

# СТАРАЯ РОССИЯ В СОВРЕМЕННОЙ АМЕРИКЕ

*Русские старообрядцы на Аляске*



BX  
601  
.D645  
2007

Александр Б. Долицкий

Исследовательский центр Аляска–Сибирь

Публикация № 14

**СТАРАЯ РОССИЯ  
В СОВРЕМЕННОЙ АМЕРИКЕ**

*Русские старообрядцы на Аляске*

**Александр Б. Долицкий**

Руководитель

Исследовательского центра Аляска–Сибирь

Джуно, Аляска

© 1991, 1994, 1998, 2007 Исследовательский центр Аляска–Сибирь

Охраняется законом об авторском праве. Воспроизведение всей книги или её части, в любой форме, воспрещается без письменного разрешения издателя. Любые попытки нарушения закона будут преследоваться в судебном порядке.

Иллюстрация на первой странице обложки: фрагмент картины созданной Василием Суриковым в 1887 г. (Третьяковская галерея, г. Москва). Историческое полотно посвящено яркой стороннице старой веры боярыне Ф.П. Морозовой.

Иллюстрация на последней странице обложки: Анисим Калугин и его жена Соломея. Николаевск, Аляска, США. Май 1986 г. Фотография Александра Б. Долицкого.

Четвёртое издание

Отпечатано в Китае

Ответственный редактор: *Элеонора Дулицкая*

Корректоры: *Элеонора Дулицкая, Елена Фаркас и Арина Гаврилова*

Дизайнер текста: *Мэтт Кнутсон*, ИнтерДизайн, Ко., США

Дизайнер обложки: *Александр Б. Долицкий*

Перевод: *Арина Гаврилова и Александр Б. Долицкий*

Printed in China by Amica Inc., США

**ISBN 978-0-9653891-5-0**

© 1991, 1994, 1998, 2007 Исследовательский центр Аляска–Сибирь

Охраняется законом об авторском праве. Воспроизведение всей книги или её части, любой форме, воспрещается без письменного разрешения издателя. Любые попытки нарушения закона будут преследоваться в судебном порядке.

Иллюстрация на первой странице обложки: фрагмент картины созданной Василием Суриковым в 1887 г. (Третьяковская галерея, г. Москва). Историческое полотно посвящено яркой стороннице старой веры боярыне Ф.П. Морозовой.

Иллюстрация на последней странице обложки: Анисим Калугин и его жена Соломея Николаевск, Аляска, США. Май 1986 г. Фотография Александра Б. Долицкого.

Четвёртое издание

Отпечатано в Китае

Корректоры: *Элеонора Дулицкая, Елена Фаркас и Арина Гаврилова*

Дизайнер текста: *Мэтт Кнутсон, ИнтерДизайн, Ко., США*

Дизайнер обложки: *Александр Б. Долицкий*

Перевод: *Арина Гаврилова и Александр Б. Долицкий*

Printed in China by Amica Inc., США

**ISBN 978-0-9653891-5-0**

Alaska-Siberia Research Center (AKSRC)

P.O. Box 34871

Juneau, AK 99803

U.S.A

[www.AKSRC.org](http://www.AKSRC.org)



# СТАРАЯ РОССИЯ В СОВРЕМЕННОЙ АМЕРИКЕ



*Русские старообрядцы на Аляске*

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Преследования царского правительства загнали старообрядцев в удалённые и глухие районы России и граничащих с ней стран, где они продолжали соблюдать старые церковные обычаи, периодически переселяясь на новые территории, когда снова подвергались притеснениям местных властей или влиянию доминирующих культур на их образ жизни. Это заставило наиболее консервативные группы старообрядцев мигрировать в Соединённые Штаты Америки в 60-х годах XX века, где они обосновались в сельских районах штатов Орегон и Аляска. Их приверженность старообрядческому образу жизни середины XVII века (т.е. до церковного раскола) создаёт заметный контраст и часто приводит к противоречиям с местными жителями на новых местах проживания. В то же время они обеспокоены тем, что контакт с современной американской культурой представляет угрозу верности религиозной дисциплине членов старообрядческих общин, в особенности подрастающего поколения старообрядческих семей. Тем не менее, несмотря на тенденции культурной ассимиляции и культурных изменений в некоторых аспектах их настоящего существования в США, старообрядцы в значительной степени продолжают следовать традиционным обычаям во многих сферах своей повседневной жизни.

Основной задачей настоящей работы является краткое этнографическое описание людей, которые стали религиозными беженцами, и в течение трёхсот пятидесяти лет боролись за соблюдение и сохранение своих традиций и религиозных ценностей. Эта работа описывает существующий образ жизни русских старообрядцев на Аляске, в контексте теорий социокультурной эволюции и культурных изменений.

Этнографические описания данной работы базируются на исследованиях старообрядческих групп в Сибири, проводимых Людмилой Павловной Кузьминой, Московский институт этнографии и этнологии РАН; интервью, проведённых на Аляске автором монографии в 1983, 1986, 1989, 1998 и 2001 годах; и на основе исследований старообрядческих поселений штатов Орегон и Аляска в 1981 и 1982 гг., осуществлённых доктором антропологических наук Ричардом Моррисом. Доктор философии Роберт Мусс (1985) собрал макроструктурные и социологические данные о системе сообществ и этнических групп в рамках более широкого исследования структурных различий поселений на Аляске, используемых в этой работе.

Я глубоко признателен моему учителю и коллеге профессору антропологии Генри Майклу, заслуженному научному сотруднику Антропологического музея (MASCA, Университет штата Пенсильвания); профессору антропологии Игорю Копытову (Отдел антропологии Университета штата Пенсильвания); заслуженному профессору антропологии Воллесу Олсону (Университет Юго-Восточной Аляски); корректорам этой книги Элеоноре Дулицкой, Елене Фаркас и Арине Гавриловой; и сотрудникам Посольства Российской Федерации в Вашингтоне, США, за конструктивные замечания и стимулирующие обсуждения данного исследования. Я особенно благодарен старообрядческим семьям, проживающим на Аляске (Калугиным, Фефеловым, Мартюшевым и Басаргиным), за их гостеприимство, интерес к моему исследованию и за искреннее желание поделиться со мной информацией о драматической истории и культурных традициях старообрядческого общества.

**Александр Б. Долицкий**

Руководитель

Исследовательского центра Аляска-Сибирь

Джуно, Аляска

## ВВЕДЕНИЕ

Учёные-обществоведы, этнологи и антропологи продолжают искать интерпретации теорий и методов исследования, помогающих нам в понимании и сравнении обществ и их культур. Эти теории необходимо экспериментально проверять и оценивать в соответствии с данными, получаемыми в ходе проведения полевых работ или исторических исследований. Такие исследования являются крайне необходимыми в сфере изменения культуры и для прикладной антропологии, основываясь на данных которой правительственные учреждения пытаются оказать поддержку сообществам, претерпевающим социально-культурные изменения. В противном случае правительственные программы могут оказаться неэффективными, и крупные финансовые средства будут нецелесообразно вложены в проекты, разработанные на основе утопической теории.

Некоторые ранние антропологические и философские теории, например, единой или, другими словами, универсальной эволюции,<sup>1</sup> оказались на поверку неточными и даже вводящими в заблуждение. Сегодня социальные антропологи признают, что в своём развитии общества не проходят через единые или универсальные стадии культурных изменений. Функциональные теории (*functional theories*) придают особое значение интеграции культуры, показывая, как технология и экономика, социальные и политические системы, верования и культурные ценности влияют друг на друга. В соответствии с этим методом исследования развития обществ, очевидно, что по мере изменения одной части системы, такой как, например, экономические условия, происходит приспособление социальной организации и религии к новой ситуации.

Исследования конца XX в. показывают, что в действительности общества по разному реагируют на новые ситуации или новые проблемы. Например, мы говорим, что наша цель в Соединенных Штатах—ассимилировать всех граждан, подразумевая общеизвестную теорию «плавильного котла» («*melting pot*» theory).<sup>2</sup> Но фактически многие этнические и религиозные группы не «растворились» в господствующей культуре. В реальности в Соединенных Штатах было много несправедливости и дискриминации, и в результате большое количество граждан были лишены доступа к благам жизни в США. На всём протяжении истории США, мы требовали, чтобы наши коренные народы—индейцы и эскимосы—оставили свою землю, традиционную охоту, рыболовство, сельское хозяйство, семейный уклад, свои верования и обряды для того, чтобы вступить на «более цивилизованный путь». Миссионеры и правительственные учреждения конца XIX и начала XX веков упорно добивались искоренения большинства древних традиций и культур в обширном регионе Арктики, разделённом предполярными странами.<sup>3</sup> В свою очередь такая политика только ухудшила состояние коренного населения данных мест. Поэтому некоторые группы предпочитают держаться обособленно от доминирующего общества. Эти этнические группы осознают, что от сепаратизма они получают значительно больше пользы, чем в случае отказа от своих традиционных ценностей и путей развития.

<sup>1</sup> Unilinear evolution; теория исторического и диалектического детерминизма о прогрессивном, едином, универсальном и последовательном социальном развитии обществ [Долицкий].

<sup>2</sup> Страна или регион, в котором иммигранты разных национальностей и рас ассимилированы в одно общество [Долицкий].

<sup>3</sup> В соответствии с Программой защиты окружающей среды Организации Объединенных Наций, южная граница Арктической области проходит к северу от 60-й параллели, как определено восемью приполярными странами [Долицкий].

Ситуация с русскими старообрядцами показывает важность, которую люди придают своим верованиям, обычаям и традициям. Они находят силу и защиту в своей вере, в том, что они следуют Божьему замыслу. Доминирующее население может рассматривать старообрядцев необычными или «отсталыми» и пытаться убедить их вести новый образ жизни в соответствии с принятым в данном регионе. В ответ старообрядцы установили то, что в современной антропологической теории известно как «система соблюдения границ» (*boundary-maintaining system*). В этом они нашли способы позволяющие им держаться обособленно от доминирующего общества. Новые поколения старообрядцев создают социальные границы для сохранения родного быта и более всего—собственных религиозных верований и традиций.

В прошлом, для того чтобы сохранить свою веру и традиции, русским старообрядцам оставался единственный выход—эмигрировать. Они покидали свою родину, чтобы избежать преследований враждебного им режима. Некоторые из них остались в бывших республиках Советского Союза, в то время как другие эмигрировали в Соединенные Штаты, в том числе на Аляску. Старообрядцы—яркий пример людей, пожелавших бросить практически всё ради сохранения своих религиозных принципов и обычаев. Некоторые из них считают, что на Аляске они нашли, наконец, свой дом, свою новую родину. Хочется надеяться, что они правы.

Представленная монография Александра Долицкого является ценным вкладом в исследование Аляски и предполярного региона по двум причинам. Во-первых, она даёт детальное описание этнической истории старообрядцев, историю их поселения на Аляске, а так же причин, способствующих пониманию их стремления продолжать вести свой традиционный образ жизни. Во-вторых, работа разъясняет и вносит изменения в некоторые аспекты теорий и тенденций, рассматривающих социально-культурные процессы и изменения малых народов Арктики.

Значение этого исследования выходит за рамки изучения старообрядцев; работа важна для всех коренных народов и этнических групп предполярного региона Арктики. Стремление преобразовать этнические меньшинства и малые народы путём нападков на их традиционные культуры, с их собственными ценностями и верованиями, приводит к социальной и психологической катастрофе. Указанный выше процесс единой, универсальной социальной эволюции был основан на ошибочном предположении, что доминирующая культура с её ценностями и верованиями превосходит все другие культуры малых народов. При проведении государственной политики, мы должны признать, что мы живём в плюралистическом обществе, и нам следует уважать права и традиции всех народов и этнических групп.

Красота в разнообразии. На наших [США] монетах есть надпись *E pluribus unum*, т.е. «В многообразии едины». В теории и практике, стремясь к единству, мы не можем не уважать права и культурное наследие тех, кто предпочитает следовать своим религиозным верованиям и традициям, передаваемым из поколения в поколение.

### **Воллес Олсон**

заслуженный профессор антропологии  
Университет Юго-Восточной Аляски  
г. Джуно, Аляска



## **СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ЭВОЛЮЦИЯ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ КУЛЬТУРНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ**

Основной задачей общественных наук, в частности этнологии, является изучение процессов культурных изменений в диахроническом (происходящих с течением времени) и синхроническом (происходящих в конкретный момент) контекстах (Стюард 1955, Стуртевант 1966, Хэлмс 1978, Акстел 1979). В социальной антропологии и археологии ключевой проблемой также является реконструкция этногенетических процессов и этнической истории различных народов мира, включая их родственные и культурные взаимосвязи (Бромлей 1979, 1983, Гурвич 1980, 1982).<sup>1</sup>

Культурное изменение человеческого общества—это процесс, посредством которого некоторые члены общества пересматривают и используют накопленные знания, обусловленные их культурной принадлежностью, для создания и интерпретации новых форм социального поведения через процессы инноваций, общественного признания новых культурных тенденций, производительности труда и интеграции культурных традиций и обычаев. Таким образом, культурное изменение означает пересмотр и использование имеющихся знаний и накопленного опыта для формирования нового социального поведения в данном обществе (Спрадлей и Маккарди 1975). Для того, чтобы произошло изменение культуры, индивиды должны пересмотреть свои текущие знания и создать новые способы интерпретации и понимания приобретаемого опыта. Являясь более сложным процессом, чем просто изучение новой информации, изменение культуры включает в себя адаптацию новых форм социального поведения.

Только тогда, когда новые сведения используются для интерпретации опыта и генерации нового поведения в обществе, они становятся культурным знанием. Часто, несмотря на наличие доступа к новой информации, люди либо не могут воспринять её значение, отказываясь верить в её содержание, либо неспособны использовать это знание для реорганизации своего поведения. Иногда новая информация вступает в конфликт с коренными ценностями данной культуры и, несмотря на приобретение нового знания, общество отказывается менять традиционные и общепризнанные культурные традиции и обычаи.

Изолированные, замкнутые общества или сегрегированные религиозные общины в большинстве своём являются статическими (Хостетлер 1965). Несмотря на периодические изменения в обществе в результате научно-технических изобретений, развития коммуникаций или освоения новых территорий, стабильные и консервативные традиции передаются из поколения в поколение с минимальными изменениями. Члены религиозной общины амишских (Amish) фермеров в США, например, на протяжении последних двухсот пятидесяти лет характеризуются низким уровнем механизации и практически полным самообеспечением, в отличие от остального сельского населения Америки, в котором наблюдалась тенденция к принятию и использованию технологических изменений и изобретений (Хостетлер 1965:11).

<sup>1</sup> Поиск этногенетических взаимосвязей является центральной проблемой бывшей советской и нынешней российской исторической школы. *Этногенез* играет важную роль в определении культурных границ и их пространственно-временных взаимосвязей. Термин *этногенез* можно определить как попытку отследить черты, наблюдаемые в определенных этнических группах и общностях, и истоки этих черт в свете непрерывной исторической трансформации одной культурной традиции в другую. Кратко, *этногенез* это исторический процесс сложения той или иной этнической общности, т. е. формирования её антропологических, лингвистических и этнографических особенностей. Исследование *этногенеза* обычно сводится к поиску тех элементов, из которых образовалась данная народность и её культура, и тех исторических процессов, в результате которых она складывалась (Долгих 1964:77; Долицкий 1984, 1985; Гурвич 1980:4).

Однако, некоторые антропологи и этнологи считают, что модель культурной стабильности изолированных обществ является искусственной и ошибочной. Кисинг утверждает, что «... все модели, описывающие динамику абсолютно обособленных культур и обществ, по сути своей строятся путём умозаключений. Ни один учёный не может наблюдать абсолютно изолированную группу в современном мире—в таком случае его там просто не будет и не будет вестись исследования и регистрация фактов» (Кисинг 1963:386).

При работе с такими аспектами культуры, как стабильность или аккультурация, становится очевидным, что система ценностей рассматриваемой культуры (т. е. индивидуальное и групповое суждение о полезности новых и старых элементов с точки зрения их эффективности) является ключом к пониманию социальной эволюции и адаптивного поведения (Валлис 1952, Беннетт 1969, 1976, Фрейк 1962). Особенно членам консервативных групп свойственно принятие решений, не столько ориентированных на интересы современников (носителей культуры), сколько на интересы будущих поколений представителей данной культуры. (Валлис 1952:146). Другими словами, система культурных ценностей как «...гетерогенный класс нормативных факторов» (Алберт 1958:221) обладает эффектом фильтрации в отношении стабильности и изменений культурных традиций и является центральным фактором в понимании культурных процессов.

Эволюционная перспектива—это один из методологических подходов, призванный интерпретировать процесс изменения культуры. В изучении стабильности и изменения культуры лишь немногие вопросы получили такое же внимание в научной литературе, как дебаты о социальной эволюции. К этой теме обращались многие известные мыслители и теоретики, представляющие лучшие антропологические и социологические традиции, такие как: Маркс (1970 [1848]), Тайлор (1958 [1871]), Морган (1963 [1877]), Дюркгейм (1933 [1893]), Парсонс (1964, 1966), Стюард (1955, 1956), Нисбет (1969, 1970), Уайт (1945, 1959), Салинс (1977), Салинс и Сервис (1960), Харрис (1968, 1974), Эйзенштадт (1964, 1970), Курланд и Бекерман (1985), и Риндос (1985).

Начиная с момента своего возникновения в конце XIX века, эволюционная перспектива проходит через периоды взлёта и падения. Сторонники эволюционных идей XIX столетия поддерживают точку зрения, согласно которой общества развиваются постепенно, по стадиям, переходя от простых формаций социального развития к более сложным. Посредством аккумуляции различных культурных черт общества развиваются от простых стадий к сложным через усовершенствованную дифференциацию социальных функций. «Наиболее развитым считается общество, которое имеет наивысший уровень функциональной дифференциации, в форме производственной специализации или организационной сложности» (Наролл 1956:687).

С другой стороны, оппоненты теории единой социальной эволюции верят, что среди исторических фактов не прослеживается указанная последовательность в развитии человеческого общества (Нисбет 1970), или же, что законы эволюционных изменений слишком сложны, чтобы их определить (Боас 1932, 1938). Боас и его последователи относились отрицательно к широким теоретическим обобщениям и возможности выведения общеисторических закономерностей, к идее общности человеческой культуры. Боас считал, что культурные ценности разных народов несопоставимы. Он рекомендовал вернуться к фактическим доказательствам и к тому, что принято называть историческим партикуляризмом (*historical particularism*) и/или культурно-историческим методом исследования (Харрис 1968).

Вкратце, культурно-исторический метод, разработанный Боасом, основывается на индуктивной исследовательской методологии и нормативном взгляде. В данном контексте,

культурно-исторический подход придает особое значение синтезу, основанному на хронологизации и специальном упорядочении исторических данных. С точки зрения этой перспективы, синтез направлен на выявление последовательности и географического распределения прошедших событий.

Несмотря на благотворный эффект, применение данного подхода зашло слишком далеко. Потеря эволюционного мышления означала потерю ориентации на проблему в целом; проблемы, в том виде, в котором они рассматривались, были сугубо историческими, а более общие вопросы развития общества как единого явления, в котором все части связаны между собой выполнением определенных функций и процессов, не затрагивались (Вилли и Саблов 1974:81).

В настоящее время эволюционная теория имеет ряд сторонников среди антропологов и социологов. С развитием метода скалограммного анализа (*scalogram analysis*) вновь возник интерес к изучению эволюционных последовательностей культурного и институционального развития (Наролл 1956, Фриман и Винч 1957, Карнейро 1962, Карнейро и Тобиас 1963, Янг и Янг 1973). Призывая к пересмотру процессов социальной эволюции, Роберт Карнейро, например, отмечает, что приложение усилий к обнаружению эволюционной последовательности, которой следовали большинство обществ, «...в прошлом было затруднено, так как считалось, что более почетно найти исключение, которое бы опровергло универсальную последовательность, чем определить порядок следования, который был бы справедлив для большинства случаев» (Карнейро 1962:159). Несмотря на то, что многое может быть почерпнуто из данного подхода, изучение исключений может быть не менее познавательным, чем изучение универсальных эволюционистских законов. Когда возникают ситуации, которые противоречат устоявшимся теориям и взглядам, они побуждают дальнейшие исследования. Гуттеритские (*Hutterites*)<sup>2</sup> и амишские (*Amish*)<sup>3</sup> поселения в Канаде и США соответственно, представляют собой примеры субсистем, которые не следовали развитию окружающих их культурных систем.

Целью данной работы является изучение того, в какой степени и как быстро, изолированное общество может изменить основу своих культурных ценностей и уровень социальной интеграции. В работе рассматриваются значимые для исследования аспекты эволюционной теории и концепции социальной интеграции Дюркгейма (Дюркгейм 1893, 1912). Полагаясь на исторические данные и этнографические и макроструктурные исследования, в этой работе делается попытка изучения стабильности культуры русских старообрядцев в свете теоретических перспектив Дюркгейма. Они будут более полными, если учитывать, что стабильность культуры, доказанная историей старообрядческого движения, возникает в результате рационального когнитивного отбора или отклонения культурных черт и стратегий поведения (Боем 1978, Беннетт 1969, 1976, Долицкий и Пласскетт 1985).

Концепция рационального когнитивного отбора или отклонения культурных черт и стратегий поведения будет представлена в свете этнографических данных, собранных в русских старообрядческих общинах, до сих пор сохраняющих традиционный образ жизни на территории Сибири и Северной Америки, и продемонстрировавших свою жизнеспособность на протяжении продолжительных периодов религиозных преследований и географических

<sup>2</sup> Гуттериты (1536) живут в общинах в северо-западных районах США и Канады и сообща владеют имеющейся собственностью.

<sup>3</sup> Консервативная секта меннонитов—амиши—названа по имени основателя, швейцарского священника Якоба Аммана (1693). Члены секты переселились в Северную Америку в XVIII веке.

перемещений. Это исследование не ставит своей целью ни дать детальный этнографический анализ старообрядческой культуры, ни сравнительный анализ старообрядцев с другими изолированными, консервативными обществами и этническими группами. Скорее это краткий этноисторический очерк о людях, которые стали религиозными беженцами, защищающими и сохраняющими свои традиции и религиозные ценности. В то же время эта работа поднимает ряд специфических вопросов, которые могут стать предметом дальнейших исследований: Почему в современных условиях старообрядцы продолжают вести свой образ жизни? Какими механизмами социального контроля располагают старообрядческие общества, позволяющими им сохранять и защищать свою ортодоксальность и культурные традиции? Как капиталистическая система свободного предпринимательства влияет на их социальную организацию и культуру? Как они связывают различные исторические, этнические, региональные и религиозные тенденции в рамках данного сообщества?



## ТЕОРИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ЭВОЛЮЦИИ ДЮРКГЕЙМА

Эмиль Дюркгейм,<sup>4</sup> хотя и не ставил перед собой задачу пересмотра эволюционистских взглядов, тем не менее рассматривал социокультурное развитие человеческого общества как последовательный процесс перехода от простых социальных форм к более сложным. С точки зрения Дюркгейма, социальная эволюция является процессом, в ходе которого общества проходят через шесть ступеней исторического развития, начиная с (1) первобытной «орды» и продолжая своё развитие через (2) стадию племенных «кланов», (3) племенной союз, (4) древние города-государства, (5) средневековье, и в итоге (6) современное индустриальное государство (Дюркгейм 1933[1893], Валворк 1984). Основываясь на принципах социальной эволюции, Дюркгейм утверждает, что любое человеческое общество комбинируется из первобытных ячеек в разнообразных их соотношениях. Исходя из этого, он видит конкретные общества как агрегаты простейших форм, восходящих к первобытной «орде», и, таким образом, отказывается от признания единства всемирно-исторического процесса и от самого понятия прогресса.

Концепция Дюркгейма о разделении общественного труда характеризуется расширением дифференциации социальной структуры общества—процесс, в котором экономика, образование, политика, право, мораль и другие социальные функции постепенно отделяются от религии и семейного родства и инкорпорируются в социальную структуру общества в качестве автономных элементов. Хотя Дюркгейм и признавал, что структурная специализация может проявляться в различных культурных формах и в различных обществах, он так же утверждал, что процесс структурной дифференциации является эволюционным императивом, через который все общества должны пройти в процессе их трансформации от эгалитарной первобытнообщинной стадии до более развитой стадии социального развития.

Общественное развитие и причину структурной дифференциации Дюркгейм объяснял тремя факторами: плотностью населения, развитием путей сообщения и коллективным сознанием, особенно в обществах, находящихся под влиянием быстрого роста населения и технологических изменений в области коммуникаций и транспорта.<sup>5</sup> Когда взаимоотношения между людьми становятся более тесными и люди начинают входить в более частые и регулярные экономические, политические и культурные контакты, конкуренция среди членов этого общества за возможные социальные позиции и материальные ресурсы становится более интенсивной. С обострением конкуренции наименее приспособившаяся к этим условиям

<sup>4</sup> Эмиль Дюркгейм (1858-1917) — французский социолог и философ; позитивист и последователь Канта. Дюркгейм утверждал, что социология должна изучать общество как особую духовную реальность, законы которой отличны от законов индивидуальной психики. Дюркгейм избрал предметом своего исследования общество, в котором он изучал системы нравственных связей и этнопсихологию. При этом он рассматривал каждое общество как изолированное явление, отрицая тем самым «универсальные» исторические законы развития.

<sup>5</sup> Согласно Дюркгейму, физическое увеличение плотности населения является необходимым, хотя и не единственным, условием начала структурной дифференциации. Физическое увеличение плотности населения должно сопровождаться увеличением его моральной плотности. Увеличение в моральной плотности инициируется развитием транспортных и коммуникационных сетей и концентрацией населения посредством созданных географических границ и политических коалиций. Дюркгейм приводил Россию и Китай XIX столетия в качестве примеров обществ, характеризующихся высокой физической плотностью населения, и, в то же время, низкой моральной и, таким образом, низким уровнем структурной дифференциации.

часть населения становится перед альтернативой: дифференцироваться по наиболее узкому профилю, или, по словам Дюркгейма, быть исключённой путём отсева.<sup>6</sup>

Для Дюркгейма было очевидно, что из всех возможных альтернатив, влияющих на усиление конкуренции соперничающих сторон, проявляющейся в физической и моральной плотности населения, именно структурная дифференциация является ключом к нормализации социальной интеграции обществ. Посредством разделения общественного труда, люди выполняющие специализированные роли и функции, связаны друг с другом и с обществом—ситуация, которая побуждает их к сотрудничеству.

Дюркгейм утверждал, что всякое общество характеризуется социальной солидарностью. В первобытном обществе солидарность была «механическая», основанная на кровном родстве. В современном мире солидарность «органическая», основанная на разделении труда, т. е. на классовом взаимодействии в обществе. Таким образом, члены первобытного, или примитивного, менее дифференцированного общества, функционируют на основе «механической» солидарности, характеризующейся, по словам Дюркгейма, коллективным сознанием и коллективными представлениями. Но с развитием структурной дифференциации, индивидуальные элементы в обществе начинают действовать по принципам «органической» солидарности, сопровождающейся усилением функциональной независимости членов общества и их агрегатов<sup>7</sup> (Дюркгейм 1933[1893]).

Дюркгейм находился под большим влиянием идей Дарвина, доминирующих в западных научных кругах в течение второй половины XIX столетия. По наблюдениям Тэрнера: «... почти все основные идеи Дюркгейма были сформулированы с эволюционной, причинно-следственной и функциональной точки зрения» (Тэрнер 1981:381). Это наиболее очевидно в его работе «*О разделении труда в обществе*», где он рассматривает процесс структурной дифференциации, развивающейся от относительно простых состояний к более сложным.

---

<sup>6</sup> Дюркгейм (1933) был не совсем точен относительно положения членов общества не преуспевших в конкуренции и в борьбе за существование. В своей работе «*О разделении труда в обществе*» он отмечает такие возможные решения для неуспешных конкурентов, как: «...эмиграция, колонизация, жизнь случайными доходами, борьба за существование, смирение с опасным, оспариваемым существованием и, в конечном счёте, полное исключение из общества посредством самоубийства или другими методами» (Дюркгейм 1933:286). Однако существует ряд других возможностей. Анализируя теорию Дюркгейма, Шнор, например, отмечает, что: «Возможная интенсификация конкуренции может просто привести к исключению неуспешных членов общества посредством естественного отбора, т.е. низкой рождаемости в этой группе общества» (Шнор 1958:626). Алберт расширяет список альтернатив: «...конечно, существует много разных видов выхода, таких как эмиграция, самоубийство, гражданская война, преступность и т. д.» (Алберт 1958).

<sup>7</sup> Дюркгейм видит конкретные общества как агрегаты простейших форм, восходящих в итоге к первобытной «орде».

## РАЗВИТИЕ ЭВОЛЮЦИОННОЙ ТЕОРИИ ПОСЛЕ ДЮРКГЕЙМА

Эволюционная теория Дюркгейма была и остается предметом критики и детального теоретического анализа. Работы теоретиков и прикладных учёных пост-дюркгеймского периода в данной области, как подтверждали большинство его теоретических выкладок, так и расширяли их. Несмотря на то, что всеобъемлющий обзор развития эволюционной теории Дюркгейма не является целью данного исследования, в этой работе будет рассматриваться ряд существенных концептуальных уточнений системы взглядов и понятий Дюркгейма, опирающихся на описания культурной стабильности в общинах старообрядцев, приведённых в данной работе.

Взгляды Дюркгейма на эволюцию как последовательный социальный процесс развития общественных формаций, так же как и его критерий структурно-функциональной дифференциации, более полувека служили предметом успешного критического ретроспективного рассмотрения рядом социальных теоретиков (Малиновский 1931, Ментон 1934, Стюард 1955, Салинс и Сервис 1960, Эйзенштадт 1970, Волворк 1984). Стюард (1955), например, сформулировал полилинейную (multilinear) теорию культурной (социальной) эволюции. Его основная критика теоретиков единой (unilinear) эволюции, в особенности Лэсли Уайта (Leslie White), основывалась на том, что они проводили преимущественно общий, универсальный анализ обществ. Будучи более заинтересованным в специфических культурах, чем в культуре как единое целое, Стюард сформулировал культурно-экологический подход для объяснения взаимодействий людей с окружающей средой: как люди воспринимают природу и общество и что они делают с собой, природой и обществом в процессе этого восприятия. Стюард (1955) подчеркнул роль биофизической окружающей среды как причинного фактора в развитии становления социальных институтов. Его культурно-экологический подход направлен на определение взаимосвязи между природными ресурсами, технологией натурального хозяйства (subsistence technology) и поведением человека, необходимого для использования ресурсов с помощью технологии. Стюард обычно преуспевает в демонстрации функциональных отношений, но не в установлении причинной обусловленности стратегического поведения человека.

Эйзенштадт (1970), основываясь на результатах растущего числа современных исследований, утверждает, что теории социокультурной эволюции требуют пересмотра. Посредством сравнительного использования исторических примеров из своего исследования империй (Эйзенштадт 1964), он демонстрирует, что сложность различных институциональных сфер (т. е. политическая, религиозная, экономическая) в рамках одного общества увеличивается или уменьшается в разной степени, и нет причин полагать, что они достигнут одинакового уровня социокультурного развития, даже если они и достигнут одинаковых социальных этапов и структур (Эйзенштадт 1970).

Таким образом, некоторые теоретики пост-дюркгеймского периода рассматривают эволюцию культурных изменений не как постоянный процесс движения через единую последовательность этапов, а как колебательный процесс, подверженный подъёмам, спадам, зстоям, разрушениям и экономическими изменениями в обществе. Другими словами, силы сопротивления, вызывающие отказ от дифференциации, сосуществуют со стремлением к эволюции.

Несмотря на эту критику, взгляд на социальную эволюцию и, соответственно, структурно-функциональную дифференциацию, как на единый процесс, продолжает доминировать среди российских социологов (Бромлей 1983) и многих западных учёных, в особенности

в прикладной антропологии и социологии (Уайт 1945, Радклиф-Браун 1952, Наролл 1956, Фриман и Винч 1957, Карнейро 1962, 1967; Карнейро и Тобиас 1963, Ленский 1966, Парсонс 1966, 1971, Шварц и Миллер 1970, Янг и Янг 1973). Российские исследователи (т. е. Космачёв 1979, Деревянко и др. 1989, Пилясов 1990) являются сторонниками традиционного диалектического и исторического материализма, который заключается в том, что физическая окружающая среда (климат и изменение средств к существованию) является основным фактором, влияющим на биологическую эволюцию людей, а технология (методы и средства производства в определённый исторический период)—основа социальных перемен. Бромлей (1983) утверждал, что развитие этнических традиций должно включать в себя три основных элемента: физическая окружающая среда, социальные факторы и этнические факторы. В целом, большинство российских социальных исследователей продолжают придерживаться точки зрения, что под воздействием одинаковых или сходных условий окружающей среды, экономических стадий и исторических обстоятельств результат социального развития будет идентичным. Таким образом, культуру и культурные изменения необходимо изучать как единое целое, используя универсальные законы исторического развития.

Вместе с тем, на протяжении последних четырех десятилетий, рядом антропологов и социологов из США был применён метод скалограммного анализа для изучения социокультурной эволюции. Полученные результаты позволили им сделать вывод о том, что социальные системы следуют эволюционным последовательностям социокультурного развития. Изначальные попытки эмпирического доказательства существования этой последовательности были предприняты антропологом Нароллом (Наролл 1956) и социологами Фриманом и Винчем (Фриман и Винч 1957). Роберт Карнейро (1962, 1963, 1967) разработал последующие способы применения скалограммного анализа к социальной эволюции. С помощью скалограмм Гуттмана (Guttman scalograms), Карнейро смог проранжировать 100 обществ по сложности их культуры. Прделанная работа позволила сделать вывод о том, что идея единой эволюции была слишком поспешно отвергнута антропологами:

*Идея главной последовательности культурного развития является близкой уже знакомому понятию единой эволюции. Согласно обеим теориям, существует очевидный порядок в направлении, по которому развиваются общества, и этот порядок в значительной мере повторяется всеми обществами, если они развиваются. Но есть также и отличие: вместо того, чтобы говорить, что общества имеют тенденцию проходить через одинаковые этапы, мы должны сказать, что общества имеют тенденцию развивать характерные признаки в определённом порядке.*

*В то время, как характерные признаки упорядочиваются по рангам в главную последовательность развития, общества упорядочиваются по рангам на основе их сложности или степени развития. Таким образом, скалограммный анализ обеспечивает один путь размещения культур по эволюционному континууму. (Карнейро и Тобиас 1963:203).*

Карнейро, изучая культуры и общества как единое целое, применил метод шкалирования Гуттмана на уровне анализа Дюркгейма. В то же время, в социологии Фрэнк Янг и его коллеги применяли этот же метод анализа к институциональным компонентам определённой выборки социальных систем общинного уровня (Янг и Янг 1973). С помощью макроструктурного анализа, Янг продемонстрировал, что институциональные структуры



общин в пределах региональной системы дифференцируются в модель, прогнозируемую с помощью Гутманского анализа шкал (Янг и Фуджимото 1965, Янг и Янг 1973, Спенсер 1967, Макканнелл 1968). Воспроизводимость результатов анализа привела Янга к выводу, что сообщества в пределах относительно схожей региональной системы, «вращивают» и накапливают культурные черты или институты в совокупной, единой эволюционной последовательности.

Как продемонстрировано в этом кратком обзоре, эволюционная перспектива социокультурных изменений остаётся актуальной в современной социологии и антропологии. Несмотря на критику, в общественных науках есть как теоретики, так и практики, которые рассматривают эволюционную теорию как адекватно отражающую эмпирическую реальность социокультурных изменений, при этом не являясь идеальной.

Иногда мы сталкиваемся с ситуацией, которая опровергает доминирующую теоретическую парадигму. Примером такого опровержения может служить культура русских старообрядцев. Их коренные культурные ценности и институты изменились очень незначительно, несмотря на подверженность влиянию множества различных социофизических окружающих сред на протяжении трёхсот пятидесяти лет. В данном исследовании предлагается объяснение стабильности культуры старообрядцев в рамках контекста эволюционной теории Дюркгейма.

## **ИСТОРИЯ ВЕЛИКОГО РАСКОЛА**

Татаро-монгольское иго, смена ориентации российской государственной политики в сторону севера и изоляция Русской Православной церкви от византийской теологии привели к снижению уровня знаний, что вызвало много ошибок и противоречий в переводе Святых Писаний с греческого языка на церковнославянский. Уже с середины XVI столетия делались попытки их исправления, чтобы достигнуть соответствия в ритуалах. Однако, только в середине XVII века (1652-1666) Русская Православная церковь и вся Россия были потрясены до основания тем, что с тех пор называют Великим Расколом. В то время Никон (1605-1681), энергичный патриарх, строгий педант и учёный, потребовал исправить святыи тексты, вводя изменения в церковные книги и в способ отправления (совершения) религиозных обрядов, практикуемых в массах. Эти изменения касались пересмотра церковных книг, в которых ошибки, примечания и неправильные переводы с течением времени стали частью текста. Они также включали изменения в обрядах, в результате чего были пересмотрены некоторые из церковных церемоний, которые верующие и неграмотные крестьяне усвоили как часть мистического контекста своего вероисповедания.

Никон потребовал, чтобы русские методы отправления обрядов соответствовали в каждом пункте уставу четырёх древних патриаршеств, и чтобы русские богослужебные книги были изменены везде, где они отличались от греческих. В 1653 году Никон послал распоряжение церквям по всей стране по поводу различных изменений в проведении служб и в текстах книг. Среди главных оспариваемых положений были: (1) сколько пальцев использовать для крестного знамения, (2) правописание имени Христа (Исус, *Isus*), (3) следует ли петь «аллилуйя» два или три раза, (4) сохранение определённых слов и выражений в вероучении, (5) количество гостей при проведении литургии и (6) должны ли священники идти вокруг алтаря по ходу солнца или против (Грюнвальд 1962:154). Эта политика была нацелена против тех, кто рассматривал Москву как «Третий Рим», и Россию как цитадель и пример ортодоксальности. Устанавливая греческие религиозные обряды в России, Никон также преследовал и вторую цель: сделать церковь выше государства. Русские, конечно, уважали память о Материнской церкви Византии, от которой они получили веру, но они не испытывали такого же почтения к современным им грекам (Варэ 1986).

Это может показаться незначительным фактом, но в глазах простых верующих изменение символов представлялось изменением веры. Оппоненты реформ Никона настаивали на том, чтобы: (1) крестное знамение делалось двумя вытянутыми пальцами, а не тремя скрепленными пальцами (*троперстие*),<sup>8</sup> (2) учетверение пения «аллилуйя» в рождественской молитве— хвала Богу—нужно петь дважды, а не трижды, (3) имя Христа (Исус, *Isus*) должно писаться и произноситься с одним «и», а не с двумя, (4) процессии вокруг церкви должны двигаться по часовой стрелке, а не против, (5) кресты на церквях и могилах должны иметь восемь концов, а не шесть или четыре, (6) в соответствии с «учением деревьев», кресты на церквях должны быть сделаны только из определённых типов древесины, (7) миряне при богослужении также должны читать молитвы по чёткам, и что чётки должны быть сделаны из кожи, (8) использовать при евхаристии семь гостей, а не пять гостей (Гершенкрон 1970).

<sup>8</sup> Консерваторы утверждали, что крестное знамение совершаемое двумя пальцами, а не тремя как предписывала предложенная реформа, показывает двойную природу Христа, при этом первый палец представляет божественное естество и второй является символом схождения Христа на Землю для спасения человечества. Отстаивая свои позиции по этому вопросу, они ссылались на многие старые иконы, изображающие некоторых святых и Христа, поднявших для совершения крестного знамения два пальца. С другой стороны, троеперстие воспринималось как ознаменование Троицы. Но это, как полагали консервативные инакомыслящие, представляло собой греческую ересь.

Дореформенные религиозные обряды являлись олицетворением определённых библейских заповедей и идеологических союзов, и поэтому вызвали значительные противоречия при решении об их реформации. Изменения, предложенные Патриархом Никоном, стали основой противостояния для тех, кто придерживался старого ритуала, старой веры. Прозванные реформаторами *раскольниками* (людьми раскола), сами они назвали себя староверами или правочерными (будет более точно называть их приверженцами старых обрядов или старообрядцами), они с упорством подчёркивали, что не они отделились от церкви, а что реформаторы увели церковь далеко от истинного, православного ритуала. Несмотря на это, в расколе не фигурировал ни один пункт вероучения, отражающий заметную разницу в концепции миропонимания.

Для русских масс организованная религия Православной церкви была переплетена с суеверием и перепутана с волшебством. Многие упрямо выступали против изменений в обрядах просто потому, что их продвигал Никон, но многие другие отказались следовать им, решительно ставя под сомнение власть патриарха на введение таких изменений. В итоге, Православная церковь, с чистотой её апостольской преемственности, прослеживаемой от Святого Андрея, защитила себя от «римской ереси» и с твёрдостью оставалась незапятнанной, в то время как Константинополь, столица Византии, или «Второго Рима», пал и перешёл в руки турок в 1453 году. По мере того как Москва укрепляла свою власть, независимость, чувство собственного достоинства и расширяла свои территории, в особенности присоединив Киев в 1667 году, многие стали поддерживать концепцию Москвы в качестве «Третьего Рима». Сохранив свою чистоту, в то время как другие потеряли её, русское православие, как полагали русские, было единственной уцелевшей истинной церковью. Стал обсуждаться постепенный выход из-под греческой опеки. Как мог Патриарх Никон с учётом этих соображений приказать проведение изменений? Оппозиция нововведениям была также связана с важным психологическим фактором: традиционные формы и привычный, установившийся порядок, которые давали иллюзию безопасности. Люди, незащищённые среди постоянных религиозных распрей, ожесточённо выступали против новых и последующих усилий по искоренению старых обрядов (Ключевский 1913, Зенковский 1957, Вернадский 1969, Соловьёв 1980).

Несмотря на то, что раскол был в основном религиозным явлением, он также коснулся более широких социально-политических факторов. Чтобы понять это историческое событие и его последствия, нужно осознать, что церковь была не изолированным институтом в пределах государства, а частью идеологических норм и ценностей России XVII столетия (Покровский 1933, Зенковский 1957). В Русской Православной церкви было два различных класса духовенства, которые управляли социальными и политическими отношениями в государстве. Приходские священники, известные как *белое духовенство* из-за белых предметов одежды, которые они носили, представляли интересы людей в различных областях. Они служили двум «господам»: сельской общине, которая их выбирала и платила им и ограничивала их действия, и более высоким священнослужителям, которые облагали их налогом. Более высокие священники, названные *чёрным духовенством*, были монахами. Они служили царю так же, как члены *белого духовенства* служили сельским приходом. Никто из членов *белого духовенства* не мог надеяться на продвижение по службе к местам власти и богатства, какими были епархии и архиепископства, поскольку это было исключительным правом *чёрного духовенства*. Между *чёрным* и *белым духовенством* существовало практически непреодолимое расхождение и велись постоянные споры. Восстания против власти более высоких церковников были весьма часты, и существовало упорное сопротивление со стороны нижних слоёв духовенства усилиям, направленным на укрепление и централизацию

церковной власти. Эти усилия достигли кульминации в течение патриаршества Никона (1652-1658), который стремился преобразовать и возродить церковь. Фактически, он не был первым, кто попытался внедрить изменения, и при этом его усилия первоначально не вызывали оппозиции. Но его попытки проведения реформы стали непосредственной причиной раскола частично потому, что он имел много личных врагов, которые были рады использовать раскол как возможность отстранить Никона от центра церковной власти. В 1658 году Никон ушёл на покой. В течение восьми лет российская церковь оставалась без эффективного руководителя, пока по просьбе царя в Москве в 1666 году не был проведён Великий Собор, на котором председательствовали Патриархи Александрийский и Антиохийский (Варэ 1986).

Первоначально оппозиция реформе Никона ограничивалась высоким духовенством, но под руководством Никиты Добрынина, Аввакума и Неронова движение выплеснулось на улицы Москвы. Поднимая русское население против церкви и против Никона, первые старообрядцы помогли заложить интеллектуальные основы старой веры и, поэтому едва ли могли быть прощены церковью. Старообрядцы несомненно имели многочисленных сторонников, включая простых верующих и видных членов местной церковной иерархии (Мичелс 1997). В следствии народного восстания против церкви Никон потерял поддержку Царя Алексея, и враги Никона отстранили его от управления церковью; однако, между теми, кто поддерживал изменения, и теми, кто выступал против них, продолжали бушевать разногласия. В результате Церковный Собор, созданный в 1666 году, вынес решение в пользу реформ Никона, но одновременно осудил его самого. Почти сразу началось отмеченное чудовищной жестокостью насилие, продолжавшееся в течение четырех десятилетий. На Соборе были подтверждены изменения Никона в богослужебных книгах, и, прежде всего, его правило крещения (осенения крестом), но сам Никон был смещён и на его место был назначен новый патриарх. Таким образом, Собор явился триумфом политики Никона по внедрению греческих норм в русской церкви, но поражением его попытки установить патриарха выше царя (Варэ 1986).

Царь Алексей был на стороне реформаторов и, в конечном счёте, одобрил реформы, отказываясь смириться не только с посягательствами на церковь, но также и с гражданскими правонарушениями; царь начал открыто проводить кампанию против консерваторов.<sup>9</sup> Царское одобрение церковных реформ содержало и политические мотивы, такие как национальная независимость от Византии и греческого ортодоксального влияния, государственный контроль над идеологическими институтами в стране, длительный процесс территориального роста Российского государства (особенно расширение на юг) и продолжающиеся усилия по политической и экономической централизации русских земель под властью Москвы. Кроме того, раскол и чистка (пресследования) ослабили церковь, что позже облегчило Петру Великому процесс её подчинения для усиления своей автократии и проведения в жизнь новых социальных и политических реформ в России (Ключевский 1913, Покровский 1933). Пётр Великий (1689-1725) отождествлял себя с официальной церковью, подчиняя её самодержавному государству. В 1721 году царь отменил патриаршество и также Церковный Собор и принял статус главы церкви через контроль главного прокуратора, прозванного «око царя». Отмена патриаршества была частью более широкого политического процесса: Пётр стремился не только лишить церковь руководящей роли, но также и отстранить её от какого-либо участия в социальной и государственной деятельности.

Поскольку за Церковным Собором стояла царская власть, раскольники фактически

<sup>9</sup> Только в период с 1672 по 1691 год погибло более двадцати тысяч старообрядцев.



восстали и против церкви, и против государства. Чтобы избежать неминуемых волнений среди населения, государство разыскивало и наказывало самых активных мятежников движения. В 1682 году после десяти лет ссылки и 22-летнего заключения в тюрьме, был предан казни через сожжение протопоп Аввакум, самый энергичный и успешный лидер старообрядцев. Указ от 1685 года, выпущенный правительницей Софьей, узаконил казнь через сожжение, заключение в тюрьму или отправку в ссылку тех, кто упорно следовал старым верованиям и отказывался раскаяться после трижды повторённой пытки. Часто в знак протеста, целые общины старообрядцев запирались в своих деревянных часовнях и поджигали себя, предпочитая смерть отречению от старой веры. И хотя многие были устранены, движение продолжалось. В результате, раскол вовлёк широкие слои тех, кто рисковал попасть под преследование, быть изгнанными или даже казненными, но не отказался от старых обычаев. С началом государственных репрессий наиболее непокорные люди, семьи или группы стали спасаться бегством из основных населённых районов Великолукской равнины.

Их протест вскоре затмил и другие проблемы, стоящие на пути роста и развития Российского национального государства. Пока Россия пробивалась сквозь войны и социальные распри, старообрядцы нашли убежище в неосвоенных районах страны, избегая, таким образом, преследования за их постоянное неподчинение царским распоряжениям. Периодические послабления и попытки вновь включить этих людей в состав *единоверцев*, не встретили особого успеха. Таким образом, старообрядцы или староверы превратились в группы людей, отклонивших церковные реформы XVII столетия и оказавшихся в оппозиции к существующей православной церкви.

## МИГРАЦИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ

В течение нескольких десятилетий после раскола некоторые старообрядцы бежали из России в густые леса Белоруссии и северной Украины, на юг к рекам Дон и Кубань, на север к Балтийскому морю и к побережью Ледовитого океана и за пределы государства, в соседнюю Румынию, Турцию и Польшу (область Ветка). Другие обосновались в Южной Сибири (Алтайские горы), на Дальнем Востоке и в Средней Азии (илл. 1). В течение столетий эти удалённые группы, не всегда имевшие контакты друг с другом, и, несмотря на минимальный уровень модернизации, аккультурации и адаптации к новым климатическим условиям, не только выжили, но также спасли и сохранили обычаи своего религиозного вероисповедания и свои культурные традиции.

Все группы старообрядцев, осевшие к востоку от озера Байкал, в XVII и XVIII веках, поддерживали связи с бурятами, эвенками и другими соседними этническими группами, которые занимались охотой, разведением северных оленей, ловом рыбы и выращиванием упряжных собак. Забайкальские старообрядцы, предки которых были высланы в Восточную Сибирь из Черниговской губернии Украины и области Ветка в Польше в XVIII веке, переместились со своими семьями, и поэтому известны как *семейские*—от слова «семья». Вновь прибывшие русские оказывались в условиях, радикально отличающихся от их традиционной жизни. Долгие зимы, жестокие морозы, суровые климатические условия и недостаток русских женщин—всё это требовало срочного усвоения векового опыта коренного населения в хозяйственной деятельности и адаптации к суровым природным условиям. Несмотря на то, что забайкальские старообрядцы фанатично следовали дореформенным патриархальным традициям русской церкви, их члены (включая женщин) были лучше образованы, чем их соседи. Многие из них были купцами, казаками, ремесленниками или фермерами.

В 80-х годах XX столетия на территории к востоку от озера Байкал проживало около 100 тысяч русских старообрядцев (Кузьмина 1982). Маленькие деревни первых поселенцев были большими посёлками с прочными зданиями и улицами длиной в несколько километров. По мнению Кузьминой (1982, 1983), жизнь в поселениях свидетельствовала, что многие из консервативных форм жизни и религии постепенно уходили в прошлое вместе с такими нормами повседневной жизни, как запрещение любой связи с представителями других вероисповеданий, не говоря уже о смешанных браках, и запрете на питьё вина и чая, курение и бритьё бороды. В то же время забайкальские старообрядцы продолжали жить и работать в компактных группах, и они старались сохранить свои традиционные обычаи, входили в брачные отношения в пределах собственного сообщества или обращая постороннего человека в свою религию. В отличие от других русских групп, они редко входили в экономический (т.е. торговля, обмен, договора) или любой другой вид социального контакта с коренными бурятами. Несмотря на значительные преобразования в культуре современных деревень, забайкальские старообрядцы продолжают сохранять много аспектов своих культурных традиций. Проявление их может быть замечено в планировке их современных поселений. Основательные дома, их украшение и роспись напоминают дворянские феодальные усадьбы, описанные в старорусских летописях и народных сказках (илл. 2).

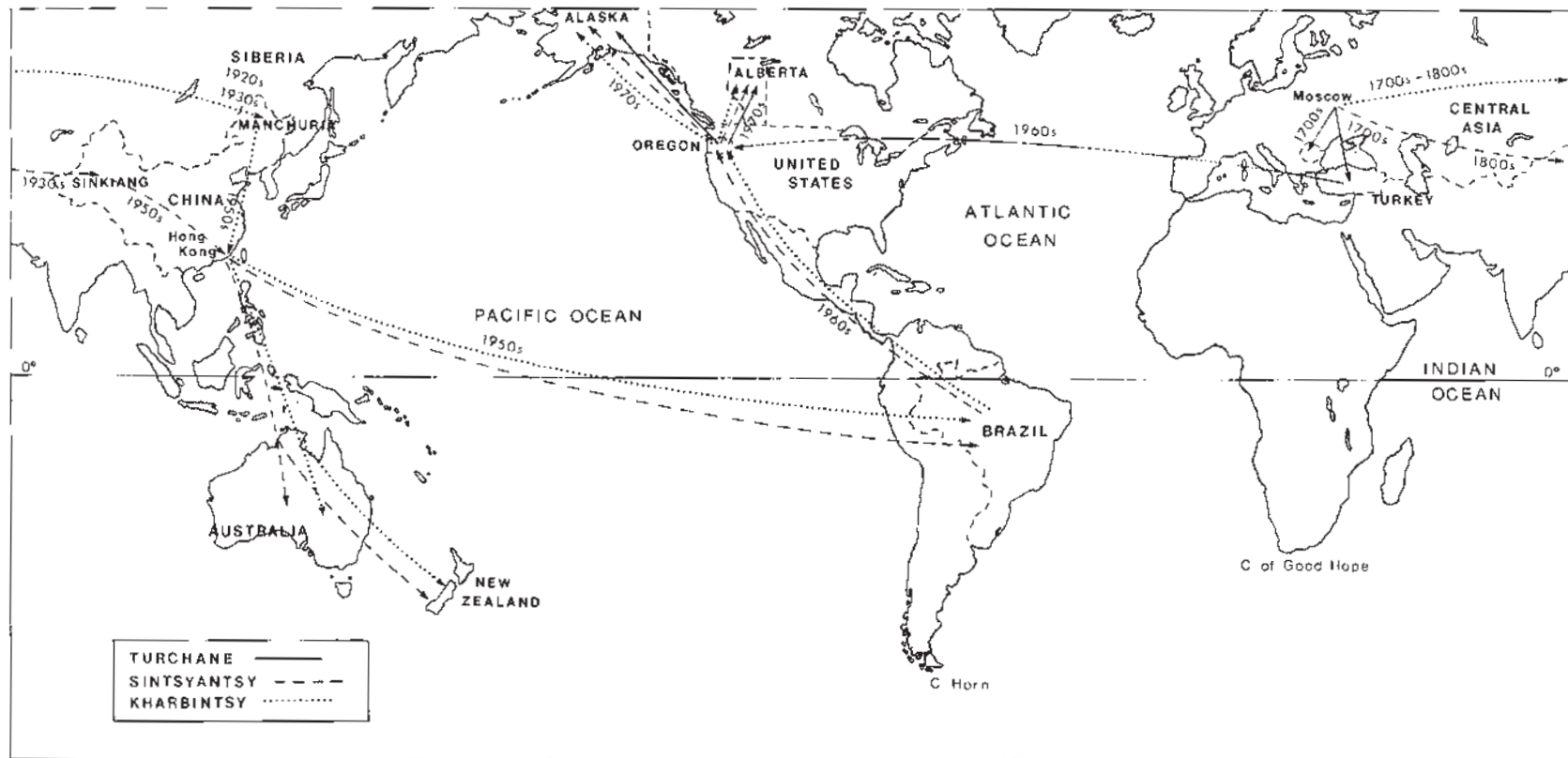


Иллюстрация 1. Старобрядческие общины на земном шаре

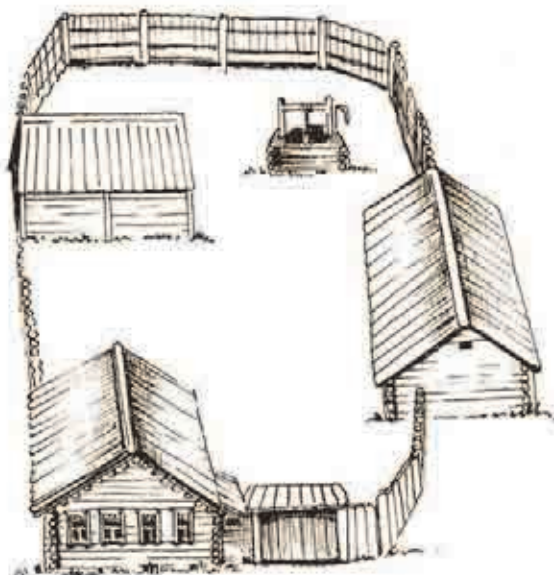


Иллюстрация 2. Традиционное жилище старообрядцев



Сохранение традиций может также быть замечено в яркой цветастой женской одежде, состоящей из сарафанов, своеобразных головных уборов и жакетов необычного покроя, воспроизводящей многие схожие черты с одеждой и украшениями русской женщины XVII и XVIII столетий (илл. 3). Традиционное пение, основанное на большом количестве ритмично сложенных голосов, отражается в репертуаре хора *куналя* из *семейской* деревни (Кузьмина 1982, 1983, Дорофеев 1980).



**Иллюстрация 3. Анисим Калугин и его жена Соломея. Николаевск, май 1986 г. Фотография Александра Долицкого.**

При рассмотрении культурной традиции старообрядцев нельзя пренебречь её современным положением среди той части забайкальской общины, которая переместилась в Маньчжурию в ходе строительства Восточно-Китайской железной дороги и в г. Харбин, давшей начало старообрядческой общине, названной *харбинская* и её жителям, называемыми *харбинцы*. После Октябрьской социалистической революции, в 1917 году, старообрядцы столкнулись с атеистической советской государственной политикой направленной на воспрепятствование, но и одновременное признание всех форм религии. В течение 20-х годов многие из сибирских старообрядцев бежали в отчаянии через границу в Китай, где они вновь жили в изолированных и удаленных районах Маньчжурии (г. Харбин)<sup>10</sup> и Синцианг<sup>11</sup> (илл. 1).

<sup>10</sup> Существует немного достоверных сведений о том, сколько русских спаслось бегством в Северный Китай в течение этого периода. Предполагается, что население города Харбин в 1933 году было более чем на четверть русским, при общем количестве людей в городе 384 570 человек (Клабе 1971).

<sup>11</sup> Большинство *харбинцев* не встречались друг с другом до тех пор, пока они не перебрались в Китай в течение 1920-30 годов. Многие из них были изгнаны из районов вблизи Москвы и Киева в результате преследований при Николае I. Они обосновались в Приморском крае, на Сахалине и даже в северной Японии. Большая часть *синцианцев* (русские старообрядцы из района Синцианг в Китае) прибыла первоначально из русско-польской пограничной области и мигрировала в сибирские регионы из-за преследований в середине XVII в. Они обосновались в районах Камчатского полуострова на российском Дальнем Востоке, в Казахстане и Узбекистане в Средней Азии.

В результате китайской социалистической революции в 1949 году, многие из них были согнаны в колхозы на принудительные работы за скудный паёк. Большинство их со временем вернулось в Советский Союз. Наконец, после десяти лет, меньшая часть, в составе семей, групп, или отдельных лиц, либо бежали, либо получили разрешение на отъезд в Гонконг. В ходе приготовлений к эмиграции в Гонконг им оказывали помощь британцы, Красный Крест и Объединенный Всемирный Совет Церквей. Позже, в 1958-1959 годах, они переехали из Гонконга в различные страны, принимающие иммигрантов при финансовой поддержке Межправительственного Комитета по Вопросам Европейской Миграции. В Гонконге им было предоставлено несколько стран на выбор, куда бы они могли поехать, включая Австралию, Новую Зеландию, Бразилию, Аргентину, Парагвай, и Уругвай (илл. 1). Самые большие группы уехали в Бразилию и Австралию.

Большая часть старообрядцев прибыла в Бразилию в 1959-1961 годах. Там, в районе Куритиба, приблизительно в 300 километрах к юго-западу от Сан-Пауло, Объединенный Всемирный Совет Церквей выделил им шесть тысяч акров земли и пообещал предоставить средства и помощь, необходимые им для начала сельскохозяйственного возделывания этих земель (Реарден 1975). Жизнь в Бразилии оказалась трудной с самого начала. Почва и климатические условия значительно отличались от тех, с которыми они были знакомы. После нескольких неудачных лет в попытках приспособиться к новой биофизической и социокультурной среде, многие из них переехали в Соединенные Штаты и Канаду с помощью Толстовского Фонда в Нью-Йорке и при личном участии тогдашнего Генерального прокурора США Роберта Ф. Кеннеди. Большинство старообрядцев начали своё переселение в Северную Америку в 60-х годах, приблизительно с 1964 по 1969 год. Многие из них обосновались в штате Орегон, где продолжает процветать существующая ныне община старообрядцев. Первые семьи прибыли в штат Орегон из Бразилии в начале шестидесятых годов и с тех пор население выросло приблизительно до шести тысяч человек в пределах двух округов штата (Моррис 1981).

На территории штата Орегон существует шесть соборов (церкви, молельные дома), отражающих, до некоторой степени, внутреннее социальное разделение общины на три основные подгруппы, возникшие на прежнем месте жительства, — это *харбинцы* (из Маньчжурии) и *синцяны* (из района Синцианг) из Китая, и *турчань* из Турции.<sup>12</sup> В пределах этих разделений они далее подразделяются на основе групп, объединённых родственными связями. Несмотря на то, что орегонские старообрядцы больше не проживают сплочённо в поселениях деревенского вида, они продолжают собираться в молельных домах для отправления (совершения) религиозных обрядов и в родовых (семейных) усадьбах для заключения брачных союзов и других основных социально-культурных мероприятий. Посетить любое из этих мероприятий означает вновь пережить то, что описано в исторических свидетельствах о предреволюционной крестьянской России (Моррис 1982).

Самые ортодоксальные из ортодоксальных, трепещущие перед угрозой культурной эрозии, обусловленной компромиссами, необходимыми для сосуществования с культурой принимающей страны, предпочли осуществить изначальную стратегию, то есть, массовое переселение в более отдалённые и изолированные районы. В итоге, пять семей старообрядцев (10 взрослых и 12 детей) из штата Орегон купили 640 акров земли на Кенайском полуострове

<sup>12</sup> Турецкая группа оставила Россию около 200 лет назад и жила в Турции до 1963 года. В 1963 году некоторые из них иммигрировали в Соединенные Штаты. Три группы обосновались в 60-х годах в одном районе Вудберн, штат Орегон. Несмотря на имеющиеся различия в диалекте и обычаях, они, однако, разделяют общую культуру и верования.

на реке Анкор, Аляска, и летом 1968 года начали строительство общины около местечка Анкор Пойнт. В начале 70-х отделяются другие семьи из штата Орегон, чтобы сформировать поселения в северных районах Канады, около г. Эдмонтон, Альберта, и на Кенайском полуострове в штате Аляска (илл. 1). Общины на Аляске процветали и разрослись за последние 30-40 лет от нескольких сотен до приблизительно трёх тысяч человек; они постоянно притягивают всё больше семей из штата Орегон и других областей. Изначально, пять семей приобрели одну квадратную милю земли и основали деревню под названием Николаевск (илл. 4), которая является наиболее крупным поселением старообрядцев на Аляске. К июню 2007 года, население посёлка насчитывало почти 400 человек, или около 80 близкородственных семей<sup>13</sup>. В посёлке имеется своя государственная школа под управлением штата Аляска, посещаемая почти исключительно русскими детьми из Николаевска. Преимущество сплочённой деревни значительно ослабило напряжение непрерывного и строгого соблюдения традиционных культурных норм, ценностей и поведения.



**Иллюстрация 4. Въезд в Николаевск, Кенайский п-ов, Аляска, июль 1983 г. Фотография Александра Долицкого.**

Летом 1983 года, когда Александр Долицкий впервые посетил Николаевск, он обратил внимание на напряжение, возникающее в деревне между двумя группировками её жителей. Два года спустя газета *Анкоридж Дэйли Ньюс* (*Anchorage Daily News* от 27 января 1985 года) сообщила в подробностях о конфронтации среди старообрядцев на Кенайском полуострове. Конфликт сосредоточился на различиях в религиозных церемониях: некоторые старообрядцы во главе с Кондратием Фефеловым (который, очевидно, проходил стажировку в Румынии, в монастыре, «не испорченном», как он заявил, «религиозными реформами»), поддержали

<sup>13</sup> В советской и русской этнографической литературе предложено несколько видов классификации семей в зависимости от числа в них поколений и других признаков. Часто семьи подразделяли на «большие» и «малые» («большие» — семьи женатых братьев, живущих с родителями или без них, «малые» — семьи родителей с детьми).

право посвящения в священники (илл. 5). Многие из жителей посёлка отказались, однако, признать Фёфелова в качестве священника и отклонили его инициативу в целом. В течение 1983-1984 гг., в результате этой дилеммы, пять *беспоповских* близко-родственных семей ушли из Николаевска, чтобы создать новое старообрядческое поселение Березовка в сельском районе Аляски около существующей общины Виллоу. Позже при неизвестных обстоятельствах был до основания сожжён молельный дом *беспоповцев* (илл. 6). В отличие от них, *поповцы* во главе с Кондратием Фёфеловым построили новую церковь в соответствии с теологическими традициями Белокреницкого течения (илл. 7).



**Иллюстрация 5. Кондратий Фёфелов, священник *поповцев* в Николаевске, май 1986 г. Фотография А. Долицкого.**





Иллюстрация 6. Молельный дом *беспововцев* в Николаевске, июль 1983 г. (сожжен в 1986 г.). Фотография Александра Долицкого.



Иллюстрация 7. *Поповская* церковь Св. Николая в Николаевске, основана 7 апреля 1984 г., май 1986 г.



## КУЛЬТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ СТАРООБРЯДЦЕВ В XX И НАЧАЛЕ XXI ВЕКОВ

### Религиозные обычаи и тенденции

С религиозной точки зрения старообрядцев можно условно разделить на тех, кто признает священников и тех кто их не признает. Они в свою очередь разделяются на многочисленные течения и секты в зависимости от направленности и от места их происхождения. В наши дни отсутствие полевых исследований и доступной информации не позволяет сколь-нибудь логично упорядочить все эти группы. В старообрядческих поселениях на Аляске и в Забайкалье священников не признают *беспоповцы* (без попа) и *темноверцы* (темные верующие). Вместо священника общиной руководит *начётчик*, *наставник* или *настоятель* (рядовой член церкви), избираемый в качестве духовного лидера. Он заменяет священника, проводя службы, крещение и брачные обряды и преподаёт церковную грамоту деревенской молодежи. С ним также советуются о духовных вопросах и ему исповедуются. В то же время *семейские поповцы* и *австрийская* группировка признают власть священников. Старообрядцы, особенно группы *беспоповцев*, строго придерживаются религиозных и церковных писаний дореформенного периода.

В России в середине XVII столетия религиозная этика развивалась и преподавалась греческими монахами-аскетами, которые придавали особое значение строгому воздержанию, длительным богослужениям, напоминающим всенощные бдения, и долгим периодам строгих постов. Так же обстоит дело со старообрядцами на Аляске и сегодня. По сути, у них остались монашеские обряды. Старообрядцы заботливо сохраняют свои религиозные обряды и полностью подчинены своим *настоятелям*, *уставщикам* или *старцам* (старейшинам), которые могут читать на церковнославянском языке и знают Священное Писание.

Существует тридцать восемь Великих религиозных праздников, требующих проведение в церкви много дней в году и по много часов (см. приложение). Служба старообрядцев начинается в 2 часа утра по воскресеньям или праздникам, и длится около шести или восьми часов, и люди, за исключением тех, кто очень стар, стоят в течение большей части службы. Пасхальная служба может длиться до пятнадцати часов. Неделя после Пасхи празднуется всеми мужчинами и женщинами, которые ходят от дома к дому *Славя Христа*, и угощаются обильными блюдами домашней кухни и самодельным вином (*брагой*), от которых они воздерживаются в течение длительного Великого Поста. Требования по соблюдению поста многочисленны и очень серьёзны. Постными днями являются среда и пятница и тридцать восемь религиозных праздников, в дополнение к четырём длительным постам в течение года. Старообрядцы воздерживаются от всех животных продуктов, включая молоко и яйца, в общей сложности более 200 дней в году (см. приложение).

Дисциплина в пределах семьи и под согласованным влиянием собора, или церковной группы, избираемой из взрослых мужчин общины, является строгой. Собор также выбирает других церковных служащих, следуя традиционным правилам, принимая решения по духовным и мирским вопросам, затрагивающим всю общину. Собор—это политическая власть. Он одобряет или отклоняет все предложения, высказываемые жителями и имеющие значение для всей общины. Среди старообрядцев существует политическая иерархия, составляющая политическую сторону их локальной общины. С одной стороны, существует местная община, отличающаяся от окружающего населения, имеющая определённые общинные (коллективные) права на землю и управляемая местными, часто неформальными механизмами общественного контроля; с другой стороны, существует социальная иерархия

патриархальных родовых отношений личного главенства и ответственности, связывающая местную общину с более широкими социополитическими институтами и государством.

Повиновение—это добродетель, и она оценивается в соответствии со старинными правилами и нормами. При общении с «посторонними», старообрядцы внимательно следят за тем, чтобы не нарушить правила священной чистоты. В большинстве случаев они предпочитают с «посторонними» или теми, кто не в «союзе», не есть дома за одним столом. Точно так же они не принимают пищу от посторонних. Неверующего гостя принимают очень гостеприимно, но питается он отдельно, и еду ему подают на отдельно хранящейся посуде, моют которую также отдельно—часто под наружным краном. Большинство старообрядцев воздерживается от алкогольных напитков продающихся на рынке, но весьма щедры на собственную *брагу*, алкогольный напиток приготовленный из изюма, дрожжей, сахара, и ягод (Реарден 1971, Моррис 1982). В доме должна благословляться любая еда и, часто, её приготовление, а также выполнение другой домашней работы.

Церковные обряды отмечают различные важные периоды жизненного цикла человека. При рождении, например, первым событием является таинство крещения. Роды должен принимать кто-то из верующих, поэтому многие старообрядцы с опаской относятся к идее рождения своих детей в больницах. Среди старообрядцев есть повивальные бабки, которые обычно предоставляют эти услуги беременным женщинам. Предполагается, что в случае нарушения правил некрещёный ребенок не увидит Божьего Лица. Как правило, ребёнка крестят в течение восьми дней после его рождения. Обряд проводят в воскресенье или в праздник, находящийся в пределах 8-дневного периода. Имя ребёнку выбирается из списка дней святых; родители выбирают самое подходящее имя в течение восьми дней. День святого, именем которого называют новорождённого, становится днём именин ребенка.

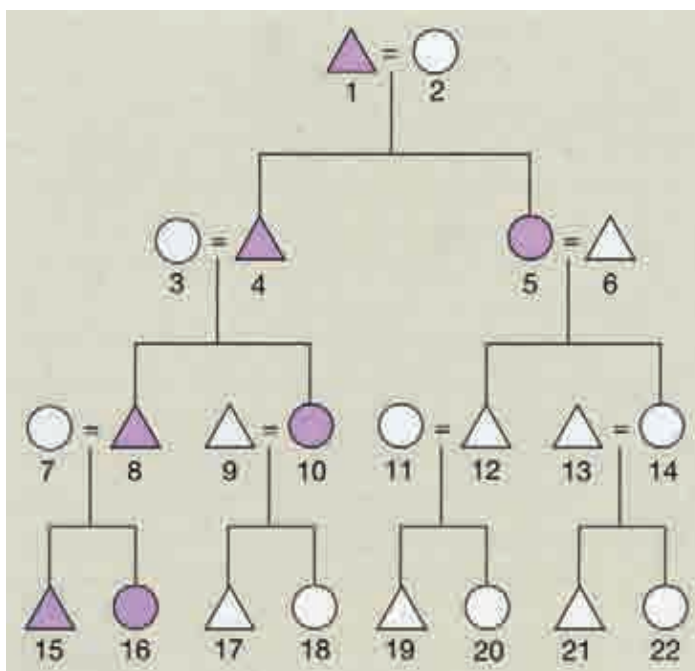
Многие старообрядцы (например, *Поморцы* и *Федосеевцы* в Балтийских государствах) в настоящее время составляют Старую Православную церковь Поморья—приморского района Балтийского моря (Жилко и Мекс 1997). Однако русские старообрядцы на Аляске не имеют никаких связей с другими ветвями православной церкви, и не занимаются обращением в свою веру. Их не беспокоит то, кого мир воспринимает в качестве «настоящего православного». Они исключительно заинтересованы только в собственном спасении и полагают, что Бог расценивает их, как истинных православных, то есть, правоверных. В то же время они не испытывают никакой враждебности по отношению к другим православным.

## Брак и семейно-брачные отношения

Браки среди старообрядцев из Аляски и Сибири не имеют каких-либо установившихся норм или традиций. Как правило, даже старообрядцы проживающие в России, не проводят обряд венчания (т. е. церемонии вступления в брак по церковным традициям) и, в некоторых исключениях, не признают законность установленных государством норм гражданского брака (Покровский, 1974). К примеру, ещё в не далёком прошлом община *семейских* из районов Забайкалья была разделена на одиннадцать разных сект, некоторые из которых отказывались признавать обряды православной церкви. Вместе с тем, *семейские поповцы австрийской* тенденции и *беглопоповцы* вступают в брак по всем канонам Русской Православной церкви, установленным ещё Патриархом Никоном, в ходе которых жених и невеста проходят обряд венчания (Попова, 1928). *Семейские поповцы*, признающие авторитет священников православной церкви, иногда вступали в браки с российскими политическими ссыльными, отправленными царскими властями в Сибирь на вечное поселение, или же с представителями местного населения (Бломквист и Гринкова, 1930; Болонев, 1974). Старообрядцы из Бухтарминской крепости на Алтае (*каменщики*) имели молельные дома,

однако они подтверждали факт вступления в брак (бракосочетание) в православной церкви Бухтарминской крепости (Мамсик, 1975). И только *бесполовцы* и *тёмноверцы* не признают священников; свои брачные отношения они заключают не в церкви, а в молельных домах в ходе закрытых церемоний в рамках общины (илл. 6).

Перед женитьбой *старцы* проверяют и рассчитывают степень кровного родства молодых. В старых книгах содержится большое число условий, на основании которых брак может быть запрещен. Такие регулирующие нормы, в основном, относятся к вопросам родства, согласно которым необходима смена четырёх поколений по линии жениха и невесты (так называемое правило «восьмого колена»), и снижают возможность выбора даже вне рамок обычных общекультурных ограничений, которые подчёркивают необходимость того, чтобы супруги были примерно одного возраста (либо муж старше), одного *толка* (т. е. одних и тех же религиозных верований) и не имели в прошлом вообще никаких брачных уз. Брак запрещается, если *старцы* обнаруживают какие-либо несоответствия или же недостатки в кровных взаимоотношениях двух кандидатов (илл. 8).



**Иллюстрация 8. Четыре поколения старообрядцев по мужской (отцовской) линии.**

На этой схеме лица 1, 4, 5, 8, 10, 15 и 16, отмеченные пурпурным цветом, относятся к нисходящей отцовской родовой линии; все остальные—к иным группам по мужской линии. Лица 15-22 принадлежат четвёртому поколению; им разрешено вступать в брак с лицами противоположного пола того же поколения.

Старообрядцы относятся к обществу с патрилинейной системой родства; т. е. они признают структуру своей общины по наличию родственных отношений по мужской, отцовской линии. В патрилинейной системе брачных отношений старообрядцев дети каждого поколения принадлежат родственным группам своего отца; отец, в свою очередь, относится к группе своего отца и так далее. И хотя все сыновья и дочери какого-то конкретного человека

являются членами одной и той же группы поколения, установление родственных отношений в рамках группы происходит и передаётся только от отцов к их детям. Поэтому дочери вынуждены при замужестве покидать отчий дом. По словам Кондратия Фефелова, «сын остаётся, а дочь уходит; так что супружеская чета живёт вместе или рядом с родителями мужа. Родители отказывают своим дочерям в тёплом гнёздышке».



Иллюстрация 9. Александр Долицкий беседует со священником *поповцев* Кондратием Фефеловым и его женой Ириной о семейно-брачных отношениях и терминологии старообрядческой семьи, апрель 2001 г.

### Брачные обычаи и обряды

Свадьба—это очень важная традиция. Перед свадьбой родителями жениха и невесты проводятся типичные в таких случаях церемонии, например, сватовство. Окончательное соглашение—или уговор—отмечается вручением подарков и застольем со спиртными напитками. К другим традиционным церемониям относятся *девичники*, в ходе которых невеста и её подружки занимаются шитьём, и вечеринки, организуемые для жениха и его друзей. Также существует весёлый обряд *выкупа невесты*, когда жених приходит за своей суженой, чтобы увести её в новую семью, и трогательная церемония *прощания* невесты с родителями. Участники свадебной вечеринки идут на молебен. Обряд венчания проводится по окончании обычной воскресной службы, а свадьба празднуется в течение следующих трёх дней в доме отца жениха. Сундук с приданым невесты доставляется её родственником и *продаётся* на свадебной вечеринке. Позже, после свадебного пира или обеда, молодая пара встаёт для *поклонов*, в ходе которых родственники дают им мудрые советы и дарят многочисленные подарки. В последний день свадьбы молодые должны с поцелуями, поклонами, шутками-прибаутками *выкупить* подарки у свидетелей жениха и невесты.



Одновременно наступает момент *продажи с аукциона* тёщи (Моррис 1981, 1982). Из-за того, что свадьбе полагается быть богатой и хлебосольной, она не проводится ни в дни поста, ни в период Великого Поста. То есть свадьба—событие сезонное, планируемое обычно, как раз перед семинедельным Пасхальным Постом. Семья жениха готовит разнообразные блюда и запасает достаточное количество *браги* (алкогольного напитка домашнего приготовления).

### Быт и традиционное хозяйство

Домашнее хозяйство старообрядцев на Аляске и в отдельных районах Сибири во многом аналогично хозяйству сибирских крестьян русского происхождения XVIII-XIX веков. Жители Забайкалья строят свои дома с применением конструктивных (архитектурных) и декоративных элементов, характерных для северных районов России, и украшают интерьер, используя красные, голубые, зелёные и оранжевые тона и узоры, распространённые в Украине и Белоруссии. Забайкалье—это единственный регион, в котором выжили архитектурные элементы усадеб бояр, упоминаемые в народных сказаниях (Кузьмина 1982, 1983).



**Иллюстрация 10. Традиционное жилище старообрядцев, Николаевск, апрель 2001 г. Фотография Александра Долицкого.**

При постройке своих жилищ старообрядцы на Аляске не всегда следуют традиционным нормам. Жители посёлка Николаевск, Аляска, живут в относительно больших одноэтажных домах, состоящих из нескольких комнат, кухни, небольших туалетов и веранды (илл. 10, 11). Хозяйство близко-родственной семьи включает ряд небольших дополнительных строений, таких, как баня, стойбище и парник. Каждое семейное подворье представляет собой отдельную экономическую единицу; оно окружено крепким забором. Обстановка в главном доме довольно проста, но надёжна и удобна. Несмотря на то, что в жилищах по-





Иллюстрация 11. Традиционное жилище старообрядцев, Николаевск, апрель 2001 г. Фотография Александра Долицкого.



Иллюстрация 12. Соломее Калугиной нравятся современные кухонные приспособления. Николаевск, 19 августа 1989 г. Фотография Александра Долицкого.

прежнему сохраняются некоторые элементы традиционной архитектуры и внутреннего убранства, также приветствуются, и в значительной мере используются, современные предметы мебели и быта, причём это заметно среди старообрядцев всех религиозных групп (илл. 12). В красном углу гостиной каждого дома расположен алтарь с семейными иконами, находящимися в небольшом ковчеге, прикрытом вышитым пологом.

Экономические успехи старообрядцев Аляски можно объяснить феноменом, который включает в себя уже ставший нормативным статус тяжёлого труда, скромные потребности и эффективное использование ресурсов. Старообрядцы оценивают собственность и благосостояние не как абсолютные категории, но как своего рода подстраховку на случай непредвиденных трудностей в будущем. Высшей добродетелью считается родственная взаимопомощь и солидарность даже в ущерб личным интересам и делам. При необходимости старообрядцы приходят на выручку друг другу, особенно в том, что касается помощи близким родственникам. Группы близко-родственных семейств являются основой общины.

Религиозная и социальная обособленность старообрядцев Аляски представляет собой основной определяющий фактор их экономической изоляции, во многом носящей характер самостоятельного выживания. Ныне, в отличие от амишей Северной Америки, старообрядцы не пытаются противостоять новым эффективным технологиям. Вместе с тем, они независимы экономически—в основном в области сельского хозяйства; их хозяйство экономически эффективно. Многие семьи, отличающиеся консервативными взглядами, не покупают продукты питания в магазинах, за исключением сахара, соли и муки, а также традиционную одежду за пределами своей общины. Каждое семейство стремится обеспечить себя продовольствием на весь год. Его источником служат, в основном, огородничество, рыбная ловля, скотоводство и охота. Основной рацион включает выращенные на подворье овощи, хлеб и выпечку из пшеничной и кукурузной муки; мясо допускается к столу только, если оно от парнокопытных животных;<sup>14</sup> рыба, моллюски и ракообразное также считаются пригодными в пищу. Никто из старообрядцев Аляски не обеспечивает себя только за счёт сельского хозяйства, по причине продолжительных и холодных зим и короткого вегетационного периода на полуострове.

Процесс обмена играет существенную роль в повседневной жизни старообрядцев и является важным социоэкономическим звеном их хозяйственного и материально-бытового уклада, способствуя сплочению сообщества. Например, семья Андрона Мартюшева, проживавшая в 80-х годах в посёлке Николаевск, поставляла молоко своим родственникам, семье Фёдора Басаргина. Таким же образом последняя продавала Андрону и другим селянам предметы традиционной одежды, искусно пошитые женой Фёдора, Ириной. Сбалансированный взаимообмен представляет собой форму прямого обмена среди старообрядцев, в котором товары (предметы) и услуги текут в двух направлениях. Одна из сторон вручает какой-либо «подарок» (предмет или услугу) другой стороне в надежде на возвращение «подарка» эквивалентной стоимости через какое-то определённое время. Подобный вид взаимоотношений исчезает среди людей, которые слишком удалены друг от друга географически.

Некоторые семьи специализируются на каком-то одном виде деятельности, например, занимаются рыболовством, плотницким делом, сельским хозяйством или же постройкой рыболовецких лодок (илл. 13). Специализация натурального хозяйства отражает структуру

<sup>14</sup> Русские старообрядцы на Аляске, придерживающиеся консервативных взглядов, считают, что животные, имеющие лапы с когтями, например, белки, зайцы, медведи и т.д.—не пригодны к употреблению в пищу.



**Иллюстрация 13. Судостроительное предприятие. Николаевск, май 1986 г. Фотография Александра Долицкого.**

семейства и устройство ферм. Зачастую близко-родственные семьи той же религиозной тенденции, представляющие одну и ту же религиозную общину, кооперируются между собой для заключения крупного контракта на строительство за пределами своей деревни. Основным связующим фактором такого сотрудничества становится, как правило, религиозная принадлежность соответствующих старообрядческих сект. Обычно старообрядцы не поддерживают деловые отношения и не ведут торговлю с членами чуждых им сект.

### **Внешний облик и одежда**

Так же, как и почти все другие аспекты жизни старообрядцев, традиции по соблюдению внешнего вида имеют религиозное содержание и глубокие исторические корни. По физическому типу и внешнему облику старообрядцы относятся к славянам. Забайкальские старообрядцы, равно как наиболее консервативная их часть из Северной Америки, носят одежду, напоминающую по покрою одежду XVII - XVIII веков, за исключением некоторых стилистических отличий, ставших следствием различного культурного и географического происхождения (илл. 14, 15, 16). В некоторых особенностях одежды старообрядцев явно проглядывается турецкое и южно-европейское влияние, особенно в повседневной женской одежде. При крещении человеку надевают рубаху, подвязанную поясом, и дают нательный крестик для ношения на шее. Эти три элемента—рубаха, пояс и крестик—традиционно составляют обязательные предметы, которые постоянно необходимо носить на людях (Успенский 1905, Елиасов 1963, Моррис 1982). Основными же элементами внешнего вида старообрядцев, имеющими религиозное значение, являются пояс (цельнотканый ремень или кушак), которым они подпоясываются, и нательный крестик на шее. Эти два предмета





Иллюстрация 14. На Улите Калугиной (слева)—сарафан, а её мать Соломея носит таличку; Александр Долицкий в центре. Николаевск, май 1986 г. Фотография Долицкого.



Иллюстрация 15. Федор Басаргин, его дочь и жена Ирина. Николаевск, июль 1983 г. Фотография Александра Долицкого.





Иллюстрация 16. Забайкальские старообрядцы начала XX столетия. Коллекция Александра Долицкого через Людмилу П. Кузьмину.



символизируют узы, связующие человека с Христом. Пояс (ремень, кушак) никогда не снимается, не считая помывки в бане или сна; а нательный крестик не снимается ни при каких обстоятельствах, если только нет необходимости заменить цепочку (илл. 14, 15, 16).

Таким образом, мужчины предстают в длинных русских рубахах (косоворотках), напоминающих туники, подпоясанные цельнотканными ремнями. Одежда женщин представляет собой всегда закрытое платье, которое надевается поверх блузы с длинными рукавами и длинной нижней юбки. Комбинируя блузу с нижней юбкой, женщины удлиняют сорочку и надевают поверх неё сарафан<sup>15</sup> либо таличку<sup>16</sup> вместе с обычным крестьянским передником, как показано на иллюстрациях 14, 15 и 16 (Гринкова 1930, Елиасов 1963, Моррис 1982). Дети носят одежду взрослого покроя, уменьшенную до их размеров. (илл. 17, 18). Праздничная одежда более яркая и колоритная, однако по покрою не отличается от обычной (Матрос 1827, Роузен 1870, Гринкова 1930, Моррис 1982).

Мужчины стригут волосы, оставляя спереди чёлку, бороду не стригут. Согласно библейским заповедям, им предписано не стричь волосы в храмах и не подстригать бороды, так как при ослушании они вызовут недовольство Господа, по чьему образу и подобию созданы. Женщинам, по тем же заповедям, вообще не разрешается стричь волосы. Они не могут также открывать взгляду свои руки выше запястья и ноги выше икр, или другие части своего тела. Незамужние женщины заплетают волосы в одну косу, а после замужества они заплетают две косы и прячут их под шапочкой *шаимурой*, прикрытой платком. Поэтому в городке, на улицах и в жилых районах нередко можно увидеть русских, напоминающих крестьян из прошлого, невозмутимо следующих по своим делам.

В жизни старообрядцев внешний облик глубоко символичен и определяет их принадлежность к группе, самобытность, а также их место в обществе. Традиционная одежда полностью идентифицируется и интегрируется в общий уклад жизни, а манера одеваться становится одной из важнейших черт коллективного сознания и представления старообрядцев.

## Язык и эпос

Язык старообрядцев отражает их жизнь на Севере и экономические связи с представителями нерусских национальностей. Однако необходимо отметить, что некоторые элементы сибирского стиля жизни и словарного запаса встречаются только в описаниях материальной культуры. Поэзия, отражающая духовную жизнь эпических героев, осталась неизменной и сохраняется как ценная реликвия, даже несмотря на то, что слова и целые выражения уже давно потеряли свою связь с прошлой жизнью и стали архаичными.

Среди старообрядцев, живущих в Северной Америке, по-русски говорят дома и в большинстве мест работы. И хотя лишь немногие из старообрядцев Аляски родились в России, русский

<sup>15</sup> Сарафан (см. илл. 14, слева) представляет собой традиционную одежду старообрядцев женщин Аляски. Это универсальный элемент одежды, служащий и в качестве повседневного рабочего платья, и как выходная одежда. Сарафан состоит из длинной юбки и лифа с наплечными лямками. Он носится с блузой, имеющей рукава и воротничок. На уровне талии всегда имеется пояс. Нередко вместе с сарафаном надевается передник, чаще всего по случаю. В отличие от талички, покрой сарафана не претерпел каких-либо существенных изменений.

<sup>16</sup> Таличка не является традиционной русской одеждой. Это вариант сарафана, получивший распространение в Китае (см. илл. 14 (справа), и илл. 15). Для выхода в церковь таличку не надевают, а в некоторых общинах её ношение вообще не допускается. Посредством выбора между сарафаном и таличкой женщина из общины старообрядцев выражает свои взгляды на традиционные социальные ценности той общины, которую она представляет.



**Иллюстрация 17.** Дети носят пошитую для них по образцу взрослых одежду, семья Басаргиных. Николаевск, июль 1983 г. Фотография Александра Долицкого.



**Иллюстрация 18.** Дети носят пошитую для них по образцу взрослых одежду, семья Калугиных. Николаевск, май 1986. Фотография Александра Долицкого.

язык им очень дорог. Принимая во внимание размеры русских общин в Орегоне и Аляске, можно сказать, что у старообрядцев имеются широкие возможности для формирования русскоязычных групп для осуществления работ по контракту вне своих посёлков, что снижает необходимость изучения английского как второго языка. У людей, живущих в сельских районах компактными поселениями, нет нужды использовать английский в качестве средства общения. Особенно это касается женщин, которые остаются дома и мало общаются с внешним миром. Родители стремятся к тому, чтобы их дети говорили по-русски дома и не имели частых контактов со сверстниками за пределами общины, всячески ограждая их от английского языка. Поэтому все, кому уже за 60, и все, кто не имел возможности ходить в школу и был ограничен в общении с англоязычными гражданами страны, говорят преимущественно на русском. Их разговорный язык вполне беглый с относительно большим запасом слов, сходен с языком сибирских крестьян, владеющих южнорусским говором. Однако ввиду того, что язык групп из Турции и Румынии включает множество украинских, турецких и польских слов, а также восточноевропейских диалектических вариаций, в настоящее время смешанных с общеупотребительным английским, исследователям, владеющим современным русским языком, зачастую нелегко понять говор старообрядцев.

Религиозные службы ведутся на церковнославянском языке; молодёжь учится читать и петь на примере своих родителей и старших братьев и сестёр. У старообрядцев считается престижным читать книги на церковнославянском языке в ходе богослужений и религиозных праздников; родители всячески это поощряют. Несмотря на неумолимую американизацию, русский язык— как символ идеи, культуры и этнической принадлежности—представляет собой канал, через который старообрядцы передают детям свою веру и убеждения, разъясняя им место, которое они займут в общине, став взрослыми.

## Образование и школа

Несмотря на то, что законодательство доминирующей культуры, будь то в США, в бывшем Советском Союзе или в России, требовало и требует от молодых граждан посещать общеобразовательные школы, родители относятся к этому без большого энтузиазма.

Имеется много религиозных праздников, когда дети с родителями ходят в церковь или молельный дом на раннюю утреннюю службу, нарушая тем самым школьное расписание. Однако школьный распорядок в посёлке Николаевск на Аляске составлен с учётом религиозных требований и интересов общины, так как большая часть обучающихся— старообрядцы. В школьный календарь, помимо обычных выходных дней и каникул, включены также двенадцать религиозных праздников старообрядцев.

Общая численность учеников государственной средней школы Николаевска составляет примерно 140; 120 из них—русские старообрядцы (илл. 19, 20, 21). В школе от двух до четырёх учителей-старообрядцев обучают детей русскому языку. Школьный совет сформирован в основном из старообрядцев, которые регулируют школьное расписание, требования и, до определённой степени,—внутреннюю жизнь школы.

Так как у старообрядцев большие семьи, обычно от шести до двенадцати детей, старшие из них часто остаются дома, чтобы присматривать за младшими. Многие родители недовольны тем влиянием, которому дети подвержены в школе. Они открыто возражают против ряда предметов, которые считают неприемлемыми для их культуры: научные дисциплины, половое воспитание, музыка, современное искусство, литература, аэробика. Родители также часто сетуют на то, что школьная среда ослабляет дисциплину, которую они требуют от своих детей.





**Иллюстрация 19.** Государственная средняя школа в Николаевске, июль 1983 г. Фотография Александра Долицкого.



**Иллюстрация 20.** Школьники-старообрядцы изучают русский язык с первого класса, июль 1983 г. Фотография Александра Долицкого.



**Иллюстрация 21. Игра в бейсбол на школьном дворе, май 1986 г. Фотография А. Долицкого.**

Они настаивают на том, чтобы учителя были более требовательны к их детям, применяя к ним, в случае необходимости, даже меры физического воздействия (Моррис 1982).

Хотя за последние 15 лет некоторые старообрядцы получили образование в колледжах и университетах, а многие молодые люди покинули свои общины, у них всё же остаётся характерное для русских крестьян отношение к государственному образованию: они полагают, что молодым следует научиться читать и писать, чтобы не быть обманутыми лавочником или недружелюбными соседями. Более абстрактные понятия находятся в Божьем ведении, их не следует затрагивать. Поэтому родители часто забирают своих детей из школы после шестого класса, когда начинается преподавание неприемлимых для них школьных программ, и когда трудовой вклад детей в семейный бюджет становится более ощутимым.

Когда формальное образование подходит к концу, детям, пока они ещё совсем малы, распределяют простые домашние обязанности и их внимание переключается на работу, которой заняты их родители на протяжении всего дня. Как правило, дети рано взрослеют, а потому и рано встаёт вопрос о женитьбе (замужестве). Для мальчиков возраст вступления в брак примерно от 17 до 22 лет; для девочек—обычно от 15 до 20 лет, а иногда даже с 13 лет. Ранний брак и полный рабочий день имеют свои преимущества: молодые всё время заняты исполнением реальных обязанностей, как взрослые. Зачастую молодые муж и жена становятся родителями в течение первого года. Они обязаны следовать установленным религиозным правилам при крещении детей. Таким образом, молодые пары, исполняя семейные обязательства и религиозные обряды, получают иммунитет к соблазнам чуждых культур. Всё это способствует сохранению иерархической структуры власти и консервативного общественного уклада внутри общины.



## ДИСКУССИЯ

Согласно теории единой эволюции, внедрённой в культурах, характеризующихся высоким уровнем структурной дифференциации, сообщество старообрядцев должно во многом развиваться по тем же канонам. Специализация социальной структуры старообрядцев должна постепенно приходить в соответствие с более широкой институциональной средой. Но, как показывает вышеизложенное этнографическое описание, сообщество старообрядцев лишь в незначительной степени участвует в эволюционном прогрессе в сторону усложнения своей социальной структуры, которое характерно для окружающих их культур США и бывших советских республик. В этом отношении старообрядцы схожи со многими другими замкнутыми религиозными и культурными группами, встроенными в современные социальные системы, такие, как, например, амиши, гуттериты, духоборы<sup>17</sup>, ортодоксальные евреи<sup>18</sup> и другие, проживающие в Северной Америке.

Сообщество старообрядцев характеризует скорее не высокий уровень структурной дифференциации и «органической» солидарности, а минимальная степень структурной сложности. Институты религии и семьи являются основными детерминантами их социального поведения. За исключением обязательного государственного образования, другие сферы, такие как профессия, право, здравоохранение и политика, лишь в минимальной степени отделены от родственных отношений и религиозных верований. Таким образом, сообщество старообрядцев является этнической группой, связанной «механической» солидарностью коллективных представлений и сходными религиозными ценностями, которая характерна для менее дифференцированных социальных структур. Именно поэтому культура старообрядцев на Аляске мало изменилась по сравнению с её исконными корнями. В результате их культура остаётся весьма невосприимчивой к влиянию той среды, в которой она существует.

Как же данную аномальность старообрядцев можно объяснить с точки зрения эволюционной теории? Какие последствия может иметь само существование старообрядцев для теорий социальной эволюции? Несомненно, культура старообрядцев в определенной степени была и есть под влиянием социального развития. Жизнь в тесном контакте с атеистической советской идеологией, местным населением в Китае, Бразилии, США и в бывших республиках СССР; влияние современных технологий и ценностей в США и Канаде привели к некоторым изменениям традиционного образа жизни старообрядцев. Несмотря на наличие традиционных ценностей, старообрядцы постепенно внедрили практические идеи и элементы современных технологий в свою социальную структуру, например, телефоны, автомобили, домашние электроприборы и даже телевизоры и компьютеры в некоторых семьях. Фактически, быстрота перемен в современном мире и их воздействие на религиозную жизнь беспокоят старшее поколение старообрядцев. По сравнению с ограниченной степенью изменений в культурной жизни, имевших место на протяжении последних трёхсот лет, настойчивая и единая стратегия советского правительства и постоянное влияние социально-

---

<sup>17</sup> *Духоборец*: член русской секты, своими корнями уходящей в XVIII столетие. Утверждает превосходство внутреннего опыта и верит в воплощение Святого Духа в различных людях, которым поклоняется как пророкам и руководителям. Отвергает все внешние церковные авторитеты, не признаёт гражданские власти, отказывается от военной службы и уплаты налогов.

<sup>18</sup> Почти 2000 лет назад многие евреи были вынуждены покинуть свою родину на Ближнем Востоке (Иудею). Их диаспора расселилась в различных частях мира. Однако, где бы они ни находились, евреи сохраняют свою индивидуальность как народ, живя тесными общинами и следуя своим религиозным законам и традициям. Эти традиции обособляли евреев, находившихся среди других народов, но именно они помогли евреям сохраниться на протяжении долгих веков преследований.

технологических изменений в США ускоряют перемены и дают повод для беспокойства. Хотя самое старшее поколение старообрядцев и пытается оградить своих детей от искушений технологически развитых обществ, не позволяя им смотреть телевизор, слушать радио и современную музыку и читать дома современную литературу, и контролируя жизнь внутри общины, тем не менее, элементы современной российской и американской культуры проникают в их систему и постепенно внедряются в социальную структуру. Однако, несмотря на существование этого минимального уровня перемен, феномен стабильности культуры старообрядцев требует объяснения, особенно учитывая очень мощные общественные силы, направленные на модернизацию, которые на неё воздействуют. Чтобы прояснить это очевидное отклонение, нам необходимо вернуться к обсуждению эволюционной теории.

Очевидно, теории социальной эволюции являются прямым заимствованием у коллег-биологов и приверженцев идеи исторического детерминизма. Невзирая на то, что эволюция биологических систем характеризуется случайными генетическими изменениями и сохранением тех качеств, которые положительно влияют на вероятность выживания, я придерживаюсь той точки зрения, что процессы рационального предварительного отбора более точно характеризуют человеческие системы, в которых можно ожидать сложных проблем эволюции. «В дальнейшем они могут опередить процесс естественного отбора за счёт своего собственного осознанного адаптивного выбора, когда выгода от тех или иных действий воспринимается как очевидная. Такие решения принимаются, как на индивидуальном уровне, так и в ходе политических процессов на групповом уровне» (Боэм 1978:265).

Теоретики пост-дюркгеймского периода практически единодушно отвергают идею, постулированную Дюркгеймом, как единственную причину разделения труда, а именно, конкуренцию, вызванную физической и моральной плотностью населения. Смелсер (1959, 1963) доказывает, что устаревание имеющихся структур на фоне новых функциональных требований представляет собой самую главную причину структурной дифференциации. Однако, для данного исследования наибольшую значимость имеет анализ Эйзенштадта (1970), указывающий на то, что одним из факторов, стимулирующим или замедляющим структурную дифференциацию, является деятельность влиятельной элиты, например, старейшин общины, которые контролируют вопрос о принятии новых тенденций в культуре или же отказа от них. Ройшмайер (1974, 1977) расширяет концепцию Эйзенштадта, направляя её в русло более общей дискуссии о власти. Он утверждает, что процессы дифференциации, и в значительной мере дедифференциации и неизменности, можно лучше понять, если рассмотреть роль групп людей, обладающих властью, и их интересы. Он убедительно доказывает, что процессы дедифференциации и неизменности находятся под сильным влиянием властной верхушки, стремящейся сохранить свои привилегии и статус перед лицом угроз, исходящих от новых ценностей и институциональных структур. Таким образом люди обладающие властью, за счёт возможности влиять на внедрение новых культурных тенденций или на сохранение старых, непосредственно воздействуют на эти процессы.

В обществе, характеризуемом сходными мнениями и сильным коллективным сознанием, совет старейшин или иных руководителей общины является решающей группой по принятию или отклонению новых культурных тенденций, с которыми сталкивается культурная система за счёт изобретений, случайного столкновения с элементами других культур, или распространения новых культурных элементов в обществе. Это происходит потому, что элита контролирует действующие нормативные культурные установки, управляющие системой. Это говорит в пользу взглядов Ройшмайера (1977) и Эйзенштадта (1970) относительно значимости властных структур для процесса дифференциации, дедифференциации и стабильности.

Двумя стратегиями адаптации, которые были отобраны старообрядцами как увеличивающие вероятность выживания, стали (1) миграция и (2) тщательно разработанные механизмы сохранения этнических границ.

Как отмечали ещё Дюркгейм (1933 [1893]) и другие исследователи (например, Шнор 1958), миграция является стратегией, доступной членам системы, находящимся под давлением возрастающей физической и моральной плотности населения. Пример миграции старообрядцев подтверждает эту точку зрения. Вместо того, чтобы дифференцировать свою социальную структуру посредством добавления новых культурных тенденций, которые могли бы вступить в противоречие с традиционными религиозными и семейными ценностями, от поселений старообрядцев периодически отделяются сегменты, которые мигрируют в какие-либо другие районы, снимая, таким образом, угрозу потенциального конфликта, возникающего вследствие конкурентного давления из-за возрастающей численности населения, более частых общественных контактов и, особенно, конфликта религиозных ценностей в рамках собственной системы.

Однако, не меньшую значимость имеют вопросы соблюдения этнических границ поселений старообрядцев. Несмотря на их определённое размывание, наблюдающееся в некоторых регионах России и штата Орегон (США), где посёлки старообрядцев возникли раньше, чем на Аляске, наличие этнических границ наглядно прослеживается в поселениях на Аляске. Эти границы отделяют поселения старообрядцев от соседних общин, имеющих чуждые культурные традиции, и служат в качестве своеобразных фильтров от проникновения элементов и институтов внешней социальной среды. Как заметил в своё время Барт (1969:14), говоря о стратегиях соблюдения этнических границ:

*...не только экологические изменения обуславливают и усиливают различия; некоторые черты культуры используются в качестве сигналов и символов отличий. Культурное содержание этнической дихотомии аналитически разделяют на два класса: (1) внешние сигнальные признаки—диакритические особенности, которые ожидаются от человека и демонстрируются им для выражения принадлежности к определенной группе; зачастую ими являются одежда, язык, способ ведения хозяйства или же общий стиль жизни; и (2) базовые ценности—нормы морали и мастерство, по которому оцениваются действия.*

Как я уже попытался показать в этнографическом описании поселений старообрядцев, многие из внешних признаков, сохраняемых старообрядцами, воспроизводят традиции крестьянской России XVII-XVIII веков. Их система ценностей также отражает это наследие. Для того чтобы считаться старообрядцами, отдельные члены общины сохраняют и защищают эти внешние признаки и традиционные ценности от угроз, исходящих от чуждых культур. Результатом стратегий соблюдения этнических границ является дальнейшее подавление проникновения культурных черт, которые в состоянии размывать, запутать или же приуменьшить эту, довольно изолированную, этническую идентичность. Снова цитируя Барта (1969:15):

*Более того, этнические границы направляют общественную жизнь—они часто определяют весьма сложную организацию поведения и общественных отношений. Идентификация другого лица как члена этнической группы предполагает общность критериев оценки и суждения. Таким образом, это*

*приводит к предположению, что двое, в основном, «играют в одну и ту же игру». С другой стороны, определение других, как чужаков, как представителей другой этнической группы, предполагает признание ограниченного количества общих ценностей, отличия в критериях значимости и оценки поступков, а также ограничения взаимодействия с ними до сфер, в которых возможно взаимовыгодное сотрудничество и взаимопонимание.*

Старообрядцы на Аляске успешно приспособились к соседству с культурами доминирующих этнических групп. Хочется надеяться, что стратегии, применяемые старообрядцами, сохраняют адаптивные возможности, с помощью которых они защитят свою культурную идентичность. Силы перемен оказывают мощное давление на этих людей, стремясь заставить их изменить традиционный уклад жизни.

На мой взгляд, стабильность старообрядческих традиций не влечет за собой отрицание теории Дюркгейма об эволюционных культурных изменениях. Вместе с тем, возникает необходимость пересмотра существующих теоретических парадигм в целях внедрения концепции рационального предварительного отбора для разъяснения процессов эволюционного развития и стабильности обществ. Можно согласиться с Бозмом (1978) в том, что рациональный предварительный отбор неадекватно оценивается этнологами, и что необходимы дальнейшие исследования и проверки с тем, чтобы изучение процессов культурных перемен более соответствовало эмпирической реальности. Старообрядцы осуществляют рациональный предварительный отбор элементов культуры, чтобы сохранить в неприкосновенности свою культуру. Такой подход резко контрастирует с процессами, происходящими в среде некоторых других народов Арктики, которые охотно принимают особенности и черты чуждых им культур. В этом отношении старообрядцы представляют собой своеобразный пример для подражания арктическим и субарктическим народам, неумолимо подавляемым вторжением в их жизнь современности.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На основании этнографических наблюдений и данных, полученных в результате интервью в североамериканских и частично сибирских (забайкальских) общинах, а также исследовании первичной и вторичной письменной информации, можно сделать вывод, что старообрядцы испытывают социальные, экономические и идеологические потрясения, что позволяет им принимать или отклонять новые религиозные веяния и культурные перемены. У старообрядцев очень развито осознание необходимости сохранения их старинных религиозных ритуалов, характерных для дореформенной Русской Православной церкви. В попытках «обеспечить сплочённость в мире своих отношений как физических, так и социальных» (Фёрт 1951:25), они развили чувство религиозной идентичности и сопричастности

В условиях отсутствия более определенных степеней культурной дифференциации, для старообрядцев характерны несколько иные модели социальной стратификации. Не похоже, чтобы старообрядцы ощущали ту же степень неопределенности в отношении политической надстройки, которую ощущают другие североамериканцы, поскольку, в отличие от обладателей дифференцированной высокой культуры, они не чувствуют себя в той же мере оцениваемыми сверху по некоторым стандартам, которые они не могут либо не желают принимать. Соответственно, имеет место меньшая степень развития дифференцированной культуры как вида «контркультуры».

Старообрядцы разработали стиль поведения при общении с людьми более высокого достатка, обладающими властью и престижем (будь то чиновники, богатые землевладельцы, коммерсанты или просто образованные люди), которые знакомы с миром за пределами среды старообрядцев и способны эффективно в нём действовать. Некоторые старообрядцы с прогрессивными взглядами стараются установить связи с такими людьми в надежде получить более высокую экономическую стабильность, обеспечить политическую защиту и поддержку от влиятельного человека при контактах с людьми и институтами «внешнего» общества.

Можно также отметить, что старообрядцы не вполне независимы с политической и экономической точки зрения. В определённой степени они зависят от обширной сети людей и институтов, с которыми они взаимодействуют, и у которых они приобретают те товары и услуги, что они не могут производить сами (т.е. здравоохранение, право, профессиональное и техническое обслуживание). Вместе с тем, старообрядцы живут в социальном мире, где у них нет никаких экономических и политических преимуществ. У них нет ни достаточного капитала, ни политической власти, чтобы произвести впечатление на городское общество. Но у них нет и иллюзий по поводу своего положения, и для защиты своих прав и социально-экономических границ они используют все доступные им способы сосуществования с другими группами.

Конечно, на протяжении многих лет в укладе жизни старообрядцев Аляски произошли изменения. Наиболее заметные из них имели место в области материальной, технологической, светской культуры и социальной жизни; они отразили скорее адаптацию к обстоятельствам, а не какие-то фундаментальные перемены в культурной идентичности старообрядцев. Однако, наиболее устойчивыми формами их культуры остаются религиозная сфера и религиозные ценности. Религия для старообрядцев—не институт, существующий параллельно экономике, политике или же родственным связям; это душа их общества; это самое фундаментальное из прочих признаков, и она пронизывает их насквозь (Дюркгейм 1965 [1912]). Для старообрядцев Аляски религия не ограничивается какой-либо одной сферой жизни. Она заполняет собой



всё и властвует над всем. Религия определяет их ценности, внешний облик, обычаи в еде, роль детей, женщин и мужчин в обществе. Она определяет поведенческие аспекты и стратегию выживания. Их упорство в сохранении дореформенных церковных ритуалов XVII века приводило к преследованиям со стороны властей и постоянным скитаниям в течение последних трёхсот сорока лет.

Сегодня в Соединённых Штатах они нашли свободу религиозных взглядов и традиционного уклада, возможности для экономического существования и государственной защиты своих культурных ценностей. Однако искушения современного светского мира представляют собой постоянную угрозу для дисциплины и религиозной приверженности молодого поколения. В ответ некоторые члены общины мигрировали в более удалённые районы. Старообрядцы верят, что пока они в состоянии держаться вместе как община, они смогут защитить свою религиозную свободу и религиозную идентичность, укрепить экономическую стабильность и продолжать осуществлять контроль над своим жизненным путём. Следовательно, система общения старообрядцев друг с другом и с внешним миром, их стратегия рационального предварительного отбора, миграции и соблюдения социальных границ может представлять собой образец для подражания для других этнических меньшинств или общин, живущих в изоляции, подвергающихся постоянному вторжению урбанизации, бурной модернизации, корпоративной колонизации и так называемой «вестернизации».

**БИБЛИОГРАФИЯ**

БЛОМКВИСТ, Е.Э. И ГРИНКОВА, Н.П.

- 1930 «Кто такие бухтарминские старообрядцы?» В кн: *Бухтарминские Старообрядцы*, Руденко, С.И., ред. Ленинград: АН СССР, выпуск. 17, стр. 1-48.

БОЛОНЕВ Ф.Ф.

- 1974 «Хозяйственные и бытовые связи семейских с местным и пришлым населением Бурятии в XIX и начале XX века.» *Этнографический Сборник*. Улан Уде: Сибирское Отделение АН СССР, вып. 6, с. 50-68.

БРОМЛЕЙ, Ю.В.

- 1983 *Очерки Теории Этноса*. Москва: Наука.

БРОМЛЕЙ, Ю.В. и МАРКОВА, Г.Е.

- 1982 *Этнография*. Москва: Высшая Школа.

ГРИНКОВА, Н.П.

- 1930 «Одежда Бухтарминских Старообрядцев». В кн.: *Бухтарминские Старообрядцы*, Руденко, С.И., ред. Ленинград: АН СССР, вып. 17, с. 313-396.

ГУРВИЧ, И.С.

- 1980 *Этногенез Народов Севера*. И.С. Гурвич, ред. Москва: Наука.

- 1982 *Этническая История Народов Севера*. И.С. Гурвич, ред. Москва: Наука.

ДЕРЕВЯНКО, А.П., А.Ф. ФЕЛИНГЕР и Ю.П. ХОЛЮШКИН

- 1989 *Методы Информатики в Археологии Каменного Века*. Новосибирск: Наука.

ДОЛГИХ, Б.О.

- 1964 «Проблемы Этнографии и Археологии Арктики». *Советская Этнография*, № 4.

ДОРОФЕЕВ, Н.

- 1980 *Организация и работа фольклёрного коллектива на примере Забайкальского семейского народного хора*. Москва.

ЕЛИАСОВ, Л.Е.

- Ред. 1963 *Фольклёр Семейских*. Улан Уде.

КОСМАЧОВ, К.П.

- 1974 *Пионерное Освоение Тайги*. Новосибирск: Наука.

МАМСИК, Т.С.

- 1975 «Община и быт Алтайских *беглецов-каменичников*». В кн.: *История и Традиции Сибирских Крестьянских Семей с XVII до Начала XX Столетий*. Новосибирск, с. 25-46.

МАТРОС, А.

- 1827 *Письма о Восточной Сибири*. Москва.

ПОКРОВСКИЙ, Н.Н.

- 1974 *Антифеодальный Протест Урало-Сибирских Крестьян: Старообрядчество в XVIII Веке*. Новосибирск: Наука.

ПОПОВА, А.М.

- 1928 *Семейские (Забайкальские Старообрядцы)*. Верхнеудинск.

РОЗЕН, Е.А.

- 1870 *Записки Декабриста*. Лейпциг.

УСПЕНСКИЙ, М.И.

- 1905 *Старообрядческое Сочинение XVIII Столетия об Одежде*. Москва: Отделение Русского Языка и Словестности Академии Наук. 10 (2):18-30.

ALBERT, E.

- 1958 «The Classification of Values: A Method and Illustration». *American Anthropologist*, 58:221-248.

AXTELL, J.

- 1979 «Ethnohistory: An Historian's Viewpoint». *Ethnohistory*, 26 (1):1-13.

BARTH, F.

- 1969 *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown and Co.

BENNETT, J.W.

- 1969 *Northern Plainsmen: Adaptive Strategy and Agrarian Life*. Chicago: AHM Publishing Co.

- 1976 *The Ecological Transition: Cultural Anthropology and Human Adaptation*. New York: Pergamon Press, Inc.

BOAS, F.

- 1932 *Anthropology and Modern Life*. (Revised Edition). New York: Macmillan.

- 1938 *The Mind of Primitive Man*. (Revised Edition). New York: Free Press.

BOEHM, C.

- 1978 «Rational Preselection from Hamadryads to Homo Sapience: The Place for Decisions in Adaptive Process». *American Anthropologist*, 80:266-297.

BROMLEY, Yu.V.

- 1979 «Subject matter and main trends of investigation of culture by Soviet ethnographers». *Arctic Anthropology*, 16 (1):46-61.

CARNEIRO, R.

- 1962 «Scale Analysis as an Instrument for the Study of Cultural Evolution». *Southwestern Journal of Anthropology*, 18:149-169.

— 1967 «On the Relationship between Size of Population and Complexity of Social Organization». *Southwestern Journal of Anthropology*, 23:234-243.

- 1963 «The Application of Scale Analysis to the Study of Cultural Evolution». In: *Transactions*, New York Academy of Sciences, Series II, 26:196-207.

CHERNYAVSKY, MICHAEL

- 1966 «The Old Believers and the New Religion». *Slavic Review*, pp. 1-40.

COLFER, MICHAEL A.

- 1985 *Morality, Kindred and Ethnic Boundary: A Study of the Oregon Old Believers. Immigrant Communities & Ethnic Minorities in the United States & Canada. Vol. 3.* New York: AMS Press.

CRUMMEY, ROBERT

- 1970 *The Old Believers & The World of Antichrist: The Vyg Community & the Russian State 1694-1855.* Madison, Milwaukee, and London: The University of Wisconsin Press.

DOLITSKY, A.B.

- 1984 «Soviet Studies of Northern Peoples». *Current Anthropology*, 25 (4):502-503.

— 1990 «Glasnost' Digs Out From the Past: A Personal View». *SAA*, 8 (4):7.

— 1998 *Old Russia in Modern America: A Case from Russian Old Believers in Alaska.* 3<sup>rd</sup> edition. Juneau: Alaska-Siberia Research Center.

DOLITSKY, A.B. and DAVID PLASKET

- 1985 «Subsistence, Environment and Society: New Directions in Ecological Anthropology». *Ultimate Reality and Meaning*, vol. 8, no. 2:105-122.



DOLITSKY, A.B. and LYUDMILA KUZ'MINA

1986 «Cultural Change vs. Persistence: A Case from Old Believer Settlements». *Arctic*, vol. 39, no. 3:223-231.

DURKHEIM, E.

1933 [1893] *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press.

— 1965 [1912] *The Elementary Forms of Religious Life*. London: Collier McMillan Publishers.

EISENSTADT, S.N.

Ed. 1964 *Readings in Social Evolution and Development*. New York: Pergamon Press.

— 1970 «Social Change, Differentiation, and Evolution». *American Sociological Review*, 29: 375-386.

FIRTH, RAYMOND

1951 «Religious Belief and Personal Adjustment», *The Journal of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 78, parts 1 and 2, pp. 25-43.

FRAKE, C.O.

1962 «Cultural Ecology and Ethnography». *American Anthropologist*, 64:53-58.

FREEMAN, L.C. and R.F. WINCH

1957 «Societal Complexity: An Empirical Test of a Typology of Societies». *American Journal of Sociology*, 62:461-466.

HARRIS, M.

1968 *The Rise of Anthropological Theory: a History of Theories of Culture*. New York: Columbia University.

— 1974 *Cows, Pigs, Wars, and Witches: The Riddle of Culture*. New York: Random House.

HELMS, M.

1978 «Time, History, and the Future of Anthropology: Observations on Some Unresolved Issues». *Ethnohistory*, 25 (1):1-13.

HOSTETLER, J.

1965 «The Amish Use of Symbols and Their Function in Bounding the Community», *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 94 part 1, pp. 11-21.

KEESING, F.M.

1963 *Cultural Anthropology: The Science of Custom*. New York: Holt, Reinehart and Winston.

KLYUCHEVSKY, V.O.

1913 *A History of Russia*. Translated by C.J. Hogarth. London: J.M. Dent & Sons, Lmt.

KURLAND, J. and S. BECKERMAN

1985 «Optimal Foraging and Hominid Evolution: Labor and Reciprocity». *American Anthropologist*, 87 (1):73-93.

KUZ'MINA, L.P.

1982 «Ethnocultural Aspects of Research in the Oral Tradition of the Russian Population of Siberia», *Review of Ethnology*, 8:126-131. Wein: E. Stiglmayr.

— 1983 «Intercontinental and Regional Contacts Between European and Noneuropean Cultures». Paper presented at the International Conference of Ethnicity, New Orleans, Louisiana, U.S.A. Moscow Institute of Ethnography, U.S.S.R., 12 p.

LENSKI, G.

1966 *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*. New York: McGraw-Hill.

MacCANNELL, E.D.

1968 *Structural Differentiation and Rigidity in Forty-eight States of the United States of America*. Ph. D. Dissertation, Cornell University.

MALINOWSKI, BRONISLAW

1931 «Culture». In: *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 4. New York: MacMillan, pp. 621-646.

MARX, KARL

1970 [1848] *The Communist Manifesto*. Baltimore, Maryland: Penguin Books.

MERTON, R.

1934 «Durkheim's Division of Labor in Society». *American Journal of Sociology*, 40:319-328.

MICHELS, GEORGE

1997 «The Place of Nikita Konstantinovich Dobrynin in the History of Early Old Belief», *Revue Des Etudes Slaves*. Tome Soixante-Neuvieme. Fascicule 1-2. Paris, LXIX/1-2, pp. 21-31.

MORGAN, L.

1963 [1877] *Ancient Society*. New York: World Publishing Co.

MORRIS, R.A.

1981 *Three Russian Groups in Oregon: A Comparison of Boundaries in a Pluralistic Environment*. Unpublished Doctoral Dissertation, Department of Anthropology, University of Oregon, Eugene, Oregon.

— 1982 «A Touch of Old Russia in Modern America: Scenes from the Old Believers Settlements». Paper presented to the Annual Conference, Rocky Mountain Association for Slavic Studies, April 22-24.

MUTH, ROBERT M.

1985 *Structural Differentiation and Community Growth: A Case Study of Natural Resource Development and Social Change in Selected Alaskan Communities*. Ph. D. Dissertation, University of Washington.

NARROL, R.

1956 «A Preliminary Index of Social Development», *American Anthropologist*. 58:687-715.

NISBET, R.

1969 *Social Change and History: Aspects of the Western Ideas of Development*. New York: Oxford University Press.

— 1970 «Developmentalism: A Critical Analysis». In: *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*. McKinney, John C. and Edward A. Tiryakian, eds. New York: Appleton-Century-Crofts.

PARSONS, T.

1964 «Elementary Universals in Society». *American Sociological Review*, vol. 29, pp. 339-357.

— 1966 *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc.

— 1971 *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

PILYASOV, A.

1990 «Colonization and Territorial Development in the North». Unpublished paper. Northeastern Complex Research Institute, Magadan, U.S.S.R. Unpublished manuscript.

POKROVSKY, M.N.

1933 *Brief History of Russia*. Translated by D.S. Mirsky. London: Martin Lawrence, Lmt.

RADCLIFFE-BROWN, A.R.

1952 *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen & West.

REARDEN, JIM

1972 «A Bit of Old Russia Takes Root in Alaska». *National Geographic*, September, pp. 401-425.

RINDOS, D.

1985 «Darwinian Selection, Symbolic Variation, and the Evolution of Culture». *Current Anthropology*, 26 (1):65-88.

REUSCHEMEYER, D.

1974 «Reflections on Structural Differentiation». *Zeitschrift Fur Soziologie*, 3(3):279-294.

— 1977 «Structural Differentiation, Efficiency, and Power». *American Journal of Sociology*, 83:1-25.

SAHLINS, M.

1977 *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.

SAHLINS, M. and E. SERVICE

1960 *Evolution and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

SCHEFFEL, DAVID Z.

1989 «There Is Always Somewhere to Go: Russian Old Believers and the State». In: *Outwitting the State*, Peter Skalnik, ed. *Political Anthropology*, vol. 7. New Brunswick and London: Transaction Publishers, pp. 109-120.

— 1990 «In Search of Poland's Old Believers». *Anthropology Today*. Vol. 6, no. 5, pp. 2-8.

SCHNORE, L.

1958 «Social Morphology and Human Ecology». *American Journal of Sociology*, 63:620-634.

SCHWARTS, R. D. and J. C. MILLER

1970 «Legal Evolution and Societal Complexity». In: Eisenstadt, S. N., ed., *Readings Press*.



SMELSER, N.

1959 *Social Change in the Industrial Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.

— 1963 «Mechanisms of Change and Adjustments to Change». In: Hoselitz, Bert F. and Wilbert E. Moore, eds., *Industrialization and Society*. New York: UNESCO.

SPENCER, B.A.

1967 *Stability and Change in an Intervillage System of Highland Guatemala*. Ph.D. Dissertation, Cornell University.

SOLOVIEV, S. M.

1980 *History of Russia*. Translated and edited by Alexander V. Muller. Academic International Press.

STEWART, J.

1955 *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana, Ill.: University of Illinois Press.

— 1956 «Cultural Evolution». *Scientific American*, 194:69-80.

STURTEVANT, W.

1966 «Anthropology, History, and Ethnohistory». *Ethnohistory*, 13(1):1-51.

TURNER, J.

1981 «Emile Durkheim's Theory of Integration in Differentiated Social Systems». *Pacific Sociological Review*, 24:379-391.

TAYLOR, E.

1958 [1871] *Primitive Culture*. 2 Volumes. New York: Harper Torchbooks.

VERNADSKY, G.

1969 *The Tsardom of Moscow 1547-1682*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.

WALLWORK, E.

1984 «Religion and Social Structure in the Division of Labor». *American Anthropologist*, 86:43-63.

WALLIS, W.

1952 «Values in a World of Culture». *American Anthropologist*, 54:143-146.

WHITE, L.

1945 «History, Evolutionism and Functionalism: Three Types of Interpretation of Culture». *Southwestern Journal of Anthropology*, 1:221-248.

— 1959 *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*. New York: McGraw-Hill.

WILLEY, G. and J. SABLOFF

1974 *A History of American Archaeology*. San Francisco: W. H. Freeman and Co.

YOUNG, F. and I. FUJIMOTO

1965 «Social Differentiation in Latin American Communities». *Economic Development and Cultural Change*, 13:344-352.

YOUNG, F. and R. C. D. YOUNG

1973 *Comparative Studies of Community Growth*. Rural Sociological Society. Monograph #2. Morgantown, West Virginia: West Virginia University Bookstore.

ZENKOVSKY, S. A.

1957 «The Russian Church Schism: Its Background and Repercussions». *The Russian Review*, 16 (4):37-58.

ZHILKO, A. and E. MEKS

1997 «Old Believers in Latvia: Past and Present». *Revue Des Etudes Slaves*. Tome Soixante-Neuvieme. Fascicule 1-2. Paris, LXIX/1-2, pp. 73-88.

## ИЛЛЮСТРАЦИИ

- Илл. 1. Историческое расселение старообрядческих общин на земном шаре.
- Илл. 2. Традиционные жилые постройки старообрядцев.
- Илл. 3. Анисим Калугин и его жена Соломея. Николаевск, май 1986 г.
- Илл. 4. Въезд в Николаевск, Кенайский п-ов, Аляска, июль 1983 г.
- Илл. 5. Кондратий Фефелов, священник *поповцев* в Николаевске, май 1986 г.
- Илл. 6. Молельный дом *беспоповцев* в Николаевске, июль 1983 г. (сожжен в январе 1985 года).
- Илл. 7. *Поповская* церковь Св. Николая в Николаевске, основана 7 апреля 1984 г., май 1986 г.
- Илл. 8. Четыре поколения старообрядцев по мужской (отцовской) линии.
- Илл. 9. Александр Долицкий беседует со священником *поповцев* Кондратием Фефеловым и его женой Ириной о семейно-брачных отношениях и терминологии старообрядческой семьи, апрель 2001 г.
- Илл. 10. Традиционное жилище старообрядцев. Николаевск, апрель 2001 г.
- Илл. 11. Традиционное жилище старообрядцев. Николаевск, апрель 2001 г.
- Илл. 12. Соломее Калугиной нравятся современные кухонные приспособления. Николаевск, 19 августа 1989 г.
- Илл. 13. Судостроительное предприятие. Николаевск, май 1986 г.
- Илл. 14. На Улите Калугиной (слева)—сарафан, а её мать Соломея носит таличку. Николаевск, май 1986 г.
- Илл. 15. Федор Басаргин, его дочь и жена Ирина. Николаевск, июль 1983 г.
- Илл. 16. Забайкальские старообрядцы XIX столетия. Коллекция Александра Долицкого через Людмилу П. Кузьмину.
- Илл. 17. Дети носят одежду, пошитую для них по образцу взрослых, семья Басаргиных. Николаевск, июль 1983 г.
- Илл. 18. Дети носят одежду, пошитую для них по образцу взрослых, семья Калугиных. Николаевск, май 1986 г.
- Илл. 19. Государственная средняя школа в Николаевске, июль 1983 г.
- Илл. 20. Школьники-старообрядцы изучают русский язык, июль 1983 г.
- Илл. 21. Игра в бейсбол на школьном дворе. Николаевск, май 1986 г.

**ПРИЛОЖЕНИЕ**

**Великие церковные праздники старообрядцев на 2007 г.  
по Григорианскому календарю.**

**Январь**

- 7 Рождество Христово<sup>a,b</sup>
- 8 Собор Пресвятой Богоматери
- 14 Св. Василий Великий
- 19 Святое Богоявление<sup>a</sup>
- 20 Собор Св. Иоанна Крестителя

**Февраль**

- 12 Три Святителя
- 15 Явление Христа<sup>a</sup>

**Апрель**

- 7 Благовещение Пресвятой Богородицы<sup>a</sup>
- 19 до
- 25 Пасхальная неделя<sup>a,b</sup>

**Май**

- 2 Троицына Среда<sup>a</sup>
- 6 Мученик Георгий
- 21 Св. Иоанн Богослов<sup>a</sup>
- 22 Перенос мощей Св. Николая<sup>a</sup>
- 28 День Святого Духа<sup>a</sup>

**Июнь**

- 3 Вознесение<sup>a</sup>

**Июль**

- 6 Божья Матерь Владимирская
- 7 Рождество Св. Иоанна Крестителя<sup>a</sup>
- 12 Св. Пётр и Павел<sup>a,b</sup>
- 21 Божья Матерь Казанская
- 23 Перенос Св. Распятия

**Август**

- 2 Святой пророк Илия
- 10 Божья Матерь Смоленская
- 14 Милосерднейший Спаситель
- 19 Преображение Христа<sup>a</sup>
- 28 Вознесение Богоматери<sup>a,b</sup>
- 29 Икона Христа «Нерукотворная»

**Сентябрь**

- 8 Божья Матерь Владимирская
- 11 Усекновение главы Св. Иоанна Крестителя<sup>a</sup>
- 21 Рождество Богородицы<sup>a</sup>
- 27 Воздвижение Святого Креста<sup>a</sup>

**Октябрь**

- 9 Св. Иоанн Богослов
- 14 Покровительство Богородицы<sup>a</sup>

**Ноябрь**

- 4 Божья Матерь Казанская
- 21 Св. Архангел Михаил
- 26 Св. Иоанн Златоустый

**Декабрь**

- 4 Явление Божьей Матери<sup>a</sup>
- 19 Св. Николай Чудотворец<sup>a</sup>

<sup>a</sup> Обозначены дни, когда строжайше запрещена любая работа; известны как «Великие церковные праздники».

<sup>b</sup> Указывает на конец периода Великого Поста. Рождественский Пост длится 6 недель, Пасхальный Пост — 7 недель. Итого набирается 20 недель.



**СОДЕРЖАНИЕ**

<i>Предисловие</i> . . . . .	i
<i>Введение</i> . . . . .	ii
<i>Социокультурная эволюция: теоретические перспективы культурных изменений</i> . . . . .	1
<i>Теория социокультурной эволюции Дюркгейма</i> . . . . .	5
<i>Развитие эволюционной теории после Дюркгейма</i> . . . . .	7
<i>История Великого Раскола</i> . . . . .	10
<i>Миграция старообрядцев</i> . . . . .	14
<i>Культурные традиции старообрядцев в XX и начале XXI в.</i> . . . . .	22
Религиозные обычаи и тенденции . . . . .	22
Брак и семейно-брачные отношения . . . . .	23
Брачные обычаи и обряды . . . . .	25
Быт и традиционное хозяйство . . . . .	26
Внешний облик и одежда . . . . .	29
Язык и эпос . . . . .	32
Образование и школа . . . . .	34
<i>Дискуссия</i> . . . . .	37
<i>Заключение</i> . . . . .	41
<i>Библиография</i> . . . . .	43
<i>Иллюстрации</i> . . . . .	52
<i>Приложение</i> . . . . .	53

## ОБ АВТОРЕ



**Старообрядец (беспоповец) Андрон Мартюшев (слева) и Александр Б. Долицкий (справа), село Березовка, Аляска. Май 1986 года.**

Александр Борисович Долицкий родился и вырос в городе Киеве, в бывшем Советском Союзе. В СССР он работал преподавателем общественных наук, а также археологом в Институте археологии Украинской Академии наук. В 1978 году он обосновался в Соединенных Штатах. Долицкий впервые посетил Аляску в 1981 году во время своего первого полевого исследования, будучи аспирантом Университета Брауна, в городе Провиденс, Род-Айленд. В 1985 году он выбрал в качестве постоянного места жительства г. Джуно, штат Аляска.

В качестве доцента, Александр Долицкий преподавал археологию, русский язык и историю в Университета Аляски в городе Джуно (1985-1999); являлся преподавателем общественных наук в школе *Алиеска*, находящейся в ведении Министерства образования штата Аляска (1988-2006); начиная с 1990 года и до настоящего времени является директором Исследовательского центра Аляска-Сибирь ([www.aksrc.org](http://www.aksrc.org)). В 1976 году Долицкий получил степень магистра исторических наук в Киевском педагогическом институте (Украина); в 1983 году получил степень магистра в антропологии и археологии в Университете Брауна (США); в 1985 году стал соискателем учёной степени доктора антропологии в Университете Брин Мавр (США).

Долицкий участвовал в 30 полевых экспедициях в различных регионах бывшего Советского Союза (включая Сибирь), Средней Азии, Южной Америке, Европе и Соединенных Штатах Америки (включая Аляску). Долицкий интересуется исследованиями в области археологии, этнографии, а также этнической истории народов Севера. Изданы многочисленные работы автора в области антропологии, истории, археологии и этнографии.

В 2000—2006 годах, Долицкий руководил проектом по сооружению Мемориала, посвящённого программе Ленд-Лиза во время Второй Мировой войны. Мемориал был установлен в городе Фэрбенкс в 2006 году. Он также являлся организатором и координатором самого значимого по масштабу международного мероприятия в истории Аляски с участием министра обороны США Дональда Рамсфельда, министра обороны России Сергея Иванова, посла России в США Юрия Ушакова, губернатора Чукотки Романа Абрамовича, а также около 200 других почётных гостей, представляющих шесть стран.







**П**реследования царского правительства загнали старообрядцев в отдалённые районы России, где они продолжали соблюдать старые церковные традиции, периодически переселяясь в новые районы, когда снова подвергались притеснениям. Это заставило наиболее консервативные группы старообрядцев мигрировать в Соединённые Штаты в 60-х годах XX века, где они обосновались в сельских районах штатов Орегон и Аляска. Их приверженность старообрядческому образу жизни эпохи XVII века создаёт заметный контраст и часто приводит к противоречиям с другими жителями этих мест. Однако, несмотря на тенденции культурной ассимиляции, старообрядцы продолжают следовать традиционным обычаям во многих сферах своей повседневной жизни.



*Монография Александра Долицкого является ценным вкладом в исследование Аляски и предполярного региона по двум причинам. Во-первых, она даёт пронизательное описание этнической истории старообрядцев, историю их поселения на Аляске и понимание их стремления продолжать вести свой традиционный образ жизни. Во-вторых, работа разъясняет и вносит изменения в некоторые аспекты теорий и тенденций, рассматривающих социально-культурные процессы и изменения малых народов Арктики.*

**Воллес Олсон**

заслуженный профессор антропологии  
Университет Аляски  
г. Джуно, Аляска

ISBN: 978-0-9653891-5-0 \$15.95 U.S.

