонов. Сборник сочинений. В 2 т. Москва: Синод. тип., 1899. Т. 2. С. 193–235.
4. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 821. Оп. 133. Д. 63.
5. Чувьуров А. А. Таинство крещения коми старообрядцев-беспоповцев // *Старообрядчество: история, культура, современность*. Москва: Музей истории и культуры старообрядчества, 2005. № 9. С. 30–37.
6. Успенский Б. А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Успенский Б. А. Избранные труды. 2-е изд., испр. и доп. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 381–432.
7. Ядринцев Н. М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение: этнографические и статистические исследования с приложением статистических таблиц. СПб: Изд. И. М. Сибирякова, 1891. 308 с.

УДК 393.718

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-183-188

#### **И. В. Межевикин**

*Сибирский филиал Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачева, г. Омск, Российская Федерация*

#### **Сельские кладбища русских в природно-средовой культуре Западной Сибири<sup>1</sup>**

**Аннотация.** Сельские кладбища русских, являясь элементом культурного ландшафта территорий, встроены в природно-средовую культуру. Территория кладбища сакральна. Однако специфика рельефа местности и хозяйственной деятельности населения непосредственно влияют на погребально-поминальную практику. На устройство мест погребения влияют состав почвы, наличие и качество леса в районе населенного пункта, характер экономики. Исследование представляет собой обобщение по полевым натурным исследованиям кладбищ русских Западной Сибири за 2009–2020 гг. **Ключевые слова:** *сельские кладбища, русские, природно-средовая культура, Западная Сибирь, культурный ландшафт.*

В последнее время возросла потребность в исследованиях, связанных с этноэкологией, что актуализирует понятие природно-средовой культуры. В кон-

тексте анализа роли природы в жизни человека можно рассматривать не только непосредственно хозяйственную деятельность, но и то, как природа и хозяйство взаимодействуют с другими элементами традиционной культуры, в том числе погребальной практикой. Н. А. Томилов определяет природно-средовую культуру следующим образом: «В результате отношений человеческих коллективов с природной средой и их действий в ней возникает це-

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ, проект № 19-09-00487 «Деревня традиционная и модернистская: этнографическое изучение стратегий освоения пространства сельских территорий юга Западной Сибири».