УДК 39

***© Е.С. Данилко***

# СТАРООБРЯДЦЫ-УРАЛЬЦЫ В СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНЕ: ВЗАИМООТНОШЕНИЯ С СОСЕДЯМИ И СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ АДАПТАЦИЯ*

«Смешаются языцы, не знает он, кореец он или русский,
узбек он или татарин, или еще кто...»
«У каждого же своя вера. Господь им свою веру дал...»
«Гнали нас, а потом мы здесь прижились и разжились…»
*(из материалов интервью)*

*На материалах полевых исследований среди потомков уральских казаков-старообрядцев в Республике Каракалпакии в Узбекистане, Джамбульской области в Казахстане, а также в Астраханской и Волгоградской областях России рассматриваются особенности взаимодействий старообрядцев-уральцев с окружающим населением в контексте процессов их социально-культурной адаптации.*

**Ключевые слова:** *уральцы, старообрядчество, казаки, социально-культурная адаптация, межкультурные взаимодействия*

Уральцы – самоназвание потомков уральских казаков-старообрядцев, расселившихся в Средней Азии еще во второй половине XIX века. В 2013–2014 гг. в рамках проекта по изучению различных этнолокальных групп русских в России и странах ближнего Зарубежья были проведены полевые исследования среди групп уральцев, живущих в Республике Каракалпакии в Узбекистане, Джамбульской области в Казахстане, а также в Астраханской и Волгоградской областях России[1]. Одной из важнейших задач проекта было рассмотрение процессов социокультурной адаптации подобных групп в иноэтничной среде и влияния на эти процессы конфессионального фактора. Как история, так и современная культура уральцев предоставляют для решения такой задачи богатейший материал. Необходимость освоения новых приемов хозяйствования, выстраивания взаимоотношений с соседями, и, одновременно, сохранения собственной идентичности, определявшие существование первых русских переселенцев в Туркестанский край, остаются актуальными и для их далеких потомков, вынужденных в последние десятилетия совершить обратное переселение в Россию из ставших родными среднеазиатских республик.

История переселения уральских казаков на территорию современных Каракалпакии и Казахстана в XIX в. достаточно подробно описана В.Н. Витевским и другими авторами (*Витевский*, 2010: 187; *Колычев*, 2008: 30), поэтому, предваряя описание сегодняшней ситуации, обозначу лишь самые основные моменты. Официальной

**Данилко Елена Сергеевна** – доктор исторических наук, профессор, зав. Этнографическим научно-образовательным центром Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: Danja9@yandex.ru.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 14-01-00033а «Культурные особенности этнолокальных групп русских в исторической ретроспективе и на современном этапе».

причиной для высылки части казаков стало непринятие ими военной реформы Александра II, в результате которой вводилась всесословная воинская повинность, вместо привычной для казачьего общества «наемки», когда состав рекрутов и их снаряжение определялось самими уральцами. Ссыльные старообрядцы отправлялись через Оренбург, Камышинск, Верхнюю Эмбу на Казалинск, а из Казалинска распределялись по разным местностям, от Ташкента до Джулака, от Аулиеаты (совр. Тараз) до Нукуса. Свыше тысячи человек были размещены в 18 верстах от Петро-Александровска (совр. Турткуль), главного города Аму-Дарьинского отдела, в специально выстроенном для уральцев Казенном поселке. По некоторым данным всего ссыльных с семьями насчитывалось порядка семи тысяч (*Судаков*, 2011: 5–6). Очевидно, что не только наказание непокорных казаков являлось основной задачей военной администрации: возведение новых форпостов на азиатских окраинах империи открывало далеко идущие перспективы для хозяйственно-экономической колонизации этих земель и укрепления здесь политического влияния России.

В ходе первой экспедиции к уральцам, нами были исследованы Нукус и близлежащие поселки – Респо, Водник, Пристань, а также города Кунград, Муйнак, Турткуль, Бируни. Маршрут практически совпадал с отмеченным в полевых дневниках Е.Э. Бломквист, которая работала в этих краях в 1940-е годы (*Сагнаева*, 1992). Ситуация с тех пор сильно изменилась. В многолюдных ранее компактных поселениях уральцев осталось всего по несколько семей, до 30 в Нукусе, и по 2–3 – в остальных. Большинство же в 1990-е годы перебрались в Россию. Значительная их часть расселяется компактно в г. Калач-на-Дону Волгоградской области. В Казахстане уральцы живут в основном в г. Таразе, примерно 20 семей, и совсем небольшая группа – в пос. Рыбзавод Джамбульской области, семей 5–6. Жители известного своей замкнутостью и строгим соблюдением устоев старой веры села Канцевка, располагавшегося на берегу оз. Беликуль, переехали в с. Икряное и д. Боркино Астраханской области.

*Рис. 1. Семья уральцев. Начало XX века (фото из семейного архива Тетиковых, г. Тараз Джамбульской обл. Респ. Казахстан).*

Массовый отъезд уральцев в Россию был связан с целым комплексом причин, наиболее важной из них, по словам информаторов, было ухудшение экономического положения из-за сворачивания рыбного промысла и предприятий по переработке. В Каракалпакии кризис стал прямым следствием экологической катастрофы и потери Арала.

В Казахстане также наметился развал производства, кроме того в 1990-е годы уральцы оказались втянуты в какой-то криминальный конфликт вокруг ловли и сбыта рыбы (См. об этом: *Агеева, Данилко* 2016: 7–10).

*Рис. 2. «Кладбище кораблей» на дне Аральского моря, г. Муйнак, Респ. Каркалпакия, Узбекистан (фото Е.С. Данилко. 2014 г.).*

Переменилась и геополитическая обстановка, между уральцами их родственниками в России пролегла государственная граница. Вспыхнувшие в странах развалившегося Союза конфликты на этнической почве также отразились на положении уральцев. Некоторая часть опрошенных говорит об ухудшении взаимоотношений с местными как об основной причине отъезда: *«Стали гнать, говорили: “Уезжайте в свою Россию”»* (ПМА 5: Г.А.Ф.)*; «Донимать стали местные [А до этого дружно жили?]. В помыслах даже не было, вместе работали с ними»* (ПМА 7: С.Т.). Вместе с тем, в этих же интервью нередко звучит мотив сожаления об отъезде, желание вернуться обратно: *«Лучше бы там жили [хотели бы вернуться?] Ну, конечно, там у нас все-таки город был шикарный. А сейчас там вообще, говорят, красотища. Такой, говорят, город отстроили, весь цветущий. Многие остались. Много там осталось, живут люди»* (ПМА 5: Г.А.Ф.).

Характерно, что оставшиеся в Средней Азии и Казахстане уральцы или те, кто хотел бы вернуться туда, не рассматривают недоброжелательное отношение к ним соседей в качестве серьезной и актуальной проблемы, в их рассуждениях, ее либо не существовало вовсе, либо она уже в далеком прошлом: *«Нет, не обижали нас. Наоборот, меня тут многие знают, всегда поздороваются»; «В тот момент страшно было немножко. А сейчас нет, ничего, пока ничего, не чувствуется. Но все равно в тот момент испугались многие поуезжали»* (ПМА 1: М.С.И; ПМА 2: С.М.И.). А конфликты они связывают с деятельностью каких-то конкретных людей из власти или общей обстановкой 1990-х годов: «*В то время, может, замы какие-то были или что, чтобы в классах начинали урок с молитвы какой-то. Даже я знаю в банках, у меня там родственница и подруга, их начальник тоже заставлял <…> А потом в один момент, то ли его турнули. И потом успокоилось все»* (ПМА 2: С.М.И.); *« До этого все хорошо было. Конечно, неумно они* [партийные лидеры – Е.Д ] *поступили. Не надо было никого поднимать на дыбы. А так они же миролюбивые, казахи, по сравнению с другими нациями»* (ПМА 5: Г.А.Ф.).

Как показывает опыт многолетних полевых исследований, сохранение «старины», «дедовской веры» и ориентация на замкнутость или изоляцию от «мирского», то есть иноверного, преимущественно, «никонианского» и, одновременно, светского – это основные параметры, определяющие специфику процессов социально-культурной адаптации старообрядцев. Согласно Э. Маркаряну, такие процессы в разных культурах включают два взаимно регулируемых направления человеческой деятельности. Первая ориентирована на упорядоченное взаимодействие социальной системы с внешней средой, вторая – на упорядочение самой социальной системы как це-

лостного организма (*Маркарян* 1973: 6). И хотя, как уже было сказано, старообрядцы стремятся к ограничению контактов со своим окружением, «упорядоченное взаимодействие» с ним, особенно в поликультурных регионах, является для них насущной необходимостью. Способы же такого «упорядочения», на мой взгляд, представляют большой интерес. Таким образом, в настоящей статье мне хотелось бы уделить внимание именно взаимодействиям старообрядцев-уральцев с окружающим населением в контексте процессов их социально-культурной адаптации.

*Рис. 3. Пасхальная служба в старообрядческой моленной, г. Нукус, Респ. Каркалпакия, Узбекистан (фото Е.С. Данилко, 2014 г.).*

Соотнесение себя со своей культурной традицией у старообрядцев, как и в других традиционных сообществах, реализуется в рамках универсальной семантической оппозиции – «мы – они», «свои – чужие» и предполагает наличие некоего набора определителей собственной культуры, маркирующих эту границу. По замечанию Ф. Барта, несмотря на постоянно происходящее стирание дифференцирующих признаков этнических групп, «можно с полным основанием отметить, что люди все же пользуются этническими ярлыками, и что во многих уголках мира можно найти очень яркие различия, посредством которых формы поведения группируются в кластер таким образом, что акторы попадают в такие категории, исходя из объективного поведения» (*Барт* 2006: 36).

*Рис. 4. Уралки в моленной одежде, г. Нукус, Респ. Каркалпакия, Узбекистан (фото Е.С. Данилко. 2014 г.).*

Отделение старообрядцев от других сообществ изначально было построено на религиозной основе, в этой связи граница закрепляется, прежде всего, системой конфессиональных символов (церкви и моленные дома, книги, иконы, различные культовые предметы). Соответственно наиболее жесткие ограничения на контакты с «чужими» относятся к обрядово-религиозной сфере (запрет на совместные богослужения, посещение храмов, использование предметов культа).

Кроме того, неприятие сначала новин петровской эпохи, а затем и всех последующих, способствовало тому что, наряду с конфессиональными символами и обрядовыми традициями, знаковым статусом в старообрядчестве

наделяются и многие бытовые явления (одежда старинного покроя, ношение бороды, отказ от курения, пищевые запреты).

И если регламентированная догматическая традиция была и остается более закрытой для чужого влияния, то бытовой уклад как раз является одновременно и полем взаимодействий, и предметом интерпретаций. Так, в разговоре со случайными людьми на наши расспросы, где живут уральцы, как их можно найти, нередко следует уточняющий вопрос: *«Это которые с бородами ходят?»*. Добавляются и другие «приметы» – сарафаны, строгость, отдельная посуда и т.д.

Отношение к представителям другой культуры и иноверцам в народной среде во многом определяется еще и существующей мифологической традицией, когда преобладают не объективные сведения о соседях, а стереотипы, формирующиеся на основе самых общих знаний относительно их религии и бытовых особенностей, обрядов, ритуалов и внешнего облика. При этом, «чужие» нередко наделяются сверхъестественными свойствами, как вредоносными, так и полезными, т.е. «фольклорно-мифологическая трактовка образа “чужого” динамично развивается между двумя полюсами – отторжения и толерантности, сочетая в себе, на первый взгляд, противоречивые и несовместимые характеристики» (*Белова* 2005: 7). Например, С.А. Судаков писал, что уральцы считали каракалпаков и казахов лучшими лекарями, умеющими излечивать болезни животных, а те, в свою очередь, наделяли уральцев невероятной репродуцирующей силой, позволяющей женщине забеременеть от одного прикосновения к мужчине уральцу (*Судаков* 2011: 66, 102). Практически в каждой беседе с кем-то из соседей уральцев, присутствует рассказ о ситуации, которая якобы произошла с самим рассказчиком, либо с кем-то из его хороших знакомых, когда уральцы не дали напиться воды случайному путнику, или вынесли воду в своей посудине, а потом выбросили ее прямо на глазах удивленного просителя. Примечательно, что такого рода сюжеты, как для самих уральцев, так и их для их окружения, служат подтверждением аутентичности «уральской веры», ее «настоящести» (*«это вот настоящие уральцы»*).

Старообрядцы, как известно, были активными миссионерами. Скрываясь от преследований властей на окраинах российской империи, они довольно скоро находили там последователей, успешно распространяя свое вероучение среди коми, карел, мордвы и уводя их из лона официальной церкви (См. об этом: *Данилко* 2010: 75). Однако уральцы, оказавшись не в христианской, а в мусульманской среде, предпочитали строить отношения с соседями на паритетной основе. Ситуации перемены веры с той и с другой стороны происходили крайне редко, хотя и случались. Бывало, что уральская семья усыновляла подростка сироту и воспитывала его в своей религиозной традиции. И даже некоторые уральцы «уходили в киригизы». Вот как описывал это С.А. Судаков: «…надевает киргизскую одежду, выщипывает бороду по-киргизски, так что трудно при встрече признать его за русского. Двое из уральцев, принявших ислам уже после революции, служили у каракалпаков и казахов ишанами и пользовались большой популярностью» (*Судаков* 2011: 88).

Следует отметить, что «чужими» для уральцев являются не только представители других этнических групп (казахи, узбеки, каракалпаки), с которыми они оказались рядом в Средней Азии и Казахстане и обозначаемые термином «местные». По признаку веры и сами уральцы, и окружающее население отделяют их от «русских», т.е. относящихся к официальной церкви: *«Русские, они не старообрядцы. Ураль-*

*цы – это старообрядцы, у нас другая вера»* (ПМА 1: В.Е.Н). Это противопоставление неизменно возникает во время интервью и в различных бытовых ситуациях, выражаясь на языковом уровне (*«я за русским замужем»*, *«у русских свое кладбище было», «вы про русских спрашиваете или про уральцев?»* и т.п.).

Само старообрядческое сообщество также неоднородно. В настоящее время уральцы, расселяющиеся в Каракалпакии и Джамбульской области Казахстана, относятся к так называемым *часовенным* беспоповского направления. В Астраханской и Волгоградской области есть еще общины поповского белокриницкого согласия, состоящие из уральцев, уехавших из Средней Азии еще в 1980-е годы[2]. Переход из одного согласия в другое хоть и считается нежелательным, на практике случается нередко, прежде всего, из-за узости круга брачных связей. Многое зависит и от степени организованности самих общин, возможности проведения богослужений, наличия авторитетных лидеров. Так, в г. Калач-на-Дону часовенные, оказавшись в меньшинстве и без наставников, постепенно переходят в белокриницкую церковь. А в с. Икряном существуют две часовенных общины (или «собора», как их называют сами уральцы), образованные, с одной стороны, по земляческому принципу («джамбульские» / «кызылординские и казалинские»), с другой – различающиеся по некоторым догматическим вопросам: *«Джамбульские нас не воспринимают <…> Третий чин они какой-то вычитывают, мы и не слышали о таком»* (ПМА 5: Г.А.Ф.). Два собора и в г. Таразе, основным предметом полемики между ними является отношение к «обмирщенным» единоверцам, т.е. тем, кто нарушил старообрядческие нормы или тесно общался с представителями другой веры (см. об этом: *Агеева, Данилко* 2016: 12).

В целом, как из рассказов информаторов, так и из личного опыта общения, большей замкнутостью и строгостью в соблюдении старообрядческих норм отличается группа уральцев, расселявшихся в Казахстане вокруг озера Беликуль, в ставшей своего рода легендой Канцевке. Даже в 1990-е годы среднее и старшее поколение жителей Канцевки не пользовались техническими приспособлениями, не получали официальных документов и государственных пособий, предпочитая жить на доходы от своего хозяйства и ловли рыбы, многие семьи не отдавали своих детей в школу и т.п. Подобный образ жизни старики, которых осталось уже всего несколько человек, продолжают вести и после переезда в Россию, поселившись отдельно от «обмирщенной» молодежи в д. Боркино.

Однако, как в современных условиях, так и в XIX в., когда высланные из родных мест уральцы оказались в полиэтничном окружении, выполнение ими всех декларируемых социально-культурных норм вряд ли было и остается возможным. Поэтому преувеличивать замкнутость старообрядческого мира, конечно, не стоит.

Наиболее интенсивные контакты с местным населением происходили у уральцев в хозяйственно-экономической сфере, так как и те, и другие были вовлечены в схожие отрасли трудовой деятельности, диктуемые природной средой. Кроме того, даже удовлетворение повседневных потребностей домашнего хозяйства могло осуществляться только при наличии разнообразных внешних связей. По прибытии на новые места жительства уральцы оказались в тяжелой экономической ситуации. Поливное земледелие с системой оросительных каналов было им незнакомо. Освоение непривычных методов хозяйствования тормозилось также сохранявшейся на первых порах надеждой на возвращение в родные края. Все это спровоцировало грабе-

жи и угон скота у местного населения и вызвало конфликты. Однако продолжалось такое положение недолго. Так, уже в 1891 г., получив разрешение возвращаться на родину, уральцы сами отказывались от такой возможности, не желая бросать уже налаженный к тому времени быт (*Судаков*, 2011: 8).

Расселившись вдоль берегов Амударьи и Аральского моря, уральцы занялись привычным для них рыбным промыслом, включавшим как ловлю рыбы, так и ее обработку и сбыт. Благоприятные условия для рыбного дела и, соответственно, его высокая прибыльность постепенно стали привлекать и «коренников» (выражение С.А. Судакова) – казахов и каракалпаков, однако отсутствие опыта и уже сложившиеся хозяйственные приоритеты не позволяло вывести его из положения подсобного для них ремесла.

*Рис. 5. На рыбалке. Муйнак, 1950-е годы (фото из архива Каракалпакского филиала Академии наук Республики Узбекистан).*

Более распространенным способом их участия была работа по найму у уральцев на условиях так называемой «половинщины» (за часть улова). Наемная сила из местных использовалась уральцами и при обработке огородов и бахчей, разбитых на островах Аму-Дарьи, большей частью на арендованных у них же землях. Ситуации, когда сами уральцы, нанимались к «коренникам» в услужение, имели место уже в 1930-е годы, после коллективизации, когда у уральцев, занимавшихся перевозкой грузов, были реквизированы их лодки-каюки. Уральцы становились «даргами» – старшими на каюке у каракалпаков. Примечательно, что русский дарга, в их представлениях, приносил счастье (*Судаков* 2011: 14, 17, 27).

Следует отметить, что и уральцы, и «коренники» активно перенимали друг у друга отдельные приемы и орудия хозяйствования, строительные техники и т.д. Например, более искусные в рыбной ловле, уральцы уступали каракалпакам в мастерстве при сооружении камышовых загонов для скота. Практика свободного, «дикого» выпаса скота без пастуха, используемая уральцами в ряде мест, возможно, также была заимствована у местного кочевого населения. Вообще хозяйственные системы уральцев, каракалпаков и казахов, развивающиеся в единой природно-экологической нише, и при наличии преимущественных для разных групп сфер занятости, постепенно встраивались друг в друга. Приведу частный пример. Определенное место среди промыслов у всех трех групп занимала охота на дичь, но в каждой из них были выработаны специфические охотничьи приемы и имелись свои предпочтения в выборе зверя или птицы. Так, старообрядцы из религиозных соображений не ели, и соответственно, не стреляли зайцев[3], а мусульмане-каракалпаки и казахи не охотились на кабана. В какое-то время, по свидетельству С.А. Судакова, кабанов развелось такое множество, что они становились настоящим бедствием для каракалпакских поселений, так что их жители часто сами указывали уральцам, где можно найти

дичь и просили защитить их посевы. Для уральцев же как раз кабаны были основным объектом промысла (*Судаков* 2011: 62, 72 76).

Уральцы в Каракалпакии дольше, чем «местные» сопротивлялись коллективизации, даже в 1933 г. 81% рыбацких хозяйств состоял из представителей, как пишет С.А. Судаков, «коренного населения» (*Судаков* 2011: 31). Однако такое положение сохраняться, конечно, не могло, постепенно появились как преимущественно уральские, так и смешанные в этническом плане колхозы, стали организовываться рыболовецкие артели, в которые включались представители разных групп, уральцы и «коренники» совместно трудились на различных перерабатывающих предприятиях и обслуживающих установках.

*Рис. 6. Охотник с собакой (фото из семейного архива Тетиковых. 1970-е годы, г. Тараз Джамбульской обл. Респ. Казахстан).*

Подобным образом, ситуация складывалась и в Джамбульской области Казахстана, где старообрядцы, живущие в непосредственной близости к озерам, также были вовлечены, главным образом, в рыбный промысел.

На предприятиях работали представители разных этнических групп, хотя информаторы отмечали, что занятия, связанные с рыбой, были большей частью освоены именно уральцами, они чаще выступали организаторами рыболовецких бригад, предпочитая набирать их состав из своих родственников (ПМА 4: Т.Л.П.).

*Рис. 7. На рыбалке. Муйнак, 1950–1960-е годы (фото из архива Каракалпакского филиала Академии наук Республики Узбекистан).*

Таким образом, контакты с иноверцами в экономической сфере были обычным явлением для уральцев уже со времени их расселения в Туркестанском крае, продолжаются они и в наши дни, воспринимаясь совершенно естественно. Ограничения же и разного рода обязательства, свя-

*Рис. 8. Богатый улов. 1960-70-е годы (фото из семейного архива Черикаевых, г. Тараз Джамбульской обл. Респ. Казахстан).*

*Рис. 9. Рыбацкая артель (фото из семейного архива Тетиковых, 1970-е годы, г. Тараз Джамбульской обл. Респ. Казахстан)*

*Рис. 10. Учительский коллектив, 1970-е годы, г. Нукус, Респ. Каркалпакия, Узбекистан (фото из семейного архива Таликовых).*

занные с принадлежностью к старообрядчеству (от внешнего вида до посещения служб) несколько смягчаются, когда речь идет о людях среднего трудоспособного возраста, молодежи, занятых ежедневной работой или учебой.

Для них принятые в старообрядческом сообществе нормы являются, скорее, неким идеальным эталоном поведения, соответствовать которому они намерены в будущем. Выход на пенсию, завершение трудовой деятельности становится своеобразной чертой, разделяющей типы поведения, образы жизни «молящегося»/не работающего и «немолящегося»/работающего человека: *«Я тогда работала еще, молиться не начала»; «Ну, когда работаешь, общаешься же, а как же? Я и на все тои* (свадьбы – ЕД) *их ходила, я же работала еще тогда»; «Общалась я, когда работала, со всеми соседями и все. А когда пошла молиться, сказала: “Вы меня простите, теперь я уже с вами не могу быть, потому что я уже с другим собором. Пожалуйста, ко мне заходите. Я не говорю, что я совсем отошла. Заходите как соседи ко мне, но с вами я уже в одной компании не могу быть”. И они не обиделись. Все поняли, что я пошла к Богу»* (ПМА 1: К.М.И.).

То есть, в старообрядческой среде были выработаны довольно гибкие способы урегулирования противоречий между каноном и бытовой практикой, когда выполнение основных норм практикуется не всем коллективом, а лишь небольшой частью его членов, добровольно взявших на себя ответственность за сохранение традиции и ограничивших внешние контакты. Для обо-

значения этой группы людей уральцы используют термин «соборные». Соборные совершают предписанный каноном ежедневный цикл молитв, строго соблюдают посты, посещают все общественные богослужения, следят за своим внешним обликом и поведением. Переход в эту категорию, возможный для каждого члена общины, производится, как уже было сказано, людьми не участвующими в разнообразной общественной деятельности. Людей особо строго соблюдающих правила называют также «крепковерами» или «крутоверами».

Полиэтничное окружение и активные контакты с другими народами не могли не найти отражения и в языке уральцев. Об этом, резюмируя результаты своих исследований в Каркалпакии, очень эмоционально писала Е.Э. Бломквист: «Материал, кратко суммируя, такой: самый интересный, с моей точки зрения, по языку…, особенно фонетика и лексика, целый ряд интереснейших особенностей, взаимоотношения с тюркскими языками; по морфологии мало, основное – отсутствие среднего рода (заменён мужским) и отдельные случаи мены падежей. Но лексика и изменение семантики по сравнению с общерусским литературным языком – упоительны» (*Твои письма* 2013: 254). Многочисленные заимствования органично вплетены в речь современных уральцев, адаптированные в языковой процесс они давно не воспринимаются как элементы чужих языков, превратившись в диалектические особенности, характеризующие специфический «уральский» говор: *каймак* – сметана, *кара чай* – черный чай, *баклашки* – мешки и т.д.

По материалам 1930-х годов каракалпакские уральцы свободно владели языками соседей, жившие в низовьях Амударьи – каракалпакским и казахским, в окрестностях Турткуля – преимущественно узбекским (*Судаков*, 2011: 87). В настоящее время языковой барьер также не представляет серьезной проблемы для уральцев, ни в Каракалпакии, ни в Казахстане. Представители старшего поколения изучали местные языки в школе и имели много возможностей для разговорной практики на работе и во время различных бытовых контактов. Молодежь также изучает языки в рамках школьной программы. А в последние годы в связи с активизацией процессов трудовой миграции в Россию наметилось усиление интереса к изучению русского языка среди местного населения.

Обучение детей в русской школе снова стало престижным среди молодых каракалпакских, узбекских и казахских семей. О переполненности русских или так называемых европейских классов, в которых учатся именно нерусские дети, нам приходилось слышать во время полевых исследований в Нукусе и Турткуле. Поэтому преподаватели русского языка – довольно востребованная профессия. Так, одна из наших информантов, уже пожилая женщина, продолжает работать в школе, будучи на пенсии и, несмотря на проблемы со здоровьем: *«Работу бросать, русских учителей нету. И детей то русских нету. Все одни узбеки, каракалпаки, туркмены. Всех их мы учим. Я считаюсь ведущей учительницей. Все ко мне, все ко мне <… >. И вот жалко бросать их. Все мне: “Бросай, бросай”. Я говорю: “Мне детей жалко, придет к ним кто-то, как караул с дороги. Будет с ними по-местному говорить, они русского слова не услышат. Русский класс!”* [А вы хотите, чтобы они по-русски говорили?] *Конечно. Ну, молодцы этот класс. У меня все классы хорошие. Но я работаю с ними. После обеда, если здоровье позволяет. В прошлом году назначили мне капельницы, я хотела бюллетень брать, но не подобрали им учителя. Я медсестре говорю: “Можно мне вставать?” “Можно”. Вот я часа полтора полежу, отдохну*

*и снова на работу. Благо школа близко вот здесь. А сейчас дети вообще мне сумки унесут, сумки принесут. Большие уже, третий класс. Нарасхват эти сумки <… >. Сейчас день рождения справляли одной и поздравляли, и песни пели. Все выходили, все по-русски говорили девочке этой поздравления»* (ПМА 2: Ч.В.С.).

Другой пример связан с уральцами, переехавшими из Казахстана в Астраханскую область. В Икрянинском районе, где они расселились, много казахских и смешанных русско-казахских сел, жители которых, к удивлению уральцев хуже владеют родным языком, чем они: *«Мы когда приехали с Казахстана, прямо дикость для нас была, все перемешались<… >. Всех казашек зовут Маша, Даша, Глаша. Мы приехали, мы даже владели ихним казахским лучше, чем они. Знали казахский. У меня муж вон свободно говорил на казахском. Иной раз говорят* [казахи]*, а потом смотрят: "Ты что понимаешь?" Я говорю: "Я помню. Мы же в школе изучали". Так что мы до сих пор еще что-то знаем»* (ПМА 7: Н.О.).

Высокий уровень владения национальными языками воспринимается уральцами и как средство налаживания дружеских отношений с соседями, и как дополнительная возможность для профессиональной реализации, преимущество на рынке труда. Например, еще одна наша информантка, работающая в школе и преподающая на узбекском языке, имеет дополнительный заработок, выступая организатором свадеб, как для русских, так и для каракалпаков и узбеков (ПМА 2: С.М.И.). Соответственно, во время интервью, можно услышать не столько возмущение по поводу необходимости учить государственные языки, сколько сетования, что сужается пространство использования русского языка, равно как и перспективы получения высшего образования на русском, использования его для карьерного роста и т.д. Поэтому для молодых семей с детьми это обстоятельство было одним из весомых аргументов в пользу переселения в Россию.

*Рис. 11. Уральская семья. 1970-е годы (фото из семейного архива Тетиковых, г. Тараз Джамбульской обл. Респ. Казахстан).*

Исследователи, изучавшие различные географические группы старообрядцев, неизменно, отмечают как их характерную особенность заключение браков строго внутри локального сообщества. В.А. Липинская даже выделяет на примере старообрядчества особый естественно-биологический фактор, обеспечивающий стабильность генофонда посредством внутригрупповых брачных связей, как один из регуляторов устойчивости малых конфессиональных групп (*Липинская* 1992: 214).

Полевые исследования среди уральцев также подтверждают, что заключение браков относилось к сфере довольно жесткого коллективного контроля (внутри

общины и внутри семьи). Практически во всех интервью на вопрос, допускались ли смешанные браки, информаторы отвечали отрицательно, характеризуя это как отступление от веры, нарушение уральских традиций.

Вместе с тем, в каждом же интервью при дальнейшем опросе, выяснялось, что в семьях информаторов, включая даже семьи наставников, такие ситуации неоднократно случались в прошлом и наличествуют в настоящем. Таким образом, негласное правило «жениться только на своих» оказывается некой декларируемой, но не всегда соблюдаемой нормой. Смешанные браки заключались и заключаются как с «русскими» («мирскими»), так и с представителями других народов. Хотя группа уральцев, которая до переезда в Астраханскую область, расселялась в д. Канцевке близ озера Беликуль, являет собой во многих отношениях исключительную группу, где предписания, связанные с контактами с чужими, до сих пор соблюдаются более четко.

*Рис. 12. Семейный портрет. 1960-е годы (фото из семейного архива Тетиковых, г. Тараз Джамбульской обл. Респ. Казахстан).*

Существовали и негласные способы разрешения проблемы («правила для нарушения правил»), например, браки без официального согласия родителей, «убегом». Казалось бы, компромисс мог бы достигаться переходом одного из супругов в «уральскую» веру. Однако в разных старообрядческих группах, в зависимости от принадлежности их к тому или иному согласию, имелись свои сложности. Если в белокриницких общинах такая ситуация чаще не вызывает возражений, то у часовенных, с их более детальной догматической регламентацией, могло быть множество вариаций: *«[А были случаи, когда казашки выходили замуж за уральцев и их крестили?] Было, но не в нашем соборе, вот в Чилях было, и еще в одном поселке, забыл. Там казачку* (казашку – ЕД) *крестили и русскую одну крестили. Но наши старики не крестили. Старики говорили: “Чем крещеного крестить, лучше казачку окрестить, она некрещеная”. Перекрещивать великий грех»* (ПМА 4: Т.Л.П.).

Соответственно, по-разному решалась и проблема с крещением детей в подобных браках. Например, в Нукусе важным аргументом является родовая принадлежность, даже биологические связи, такие как «кровь», «молоко матери»: *«Если жена староверка, а он узбек, если родится у них сынок или дочка, крестить можно. А если мусульманка будет она, а он старовер, то крестить не будем. Нет. Она же грудь дает, а басурманка она же, не крещеная. Как его крестить?»* (ПМА 1: М.С.И). Зачастую для молодых смешанных семей, желающих крестить детей в «уральскую веру», твердость стариков в этом вопросе оборачивается серьезным испытанием:

*«Не каждый берется крестить. Они вообще отказываются. Если ребенок у нее, например, нагулянный, они еще покрестят, а если он взял в жены не своей веры, ты что! Я ему [мужу] тоже сказала: "Все в свою веру тянут, мусульмане в свою тянут, а у вас почему так делают? Вот ребенок рожден, в свою веру". Там мы кое-как нашли, чтобы покрестить мальчишку. Он потому что хотел по-своему, а потом уже плюнул, если не покрестят, будем уже в церкви крестить»* (ПМА 7: Н.О.).

Из всего цикла семейной обрядности уральцев наиболее подверженной трансформациям оказалась традиционная свадьба. Тогда как крещение и похоронно-поминальный комплекс, то есть важнейшие (начальный и конечный) вехи жизненного цикла, до сих пор являются для уральцев непосредственным продолжением конкретных положений религиозного учения и, соответственно, выраженным этноконфессиональным маркером. Особенно это касается похорон, присутствие посторонних здесь считается совершенно недопустимым, равно как и участие уральцев в поминальных ритуалах соседей.

Относительно календарной праздничной обрядности, то контакты в этой сфере не исключались полностью, конечно, затрагивая лишь ту часть обрядов, которая не была непосредственно связана с совершением богослужения. Так, информаторы отмечают, что казахские, узбекские и каракалпакские дети вместе с уральскими с удовольствием обходят дома, собирая гостинцы во время Рождества и Пасхи: *«А дети христосоваться приходят. Мы их учим, как надо христосоваться и подаем. Не положено отказать ребенку. Они же не понимают <…>. Раз сказали "Христос воскрес", надо дать. Пустым не надо отпускать. Богородица она всем, любой нации, давала яйца на Пасху»* (ПМА 2: Е.А.В.). И сами уральцы, работающие в разных местных учреждениях, могут заглянуть к соседям на Новруз или семейный праздник: *«Ну, наша молодежь ходит. Раз зовут, значит, они идут праздновать. Той какой-нибудь или день рождения. Наши дети идут. А что делать? Они же работают»* (ПМА 2: Е.А.В.).

*Рис. 13. Празднование Нового года. 1970–1980-е годы (фото из семейного архива Вольновых, г. Нукус, Респ. Каркалпакия, Узбекистан.*

Даже сам вид уральского пасхального стола свидетельствуют о контактах с соседями, наряду с крашеными яйцами и пасхальным куличом его нередко украшает двухъярусная тарелка с сухофруктами и местными сладостями, как это принято в узбекских и каракалпакских домах, а также пиалы для чая и чайники с характерным восточным узором. Кстати, чай, также считающийся у старообрядцев «грешным» напитком, не употребляется соборными (совсем или во время поста), од-

нако прочно вошел в обиход у остальных уральцев. Несколько чайников зеленого или черного с молоком (кара чай) чая были неизменным сопровождением и наших бесед с уральцами, зачастую начинавшихся с осторожного вопроса со стороны хозяев, соблюдаем ли мы посты и пьем ли чай (рис. 14).

*Рис. 14. Пасхальный стол, г. Турткуль, Каркалпакия, Узбекистан (фото Е.С. Данилко, 2014 г.).*

Таким образом, по материалам полевых исследований выделяется несколько линий взаимодействия старообрядцев-уральцев с окружающим населением в процессе социально-культурной адаптации, включающих хозяйственно-экономические и бытовые контакты, языковую коммуникацию, брачные связи и, наконец, наиболее замкнутую обрядово-религиозную сферу. Характер контактов и степень их интенсивности определяются особенностями старообрядческой культуры и тесно связаны с поддержанием групповой идентичности ее носителей. Самосохранение группы осуществляется через подробно разработанную, изобретательную систему приспособления к постоянно меняющемуся контексту, включающую в себя и формы коллективного контроля, и репертуар легитимных средств нарушения принятых в сообществе правил и норм.

## Примечания

[1] Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ № 14-01-00033 «Культурные особенности этнолокальных групп русских в исторической ретроспективе и на современном этапе».

[2] *Белокриницкое или австрийское согласие* – влиятельное направление в поповщине, образовавшееся в 1846 г. в селе Белая Криница (территория бывшей Австрийской империи) с присоединением к старообрядчеству босно-сараевского митрополита Амвросия. В 1988 г. решением Освященного собора была учреждена митрополия в г. Москве (Рогожский поселок) и утверждено официальное название – Русская Православная Старообрядческая церковь, во главе которой в настоящее время находится митрополит Корнилий (Титов). Кроме того, имеются митрополичья кафедра в Румынии (г. Браила) и епископские кафедры в США, Канаде, Австралии, Болгарии.

[3] *Часовенное согласие* – течение в старообрядчестве, отошедшее от беглопоповщины. Оставшись на длительное время без священников во время гонений при имп. Николае I к концу XIX в. часовенные перешли к беспоповской практике и стали управляться уставщиками, которые вели богослужение и совершали таинства (крещение, исповедь) в часовнях. Сохраняются представления как о чувственной, так и о духовной природе антихриста, о недопустимости общения (в молитве и принятии пищи) с «замирщенными», в особенности с «кадровыми» (номенклатура, чиновники) и т.д. В отличие от других беспоповцев принимают старообрядцев других согласий без перекрещивания. Термин «часовенные» был предложен Н.Н. Покровским и Н.Д. Зольниковой для обозначения старообрядческого согласия, отказавшегося от услуг беглых священников и вынужденно перешедших к беспоповской практике. Однако сами исследователи отмечали условность этого термина, т.к. не во всех группах он использовался как самоназвание (См. об этом: *Покровский, Зольникова* 2002: 12–13).

[4] Некоторые пищевые ограничения, принятые в старообрядчестве, восходят к изложенным в Книге Левит Ветхого Завета правилам, запрещающим употреблять в пищу мясо определенных животных (с раздвоенными копытами, когтями на лапах, клешнями).

## Литература

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

*Барт* 2006 – *Барт Ф.* Введение // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий. М.: Новое изд-во, 2006.

*Белова* 2005 – *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М.: Индрик, 2005.

*Витевский 2010* – *Витевский В.Н.* Раскол в Уральском войске и отношение к нему духовной и военно-гражданской власти: В 2-х ч. Уральск: Оптима, 2010.

*Данилко* 2010 – *Данилко Е.С.* Межконфессиональные взаимодействия в Урало-Поволжье: старообрядчество среди «инородцев» // Традиционная культура, 2010. № 3. С. 72–80.

*Колычев 2008* – *Колычев С.В.* Военно-гражданские реформы Александра II в Уральском казачьем войске в 1874–1877 гг. и их последствия: Дисс. канд. ист. наук. М., 2008.

*Липинская* 1992 – *Липинская В.А.* Об устойчивости малых конфессиональных групп в однонациональной среде (по материалам юга Западной Сибири) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск: Наука, 1992. С. 213–218.

*Маркарян* 1973 – *Маркарян Э.* Понятие «культура» в системе современных социальных наук. М.: Наука, 1973.

ПМА 1 – Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Нукус, Республика Каракалпакия, Узбекистан, апрель 2014 г. (информанты – М.С.И, 1928 г.р.; К.М.И., 1956 г.р.; В.Е.Н., 1934 г.р.).

ПМА 2 – Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Турткуль, Республика Каракалпакия, Узбекистан, апрель 2014 г. (информанты – Ч.В.С., 1936 г.р.; С.М.И., 1964 г.р.; Е.А.В., 1941 г.р.).

ПМА 3 – Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Бируни, Республика Каракалпакия, Узбекистан, апрель 2014 г.).

ПМА 4 – Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Тараз, Джамбульская область, Казахстан, Узбекистан, июнь 2015 г. (информанты – Т.Л.П., 1926 г.р.).

ПМА 5 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Икряное, Астраханская область, июнь 2016 г. (Информанты – Г.А.Ф., 1951 г.р.).

ПМА 6 – Полевые материалы автора. Экспедиция в д. Боркино, Астраханская область, июнь 2016 г. (Информант – С.Т., 1928 г.р.).

ПМА 7 – Полевые материалы автора. Экспедиция в д. Сергиевка, Астраханская область, июнь 2016 г. (Информант – Н.О., 1978 г.р.).

*Покровский, Зольникова* 2002 – *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. М.:Наука, 2002.

*Сагнаева 1992* – *Сагнаева С.К.* «Уральская» тема в научном наследии Е.Э. Бломквист // Этнографическое обозрение. 1992. № 4. С. 84–90.

*Судаков, 2011* – *Судаков С.А.* Уральские казаки-старообрядцы Аму-Дарьинского оазиса. Уральск: Оптима, 2011.

*Твои письма* 2013 – «… Твои письма – документ незабываемого времени…» / Из эпистолярного наследия Е.Э. Бломквист. 1942–1945. СПб: Реноме, 2013.

## References

*Ageeva E.A., Danilko E.S.* Kazaki-uraltsy – etnolokalnaia gruppa russkikh v Srednei Azii i Kazakhstane (materialy polevykh issledovanii). Issledovaniia po prikladnoi i neotlozhnoi etnologii. Moscow, 2016. No. 249.

*Bart F.* Vvedenie. Etnicheskie gruppy i sotsialnye granitsy. Sotsialnaia organizatsiia kulturnykh

razlichii. Moscow, 2006.
*Belova O.V.* Etnokulturnye stereotipy v slavianskoi narodnoi traditsii. Moscow, 2005.
*Vitevskii V.N.* Raskol v Uralskom voiske i otnoshenie k nemu dukhovnoi i voenno-grazhdanskoi vlasti. Uralsk, 2010.
*Danilko E.S.* Mezhkonfessionalnye vzaimodeistviia v Uralo-Povolzhe: staroobriadchestvo sredi "inorodtsev. Traditsionnaia kultura. 2010. No. 3. Pp. 72–80.
*Kolychev S.V.* Voenno-grazhdanskie reformy Aleksandra II v Uralskom kazachem voiske v 1874–1877 gg. i ikh posledstviia: Diss. kand. ist. nauk. Moscow, 2008.
*Lipinskaia V.A.* Ob ustoichivosti malykh konfessionalnykh grupp v odnonatsionalnoi srede (po materialam iuga Zapadnoi Sibiri). Traditsionnaia dukhovnaia i materialnaia kultura russkikh staroobriadcheskikh poselenii v stranakh Evropy, Azii i Ameriki. Novosibirsk, 1992. Pp. 213-218.
*Markarian E*. Poniatie "kultura v sisteme sovremennykh sotsialnykh nauk. Moscow, 1973.
PMA 1 – Polevye materialy avtora. Ekspeditsiia v g. Nukus, Respublika Karakalpakiia, Uzbekistan, aprel 2014 g. (informanty – M.S.I, 1928 g.r.; K.M.I., 1956 g.r.; V.E.N., 1934 g.r.).
PMA 2 – Polevye materialy avtora. Ekspeditsiia v g. Turtkul, Respublika Karakalpakiia, Uzbekistan, aprel 2014 g. (informanty – Ch.V.S., 1936 g.r.; S.M.I., 1964 g.r.; E.A.V., 1941 g.r.).
PMA 3 – Polevye materialy avtora. Ekspeditsiia v g. Biruni, Respublika Karakalpakiia, Uzbekistan, aprel 2014 g.).
PMA 4 – Polevye materialy avtora. Ekspeditsiia v g. Taraz, Dzhambulskaia oblast, Kazakhstan, Uzbekistan, iiun 2015 g. (informanty – T.L.P., 1926 g.r.).
PMA 5 – Polevye materialy avtora. Ekspeditsiia v s. Ikrianoe, Astrakhanskaia oblast, iiun 2016 g. (Informanty – G.A.F., 1951 g.r.).
PMA 6 – Polevye materialy avtora. Ekspeditsiia v d. Borkino, Astrakhanskaia oblast, iiun 2016 g. (Informant – S.T., 1928 g.r.).
PMA 7 – Polevye materialy avtora. Ekspeditsiia v d. Sergievka, Astrakhanskaia oblast, iiun 2016 g. (Informant – N.O., 1978 g.r.).
*Pokrovskii N.N.*, Zolnikova N.D. Starovery-chasovennye na vostoke Rossii v XVIII–XX vv. Moscow, 2002.
*Sagnaeva S.K.* "Uralskaia tema v nauchnom nasledii E.E. Blomkvist. Etnograficheskoe obozrenie. 1992. No 4. Pp. 84–90.
*Sudakov S.A*. Uralskie kazaki-staroobriadtsy Amu-Darinskogo oazisa. Uralsk, 2011.
«… Tvoi pisma – dokument nezabyvaemogo vremeni…» / Iz epistoliarnogo naslediia E.E. Blomkvist. 1942–1945. St. Petersburg, 2013.

***E.S. Danilko.* The old believers of the Urals in Central Asia and Kazakhstan: relations with neighbors and socio-cultural adaptation**.

*On materials of field researches among descendants of the Ural Old Believers Cossacks in the Republic of Karakalpakstan in Uzbekistan, the Dzhambulsky region in Kazakhstan, and also in the Astrakhan and Volgograd regions of Russia features of interactions of Old Believers Ural residents with the surrounding population in a context of processes of their welfare adaptation are considered.*

**Keywords:** *Uralzy, Old Belief, Cossacks, welfare adaptation, cross-cultural interactions.*