

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ  
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ  
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

---

**Е.Е. Дутчак**

**ИЗ «ВАВИЛОНА» В «БЕЛОВОДЬЕ»:  
АДАПТАЦИОННЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ТАЕЖНЫХ  
ОБЩИН СТАРОВЕРОВ-СТРАННИКОВ  
(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX – НАЧАЛО XXI в.)**

*Под редакцией д-ра ист. наук В.В. Керова*



Издательство Томского университета  
2007

УДК 271.22-9  
ББК 63.3(2)45-37  
Д84

Рецензенты:

д-р ист. наук *А.Н. Жеравина*  
д-р филол. наук *О.Н. Бахтина*

*Монография подготовлена при финансовой поддержке РГНФ  
(№ 05-01-64101а/Т) и фонда ACLS (American Council of Learned Societies)*

**Дутчак Е.Е.**  
Д84 Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX – начало XXI в.) / Под ред. В.В. Керова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2007. – 414 с.

ISBN 978-5-7511-1806-8

В монографии рассматриваются история возникновения и социокультурные особенности томско-чулымских таежных монастырей староверов страннического согласия. В работе основное внимание уделено проблеме самосохранения замкнутых скитских сообществ в условиях макросоциальных модернизационных процессов. Монография вводит в научный оборот комплекс текстов, созданных сибирскими староверами.

Книга адресована специалистам в области истории старообрядчества, истории старообрядческой книжности, а также всем интересующимся российской историей и культурой.

УДК 271.22-9  
ББК 63.3(2)45-37

ISBN 978-5-7511-1806-8

© Е.Е. Дутчак, 2007

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
Глава 1. «Исход из Вавилона»: миграционное движение староверов-странников в Сибирь .....	37
1. Появление страннического вероучения в Сибири.....	37
2. «Учение о побеге» инока Евфимия и культурные факторы конфессиональной миграции .....	43
2.1. Христианская историко-эсхатологическая легенда и особенности ее восприятия традиционным сознанием .....	43
2.2. Русская эсхатологическая символика и ее роль в формировании нелегитимного поведения податного населения Российской империи .....	52
2.3. Трагедия «исхода из павшего Вавилона» в сочинениях инока Евфимия .....	65
3. «Адресаты» бегунского вероучения: социальные факторы конфессиональной миграции (на материалах томско-казанской общины странников 40–70-х гг. XIX в.) .....	86
3.1. Человек в контексте эсхатологической парадигмы .....	87
3.2. Община в контексте эсхатологической парадигмы .....	109
Глава 2. «Путь в Беловодье»: закрепление конфессиональной группы в таежных районах Сибири (вторая половина XIX в.) .....	133
1. Переселение/побег старовера-странника как тип конфессионального поведения.....	133
1.1. «Чувственная пустыня»: генезис, составляющие образа, идеологическое значение в колонизации Сибири .....	133
1.2. «Путь к «богоизбранному месту»: этапы, символы, социальные практики, адаптационные механизмы .....	148
2. Факторы и ресурсы адаптации конфессиональных мигрантов к условиям таежной Сибири (на материалах томско-чулымских общин староверов-странников).....	172
2.1. Система жизнеобеспечения томско-чулымских поселений: общее и особенное процессов скитской колонизации.....	172
2.2. Эволюция эсхатологической концепции странничества во второй половине XIX в. и организационные ресурсы скитского сообщества .....	198
Глава 3. «Обретение»: Беловодье как географическая утопия и культурная реальность (конец XIX – начало XXI в.) .....	223
1. Конфессиональная книжность и адаптационные способности староверия: к вопросу о социокультурной эволюции скитских сообществ в конце XIX – начале XXI в. ....	223
2. Таежные общины староверов-странников в условиях модернизационных процессов .....	234

2.1. Стратегии реагирования на макросоциальные экономические процессы: эволюция системы жизнеобеспечения на рубеже XIX–XX вв. ....	234
2.2. Конфессия-изолят в условиях политико-юридической дискриминации: адаптационный потенциал страннической эсхатологии (первая половина XX в.) ....	257
2.3. Между традицией и современностью: характер адаптационных процессов во второй половине XX – начале XXI в. ....	283
Заключение .....	305
Приложение I. «Скитская библиотека»: камеральное описание .....	312
Приложение II. «Скитская библиотека»: полевое описание .....	370
Список источников и литературы .....	375
Список сокращений .....	409

## ВВЕДЕНИЕ

Быть может, всемирная история –  
это история различной интонации  
при произнесении нескольких метафор.  
*Х.Л. Борхес*

В 1987 г. археографическая экспедиция Томского университета привезла из старообрядческого скита рукопись, на титульном листе которой вязью значилось: «Книга слов и поучений Максима Грека», а завершалась она указанием на то, что «сия Святая и Богодухновенная книга преподобнаго Максима Грека написана с древняго перевода в лета от создания мира 7400 от Рожества же по плоти Бога слова 1892 года и в совершение прииде 14 мая месяца»<sup>1</sup>. Книга была испещрена пометами не одного читателя. Но среди этого изобилия историко-культурной информации автору, тогда только закончившему второй курс истфака и впервые державшему в руках то, что на языке науки называется «памятник кириллической книжности», по непонятным до сих пор причинам сразу запомнились две из них – «Египтом толкует всю землю» и «Вавилон смущение, Египет вся земля». Эти записи, в отличие от всех прочих помет, внешне никак не хотели соответствовать сюжетным линиям «своих» текстов, квалифицируемых исследователями как сочинения противоастрологической направленности<sup>2</sup>.

Потребовался не один полевой сезон, чтобы приблизиться к пониманию того, каким видит мир человек XX–XXI вв., сознательно избравший путь таежного отшельника, и в силу каких особенностей мышления он обязательно почувствует эсхатологическую линию там, где его современник-исследователь уверенно обнаружит этиче-

---

<sup>1</sup> Приложение I.7.

<sup>2</sup> «Слово о том яко промыслом Божиим, а не звездами и колесом счастья вся человеческая устроится» (гл. 13), «Беседа души и уму, по вопросу и ответу. О еже откуда страсти раждаются в них, в том же и о божественном промысле и на звездочетцы» (гл. 14). См. о текстах: *Иванов А.И.* Литературное наследие Максима Грека: Характеристика, атрибуции, библиография. М., 1969. С. 119–120, 124, 127; *Ситицына Н.В.* Максим Грек в России. М., 1977. С. 90–91, 188–191.

скую интерпретацию социально-политических проблем эпохи Средневековья. Истоки несовпадения вряд ли объяснимы постулатом о видовых отличиях рационалистического и религиозного мировоззрения и тем более ссылкой на избыточную идеологизацию отечественной науки недавнего времени. Его природа намного сложнее, чем это представится при первом приближении, и отражает принципиальное различие задач истории и эсхатологии: одна призвана объяснять мир, другая же – наделять его смыслом. Поэтому и в текстах, созданных в рамках этих интеллектуальных традиций, не просто увидеть соответствия. Историческое мышление как менее зависимое от моральных аппликаций поставит своей целью установление во времени и пространстве генетических, каузальных и эволюционных связей. Эсхатология, призванная найти «внутренне справедливый ценностный ответ», придаст своим поискам свободу выбора и решения, но всегда с помощью определенного набора символов покажет нежелательный путь. Таковую миссию – быть маркерами греховности – для христианского сознания выполняют имена «Вавилон» и «Египет».

Несмотря на то, что с начала XX столетия тема символа становится активно разрабатываемой областью социального знания, единодушия в его понимании и способах изучения нет. Альфред Шюц писал об этом еще в 50-е гг., но обозначенные им проблемы остаются актуальными по сей день: по-прежнему понятием «символ» называют слишком разные феномены и непонятно, «где именно в человеческом мышлении начинается процесс, называемый символизацией», какова связь между символом и значением и всегда ли символ есть порождение общества, навязываемое индивиду извне<sup>1</sup>. Пожалуй, и современные авторы едины лишь по немногим позициям: все знаковые отношения имеют синтетическую природу, учитывающую концептуальные, эмоционально-образные, нравственные и прочие формы культуры, а собственно символ обладает как минимум тройственной структурой: он сам, им обозначаемый объект и разум интерпретатора<sup>2</sup>. Эта условная конвенция дает возможность видеть за символом и в плане выражения, и в плане содержания текст, обладающий «единым замкнутым в себе значением и отчетливо выраженной границей, позволяющей ясно выделить его из окру-

---

<sup>1</sup> См.: Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 456–461.

<sup>2</sup> См., например: Гайва Е.В. Средневековый символизм в отечественной науке второй половины XX в. // Вестн. Омск. ун-та. 2000. № 4. С. 56–59.

жающего семиотического контекста»<sup>1</sup>, что, в свою очередь, делает ее достаточной для начала работы с символикой, восходящей к некоторой геополитической реальности.

Каждая культура создает свои образы географического пространства. Нагруженное культурными коннотациями географическое название перестает означать исходный единичный объект, оно обретает дополнительные значения и новое качество. В этом смысле старообрядческая культура не представляет собой необычного или экзотического явления. В ней также процесс и результат восприятия зависят от целеполагания, а обращение к геополитической реальности через призму апокалиптики становится идеологической моделью, объясняющей не только ход истории, но и современность.

Уникальность староверия определяется другим. Язык христианских символов был единственно возможным для XVII в. способом осмысления происходящих социальных трансформаций, но, будучи воспринятым средой теологов-непрофессионалов, он утратил статус элитарного знания и вывел абстрактные значения библейской топикки в область повседневной жизни. Насколько активным сегодня является освоение этой части христианского наследия в староверии и какая совокупность факторов обеспечивала в прошлом и позволяет сейчас транслировать соответствующие ей мировоззренческие и поведенческие установки – этим вопросам в числе прочих посвящена настоящая работа.

\*\*\*

Историография староверия огромна. На протяжении XVIII–XX вв. отечественная наука и публицистика сформировали предельно широкий диапазон оценок – от уверенности в культурной несостоятельности сторонников «старого обряда» до признания за ними способности сохранять базовые черты русского национального сознания и мироустройства<sup>2</sup>. В связи с этим даже принятое деление дореволюционных исследований на синодальное, либеральное и демократическое направления, современных – на советские и постсоветские не отражает всей сложности и полноты картины исследования старообрядчества.

---

<sup>1</sup> *Лотман Ю.М.* Символ в системе культуры // ТЗС. Тарту, 1987. Т. 21. С. 11.

<sup>2</sup> См. об этом: *Покровский Н.Н.* Пути изучения истории старообрядчества российскими исследователями // Археографический ежегодник за 1998 г. М., 1999. С. 3–20.

Культурная ситуация последних десятилетий изменила многое. Возрождение общественного интереса к вопросам религии и доступность достижений западной гуманитарной науки вкупе со стремлением быстрее «избавиться» от наследия классового подхода породили непростую ситуацию. Дискредитация практики изучения староверия в терминах конфликта (социального, культурного) автоматически не предложила новую непротиворечивую концепцию объяснения ни его длительной временной протяженности, ни его феноменального культурного многообразия. И поскольку любая научная проблема и способы ее решения определяются, прежде всего, наличным состоянием соответствующей отрасли знания, для исследователей, воспитанных в позитивистском методологическом и источниковедческом дискурсе, выход из кризиса вновь стал связываться с фокусированием внимания на частных вопросах истории и культуры старообрядчества.

В свое время, в конце XIX в., такой подход позволил отойти от рассмотрения старообрядчества как некоторой абстрактной величины и увидеть в нем явление, затронувшее разные социальные страты и распространившееся на несхожих по потенциальным возможностям территориях. Сейчас возвращение к описательному изучению региональных вариантов, «подпитываемому» искренним интересом и участием самих староверов, создает опасность этой части русской истории остаться калейдоскопом разрозненных имен и событий, а теории – случайным привеском, не участвующим в конструировании объекта. Вероятно, выход может быть только один. Конкретно-исторические исследования нуждаются в дополнении полидисциплинарными подходами, направленными на выявление факторов самосохранения староверия как культуры, видящей в воспроизводстве «старины» цель и смысл своего существования.

Странническое (бегунское) согласие – одно из малоизученных и интереснейших направлений – является в этом смысле уникальным исследовательским объектом. Именно староверы-странники попытались воплотить в жизнь аскетические идеалы «древлего благочестия», именно они создали замкнутые микромиры в удаленных районах страны и именно на примере их идеологии и поведения отчетливо прослеживается характер и объем взаимодействий с враждеб-



ным миром, который считает допустимым конфессия-изоляция<sup>1</sup>. Следовательно, на примере его истории и современного состояния сегодня возможно ставить и решать вопросы о *механизме реагирования* радикального крыла староверия на макросоциальную модернизацию и *адаптационных ресурсах*, помогающих ему сохранять социокультурные особенности старообрядческого движения в целом.

История странничества ранее не помещалась в такой контекст, но этапы ее изучения дают основания для определения отправных точек при реализации заявленной цели. Отметим, что рассмотрение историографии странничества по хронологическим периодам или отдельным научным направлениям непродуктивно, поскольку тем самым затрудняется понимание сегодняшних исследовательских перспектив. Более оправданным представляется установление социокультурной доминанты, которая позволяет говорить, во-первых, о преемственности или разрывах в исследовании этого согласия; во-вторых, о разных вариантах решения вопроса о сложно составленной природе странничества и мотивации людей, исповедующих его идеалы и ценности.

*Странничество как преимущественно политическое явление. Социально-политическая природа странничества.* Это самая ранняя точка зрения на странничество. Ее происхождение связано с итогами работы специальной комиссии министерства внутренних дел, проводившей в 1850-е гг. следствие по делу «сопелковской ереси». Докладные записки ее членов<sup>2</sup> сформировали официальную оценку странничества как явления антигосударственного и антиобщественного<sup>3</sup>.

Действительно, на фоне других течений бегунов отличали и отличают ярко выраженная оппозиционность гражданским и духовным властям, обществу в целом. Она фундирована «учением о побе-

---

<sup>1</sup> Конфессия-изоляция – религиозное сообщество, считающее изоляционизм фундаментом вероучения и руководствующееся этим при организации своих внутренних и внешних взаимодействий.

<sup>2</sup> См.: *Алябьев*. Записка о страннической или сопелковской ереси и о мерах к преграждению ее влияния // Сборник правительственных сведений о раскольниках / Сост. В. Кельсиев. Вып. 2. Лондон, 1861. С. 39–75; *Синицын И.* О расколе в Ярославской губернии // Сборник правительственных сведений... Вып. 4. Лондон, 1862. С. 59–183; *Липранди И.П.* Краткое обозрение русских расколов, ересей и сект. М., 1870. С. 15–16.

<sup>3</sup> См., например: *О бегунах* // Московские ведомости. 1863. 16 нояб. С. 1; *О секте странников и ее разветвлениях* // Церковный вестник. 1882. № 45. С. 10–11.

ге»<sup>1</sup>, теоретически обоснованным в трудах одного из выдающихся старообрядческих мыслителей XVIII в. инока Евфимия. Концепция отвечала общей идейной традиции радикального крыла, но представляла собой самостоятельный вариант спасения «древлего благочестия»: догматическое признание наступления «последних времен» и фактического прихода антихриста влекло за собой требование вернуться к изоляционистскому опыту первых христианских общин.

С точки зрения государственного законодательства эти особенности вероучения делали странников «бродягами» и «вреднейшими сектантами», что автоматически исключило их из числа тех направлений староверия, по отношению к которым в пореформенный период были сделаны робкие попытки расширения гражданских и религиозных прав<sup>2</sup>. Справедливости ради укажем, что не только власть не обнаруживала готовности начать социальную адаптацию конфессий, отрицавших ее основы, не стремились к ней и странники. Признание в императорской фамилии воцарившегося антихриста и понимание побега (ухода «из мира») как единственного пути спасения православия также не позволяли им идти навстречу. Отсутствие каких бы то ни было точек соприкосновения и специфический характер источниковой базы привели к складыванию весьма показательных характеристик бегунского сообщества.

Основным и часто единственным источником для исследователей второй половины XIX столетия оставались выписки из страннических сочинений чиновников министерства внутренних дел. Поскольку принцип их отбора определялся оценкой движения как политического, то переписывались преимущественно свидетельства в пользу официального мнения – «секта бегунов содержит самое дерзкое и возмутительное учение даже против Священной особы Госу-

---

<sup>1</sup> Учением о побеге принято считать совокупность резко отрицательных оценок современного государства, церкви и общества, разрабатываемых радикальными старообрядческими идеологами начиная с 60-х гг. XVIII в., и вытекающее из них требование физического ухода от «антихристового мира». См.: *Мальцев А.И.* Староверы-странники в XVIII – первой половине XIX в. Новосибирск, 1996. С. 4.

<sup>2</sup> Постановления об освидетельствовании умерших раскольников (26 апреля 1863 г.) и избрании в общественные должности волостного и сельского управления (29 ноября 1963 г.); «Правила метрической записи браков, рождения и смерти раскольников» (19 апреля 1874 г.); «О даровании раскольникам прав гражданских и по отправлению духовных треб» (3 марта 1883 г.) и др. Их анализ см.: *Ершова О.П.* Старообрядчество и власть. М., 1999.

даря»<sup>1</sup>. Материалы следствия, доступные их издателю В.И. Кельсиеву в таком виде, сначала позволили ему самому считать согласие авангардом в «крестовом походе на правительство и на всех носящих печать антихриста», а позднее предопределили интерес к нему либеральной и демократической печати<sup>2</sup>. По сути, взгляды расходились в одном – в вопросе о рациональности/осмысленности протеста бегунов и народного движения в целом<sup>3</sup>.

К началу XX столетия стремление оценить революционный потенциал старообрядчества, органично вписывающееся в позитивистскую программу многофакторного анализа исторической реальности, сформировало научную установку на выявление общего и особенного в идеологии и жизнедеятельности разных согласий и толков. Закономерно, что в дальнейшем дифференцированный метод дал наибольшие результаты именно в плане объяснения социально-политической стороны движения и протестного поведения староверия. Явные признаки оппозиционности по отношению к династии Романовых не позволили подчинить его исследование утилитарным задачам атеистической пропаганды, но самодовлеющий характер марксистской теории строго очертил круг вопросов, к которому сводилось изучение религиозных явлений. «Методологическим ключом» формационно-классового подхода к религиозной истории стала выявленная с его помощью генетическая связь старообрядчества (странничества в том числе) и народных движений. Она выстроена в работах историков-марксистов, первыми поместивших историю странничества в контекст российского процесса модернизации: Г.В. Плеханов рассматривал его вероучение как форму народного самосознания, Н.М. Никольский – как результат политики секуляри-

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Пругавин А.С.* Вредные секты: Очерки уральского сектантства по официальным данным // *Русская старина*. 1884. № 3. С. 641.

<sup>2</sup> Это же обстоятельство обусловило распространение уже в советской историографии оценку странничества как движения, стоявшего вне старообрядческой идейной традиции. См. об этом: *Мальцев А.И.* Староверы-странники... С. 14–15.

<sup>3</sup> К примеру, народник И.Н. Харламов, опровергая суждение историков и публицистов демократического лагеря, писал: «В раскол гнало недовольство всеми порядками жизни, но это недовольство больше чувствовалось, чем определенно сознавалось». См.: *Харламов И.Н.* Странники: Очерк из истории раскола // *Русская мысль*. 1884. № 6. С. 46.

зации и закрепощения, В.Д. Бонч-Бруевич – как частное проявление классовых противоречий в доиндустриальных обществах<sup>1</sup>.

Несмотря на общую идейную платформу, судьба научного наследия историков-марксистов в советской историографии староверия оказалось различной. Расширение круга анализируемых сочинений староверов поставило под сомнение тезисы Г.В. Плеханова о том, что «склонность народной массы к расколу была прямо пропорциональна ее вере в возможность собственными силами победить царящее зло» и что «раскол с особенным успехом распространялся после выпавших на долю народа крупных поражений». Положение о растущем с течением времени уровне сознательности крестьянина было оставлено в силе, но внимание теперь переносилось не на противопоставление политических моментов религиозным, а на выявление их единства в эсхатологических учениях староверов.

В то же время выводы Н.М. Никольского о внутренней полемике как факторе эволюции старообрядческих вероучений, о различиях в социальном составе согласий были не просто восприняты, но и развиты советской историографией. Прежде всего, нуждались в уточнении вопросы о социальной базе радикального крыла, о причинах сосуществования в бегунских общинах пауперов, крестьян «с достатком» и представителей купечества. Требование позитивизма изучать объект только в связи с исторической действительностью и классовый подход к общественным движениям в совокупности создавали достаточно стройную концепцию, в которой интерес податной среды к идеям Евфимия объяснялся особенностями генезиса капитализма в России. Пауперизация населения, переплетение феодальных и капиталистических отношений назывались основными факторами для возникновения и массовых побегов, и условий для эксплуатации находящихся вне закона и потому беззащитных единоверцев зажиточными слоями города и деревни<sup>2</sup>.

В итоге научные принципы позитивизма и широкомасштабный археографический поиск сформировали стержневой тезис советской историографии «раскола»: староверие – сложное, противоречивое и

---

<sup>1</sup> См.: Плеханов Г.В. История русской общественной мысли // Плеханов Г.В. Сочинения: В 24 т. М.; Л., 1925. Т. XX; Никольский Н.М. История русской церкви. 3-е изд. М., 1983; Бонч-Бруевич В.Д. Избранные сочинения: В 3 т. М., 1959. Т. 1.

<sup>2</sup> См., например: Рындзюнский П.Г. Городское гражданство дореформенной России. М., 1958; Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России: Период феодализма. М., 1977.

разноплановое явление, требующее детального изучения истории и литературной традиции отдельных направлений и сообществ. Несмотря на это, самостоятельных исследований, посвященных странническому согласию, до 1980-х не было. Причина очевидна. Идейная и литературная традиция конфессии с ярко выраженным антиправительственным и изоляционистским вероучением, строящая свою жизнь на принципах конспирации, оказывалась недоступной исследователям и вынуждала их полагаться большей частью на изданные В.И. Кельсиевым источники.

Находки сочинений странников создали основу для изучения бегунской идеологии в двух взаимосвязанных направлениях – как часть идейного наследия староверия в целом и как особый вариант решения проблем между «антихристовым» государством и хранителями «древлего благочестия». Заслуга этого нового, теперь уже научного открытия согласия странников принадлежит новосибирским археографам. Сначала Н.С. Гурьянова, обнаружив ряд программных сочинений, убедительно показала механизм взаимовлияния «народного монархизма» русского крестьянства и эсхатологической доктрины странников<sup>1</sup>. Позже изучение согласия было продолжено А.И. Мальцевым.

А.И. Мальцев по праву считается ведущим специалистом в области изучения социально-политических взглядов странничества. Его работы сформировали источниковую базу по истории согласия, открыли обстоятельства генезиса бегунского вероучения, причины и последствия его эволюции на протяжении XVIII – первой половины XIX в.<sup>2</sup>

Открытие им сочинений инока Евфимия и целого ряда текстов, созданных его последователями, сделало возможным решение спорных вопросов истории странничества. Так, именно А.И. Мальцев доказал, что первые общины, исповедовавшие идею ухода «из мира антихриста», возникли в 60-е гг. XVIII в. и, не сумев адаптироваться

---

<sup>1</sup> См.: Гурьянова Н.С. Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988; Она же. Эсхатологическое учение староверов и мессианское царство // Гуманитарные науки в Сибири. 2000. № 2. С. 6–11.

<sup>2</sup> См.: Мальцев А.И. Староверы-странники...; Сочинения инока Евфимия (тексты и комментарии) / Сост., подгот. текстов, предисл., коммент., прилож. А.И. Мальцева. Новосибирск, 2003; Мальцев А.И. Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII – начале XIX в.: проблема взаимоотношений. Новосибирск, 2006. С. 436–478.

к условиям современной им действительности, в 70-е гг. ушли с исторической сцены. В то же время сама идея сохранения «древлего благочестия» в максимально «чистых» условиях оказалась небезынтересной для лидеров староверия екатерининской эпохи, поэтому уже в 1784 г. появилась новая странническая община. Ее идейным вождем стал инок Евфимий – беглый солдат, до этих пор принадлежавший к филипповскому согласию, которым создано цельное и аргументированное вероучение, впоследствии превратившее небольшую группу во влиятельное беспоповское течение. Оно провозглашало неповиновение императору-антихристу, гражданским властям и официальной церкви, неприятие любого их закона или распоряжения непременным условием исповедания веры, но, как было опять же установлено А.И. Мальцевым, не предполагало активного участия в политической борьбе.

Многоаспектный анализ в традициях школы Н.Н. Покровского позволил А.И. Мальцеву не только «защитить» странничество от чрезмерно широких интерпретаций политически ориентированной научной литературы, но и предложить модель исследования его социально-политических и религиозных представлений. Обнаруженные А.И. Мальцевым связи между народной утопией и ключевыми идеями радикального крыла староверия, безусловно, сегодня могут уточняться, но установленные им узловые блоки, на которых по сей день строится отношение странников к государству, обществу, происходящим событиям, вряд ли утратят свое эвристическое значение.

В целом к полученным на сегодняшний день результатам изучения странничества в аспекте его социально-политических представлений и идеалов можно отнести всестороннее и глубокое понимание истоков внутреннего конфликта между властью и податным населением дореволюционной России, логики осмысления религиозным сознанием истории и современности. В настоящее время они, дополненные междисциплинарными технологиями и новыми группами источников, являются основанием для расширения круга исследовательских задач. В частности, для понимания средств и способов, с помощью которых протестное поведение и альтернативная общепринятой система ценностей воспроизводятся во времени и пространстве безотносительно к изменению политических реалий.

*Странничество как преимущественно религиозное явление. Религиозная природа странничества.* Как ни парадоксально, но именно в рамках неоднократно критикуемого советской историографией сино-

дального (синодально-охранительного) направления в дореволюционный период появились работы, посвященные догматическим и обрядовым особенностям странничества, их социальной организации и создан, пожалуй, самый значительный в этот период труд – монография И.К. Пятницкого<sup>1</sup>. Это своеобразная «этапная» работа, в которой присутствует квалифицированный анализ открытых к началу XX в. источников по истории согласия и его историография, содержатся сведения об особенностях генезиса бегунских толков, причинах изменений их эсхатологических и социально-политических представлений.

Традиционно основной пункт «обвинений» исследований, акцентирующих религиозную сторону старообрядческого движения, состоял в «забвении» его социальной обусловленности. Однако сегодня утверждение, что религиозное движение может и должно иметь именно «религиозное лицо», не выглядит крамольным и косным. Безусловно, сейчас назрела необходимость пересмотра и объективной оценки работ историков синодального направления второй половины XIX – начала XX в. Часть их со всей очевидностью демонстрирует результаты внедрения в историописание позитивистских методов, применение которых в целях решения главной задачи русской православной церкви – искоренения раскола привело к появлению совершенно новой исследовательской традиции.

Вероятно, исключительно задача «знать врага в лицо» заставляла историков синодального направления первыми поставить задачу о комплексном подходе к сбору и анализу информации. Во всяком случае, именно в работах синодального направления (и ориентирующихся на них сообщениях и отчетах миссионеров) впервые апробировано привлечение разнородных групп исторических источников: статистики, судебных материалов, устных рассказов участников и очевидцев событий. Результат не заставил себя ждать – их фактографически богатые исследования показывают и сложность социальной природы странничества, и неправомерность его одиозных оценок. Например, негативно относящийся к странничеству И.К. Пятницкий тем не менее отмечал: «Уголовники, авантюристы не составляют собственно секты, хотя в их присутствии в ней нет ничего неестественного: сами стран-

---

<sup>1</sup> См.: *Розов А.И.* Странники или бегуны в русском расколе // *Вестник Европы.* 1872. № 11. С. 260–302; № 12. С. 519–542; 1873. № 1. С. 262–295; *Ивановский Н.И.* Внутреннее устройство секты странников или бегунов. СПб., 1901; *Пятницкий И.К.* Секта странников и ее значение в расколе. Сергиев Посад, 1906.

ники называют их «не Бога ради живущими», а благодаря профессору Казанской духовной академии Н.И. Ивановскому, кстати, неоднократно бравшему на поруки арестованных бегунов, был развеян слух о ритуальных убийствах в их общинах<sup>1</sup>.

Сегодняшнее значение сочинений историков синодального направления состоит не только в их информативности. Обращение к ним во второй половине XX в., пусть даже с целью критики, для исследователя староверия было единственной возможностью познакомиться с теологическим взглядом на социальную реальность и в условиях атеистического научного мировоззрения все же не утратить понимание того, что религиозное сознание есть особый объект научного анализа. Причем в силу специфической интеллектуальной ситуации в отечественной гуманитаристике оно сохранено скорее исследованиями филологов, чем историков. Задача выявления базового сходства старообрядческой и древнерусской литератур создавала несопоставимо больше возможностей для объяснения феномена религиозности в трактовке Л.П. Карсавина – во что верит индивид, как он верит и почему у индивида возникают «характерные религиозные реакции» и «навыки в области мысли, чувства и воли»<sup>2</sup>. Именно эта сторона страннической картины мира, ее корреляции с ценностными ориентирами христианского сознания вообще и древнерусской книжности в частности отражена в исследованиях Е.И. Дергачевой-Скоп, В.Н. Алексеева, Е.М. Сморгуновой, А.Ю. Бородихина, Е.В. Прокуратовой<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: *Пятницкий И.К.* Секта странников... С. 169; *Ивановский Н.И.* Экспертиза о секте странников или бегунов // Журнал министерства юстиции. 1897. № 6. С. 162–173.

<sup>2</sup> *Карсавин Л.П.* Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках, преимущественно в Италии. Пг., 1915. С. 3, 11.

<sup>3</sup> См.: *Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н.* Книжная культура старообрядцев и их четья литература // Культурное наследие средневековой Руси в традициях Урало-Сибирского старообрядчества. Новосибирск, 1999. С. 91–120; *Сморгунова Е.М.* Старец Никита Семенович и догматика бегунства (по рукописям пермской коллекции МГУ) // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения. Пермь, 2001. С. 87–108; *Бородихин А.Ю.* «Кадес» – старообрядческий сборник бегунского согласия // Культурное наследие средневековой Руси... С. 120–147; *Прокуратова Е.В.* Эпистолярное наследие удорских староверов // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2000. С. 323–334; *Прокуратова Е.В.* К вопросу об изучении вопросо-ответных сочинений странников-статейников XIX–XX в. // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2002. С. 339–347.



Итоги такого ракурса исследования не сводимы к введению в научный оборот некоторых страннических текстов. Представляется, что правильнее будет говорить о выполненной им теоретико-методической задаче. Признание того, что работа с религиозным сознанием требует овладения специальной терминологией и предполагает погружение в процесс мышления верующего человека через созданные (читаемые) им тексты<sup>1</sup>, обеспечило реконструкцию фольклорных и литературных образов, вне которых не существует ни идеологии, ни особого жизненного уклада староверия. Тем самым заложена основа для изучения конфессиональных ценностей уже как специфических форм коммуникации и организации поведения.

Внутреннюю активность культурных символов, на которых базируется культура странничества, способность их становиться моделью объяснения истории и современности попыталось обнаружить еще одно исследовательское направление, интерпретирующее *странничество как явление культуры*<sup>2</sup>.

Как и в предыдущих случаях, речь идет лишь о некоторой тенденции, объединяющей работы авторов разных эпох и историографических течений. Причем она проявляет себя не столько сходством выводов (они как раз различны), сколько методом анализа – попыткой увидеть за духовными и жизненными ориентациями странников некую имманентную связь вербализованных идей, неявных моделей сознания и социальных практик.

Начало такому ракурсу исследования было положено либеральной историографией, особенностью которой Н.С. Гурьянова назвала стремление представить староверие воплощением нравственных и интеллектуальных народных качеств и идеалов<sup>3</sup>. Появившиеся в итоге оценки отразили заметное влияние славянофильства – церковный раскол есть общественная реакция на иноземные нововведения и одновременно результат культурного надлома. Так, по мнению И.С. Аксакова, участвовавшего в работе следственной комиссии по делу странников, это старообрядческое согласие, «несмотря на стро-

---

<sup>1</sup> См. об этом: *Никитина С.Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993; *Бахтина О.Н.* Старообрядческая литература и традиции христианского понимания слова. Томск, 1999.

<sup>2</sup> Наиболее близким к задачам настоящего исследования является определение культуры как системы жизненных ориентаций. См.: *Гуревич А.Я.* Социальная история и историческая наука // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 23–25.

<sup>3</sup> См.: *Гурьянова Н.С.* Крестьянский антимонархический протест... С. 11.

гость своих принципов, является каким-то безобразным порождением раскола и трактирной цивилизации»<sup>1</sup>. К дореволюционным исследованиям этой группы принадлежит и работа И.Н. Харламова, в которой впервые ставился вопрос о персонализме бегунов как стержне их картины мира, сформировавшемся в ответ на невозможность легально реализовать сотериологические ценности староверия<sup>2</sup>.

Несмотря на очевидную перспективность исследовательской установки, нацеленной на реконструкцию внутренней точки зрения участников исторического процесса, ее осуществление тормозилось рядом обстоятельств, прежде всего информационного и источниковедческого свойства. Жесткость и бескомпромиссность имперского законодательства по отношению к незаконно открытым старообрядческим скитам, передвижениям без документов, сокрытию имени и «звания» и тем более недвусмысленный отказ странников признавать легитимность власти не способствовали количественному росту согласия. Антирелигиозная политика советской власти и курс на колхозное строительство для большинства страннических общин, локализованных в населенных пунктах, стали завершающим аккордом.

«Таежное странничество» смогло сохраниться значительно лучше, но и в этом случае имеющиеся в архивах документы о «кроющихся от мира» скорее можно отнести к разряду курьезов, чем к материалам, способным дать разностороннее знание о явлении. Приведем лишь один пример. В 1923 г. инструктор Нарымского райкома А. Золин так докладывал о технических сложностях подобных акций: странник, заметив незнакомцев, просто убегает в тайгу, и «взять его невозможно, так что он категорически заявляет, что я не повинуюсь и никуда не пойду, мне Бог велел бороться духовно и страдать, а отделение от центра будет 800 верст в тайге, а нас двое взять невозможно»<sup>3</sup>. Правда, позже был найден остроумный выход – бегунов, отказывающихся назвать свое имя, решили записывать под порядковыми номерами – «раб Божий № 1», «раб Божий № 2» и т.д.<sup>4</sup> В 30–40-е гг., когда карательная машина действовала бесперебойно, речи о переписи просто не возникало. Отряды НКВД либо расстре-

---

<sup>1</sup> Аксаков И.С. Краткая записка о странниках или бегунах (1851) // Русский архив. 1866. № 4. С. 627–644.

<sup>2</sup> См.: Харламов И.Н. Странники... С. 196–229; № 5. С. 93–135; № 6. С. 44–69.

<sup>3</sup> ЦДНИ ТО. Ф. 6. Оп. 1. Д. 103. Л. 2 об.

<sup>4</sup> См.: *Парабельский район* // ИБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Тетр. 1. Л. 10.

ливали странников на месте<sup>1</sup>, либо насильно выводили их из тайги и выясняли необходимое уже на допросах, о чем свидетельствуют единичные дела, сохранившиеся в архивах ФСБ<sup>2</sup>.

Полевые археографические обследования старообрядческих поселений, начавшиеся во второй половине XX в., застали в подавляющей массе разрозненные и небольшие группы бегунов, число которых неуклонно уменьшалось<sup>3</sup>. Это отразило состояние исследований позднего странничества – работ крайне мало и посвящены они отдельным общинам<sup>4</sup>. Вряд ли положение изменится в ближайшем будущем: преклонный возраст странников и объективные изменения системы жизнеобеспечения в широком смысле приводят к физическому исчезновению их традиционной культуры во многих регионах страны.

Это одна из причин, почему позднее странничество изучено фрагментарно, другие порождены спецификой советской науки. В качестве объекта исследования бегунство имело «право на существование» только в трех ипостасях – как пример крестьянского антимонархического протеста, как хранитель (буквальный и символический) традиций древнерусской книжности и как сообщество, консервировавшее в своем укладе этнографические особенности «народного православия» и доиндустриального хозяйства. Все остальные аспекты этой специфической конфессиональной культуры автоматически попадали в разряд «религиозных пережитков», требую-

---

<sup>1</sup> См.: *Колташевский район* // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Тетр. 2. Л. 2.

<sup>2</sup> См.: *Каленова Г.М.* Репрессии против старообрядцев-странников на территории Томской области в 1933–1941 гг. (по материалам архивных дел ФСБ Томской области) // *Проблемы истории, историографии и источниковедения России XIII–XX вв.* Томск, 2003. С. 293–295; *Приль Л.Н.* Информационный потенциал источников УФСБ по Томской области и проблемы изучения жизнедеятельности старообрядческих общин // *Документ в меняющемся мире.* Томск, 2004. С. 211–215.

<sup>3</sup> Только в Томской области за последние два десятилетия исчезло не менее десятка страннических общин.

<sup>4</sup> См., например: *Агеева Е.А., Лукин П.В., Стефанович П.С.* «Странники-познамы» нижней Волги (по материалам полевых исследований 1995–1997 гг.) // *Старообрядчество: история, культура, современность.* М., 1998. С. 153–156; *Данилко Е.С.* Староверы-странники в Башкирии (некоторые архивные и этнографические материалы) // Там же. С. 193–194; *Чагин Г.Н.* Старообрядческий мир верховьев Колвы и Печоры в XIX–XX вв. // *Уральский сборник. История. Культура. Религия.* [Вып.] 2. Екатеринбург, 1998. С. 258–272.

щих искоренения<sup>1</sup>. В итоге своеобразное «разделение труда» между специалистами-гуманитариями создавало все условия для упрочения лишь позитивистского подхода с самостоятельным изучением экономического, политического и культурного планов жизни общества и наложило отпечаток на деятельность археографических экспедиций.

Археографический поиск доставил в руки исследователей оригинальные литературные памятники, но в большинстве случаев они уже утратили связь со средой бытования и объективно ограничивают анализ оппозиции старое/новое ее «высокими формами». Здесь есть и была своя логика – именно конфессиональный текст (переписанный, прокомментированный или созданный старовером-идеологом) содержит базовые ценностные характеристики представляемого им сообщества единоверцев, но вырванный из естественной среды он оказывается малопригодным для ответа на вопросы – в какой степени он был известен единоверцам-современникам, служил ли он реальным ориентиром в повседневной практике общины, в течение какого времени и в силу каких причин это могло иметь место и т.д. В результате целостной картины не получалось.

Вследствие указанных обстоятельств теоретического, методического и источниковедческого характера интерес, возникший уже на волне новых методологических подходов к культурному смыслу странничества, обнаружил противоречивую ситуацию. Современные технологии восстановили связь между православными символами и поведенческими стратегиями странничества<sup>2</sup>, но, оставив без внимания идеологию и историческую эволюцию бегунства, репродуцировали упрощенный образ согласия с более чем двухсотлетней историей, собственной литературной традицией и моделью мироустройства.

Таким образом, сегодняшний объем научного знания о странниках может быть описан не только в виде суммы установленных фак-

---

<sup>1</sup> См.: *Шутова В.Н.* Реакционная сущность идеологии и деятельности ИПХС (по материалам Казахстана): Дис. ... канд. ист. наук. Томск, 1967; *Гагарин Ю.В.* Религиозные пережитки в Коми АССР и их преодоление (по материалам конкретно-социологических исследований). Сыктывкар, 1971.

<sup>2</sup> См.: *Дорофеев Д.* Феномен странничества в западноевропейской и русской культурах // Мысль: философия в преддверии XXI столетия. СПб., 1997. С. 208–227; *Воронцова Л., Филатов С.* Старообрядчество: в поисках потерянного града Китежа // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России. М., СПб., 2002. С. 247–267; *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003.

тов происхождения согласия, развития его вероучения, локализации и т.д., но и через предметное поле разных подходов к объяснению эсхатологии и жизненного стиля староверия. Культурологический ракурс установил духовно-символические основания мировоззрения бегунов, религиозный – выявил методы осмысления ими окружающей действительности, а в политическом аспекте максимально явными стали социальные результаты первого и второго, их форма и историческая динамика.

В свое время В.И. Кельсиев в предисловии к «Сборнику правительственных сведений о раскольниках» писал о том, что «только цензура и полицейское управление мешали русским ученым заняться серьезным изучением раскола; иначе мы не можем объяснить невнимание к этому многозначительному явлению в великорусской жизни, которое до сих пор занимало только духовенство и чиновников министерства внутренних дел»<sup>1</sup>. Вряд ли сегодня можно говорить о невнимании. Скорее сложившееся положение напоминает проблемы, с которыми столкнулась европейская историческая наука в начале XX в., вынужденная признать как нежизнеспособность генерализирующих социальных конструкций, так и ограниченность установки на выяснение мельчайших деталей прошлого. Тогда выход был найден благодаря изменению, прежде всего, целей исследований – включение в их число задачи реконструкции ментальности, рациональных и бессознательных типов восприятия мира позволили в конечном счете разработать новые методы работы с историческим источником.

Безусловно, и в случае со староверием выходом из тупика может стать изменение целей, методов и подходов к сбору и анализу источников при сохранении базовой установки на реконструкцию жизненных миров локальных сообществ. Современный уровень развития гуманитарного знания позволяет решать теоретические вопросы, касающиеся особенностей религиозного сознания и логики его трансформации в ходе макросоциальной модернизации. Они, с одной стороны, способны быть основой для полноценного микроанализа, вне которого научного исследования староверия не существует<sup>2</sup>. С другой –

<sup>1</sup> *Сборник правительственных сведений...* Вып. 1. Лондон, 1860. С. 1.

<sup>2</sup> Точка зрения о неэффективности изучения староверия «как единого и нерасчлененного понятия» детально аргументирована Н.Н. Покровским. См.: *Покровский Н.Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974. С. 7.* Ее практическое воплощение отражено историей складывания ведущих археографических центров страны (Москва, Петербург, Екатеринбург, Но-

создать условия для продолжения исследования в парадигме «новой исторической науки», считающей своей сверхзадачей воссоздание картины, где отдельные аспекты реальности включены в более обширное и сложное целое и раскрывают механизмы жизнедеятельности конкретных явлений во всей возможной для познания полноте материальных и духовных условий человеческого бытия<sup>1</sup>.

Вопрос, соответственно, заключается в том – какими средствами следует описывать ситуацию, когда сохраненный культурной традицией христианский символ становится не только актуальной программой поведения для многих поколений людей, но и помогает им органично включаться в социальную действительность. Настоящий – постклассический – этап развития научного знания предлагает для выявления «механизма жизни» некоторого социокультурного образования использовать *системный подход*<sup>2</sup>, тем более что в случае со странничеством мы уже имеем дело с системой – конфессия-изолят как системный объект, для которого автономность есть цель и результат существования, не требует специальных исследовательских усилий по выделению его из внешней среды.

Современное понимание системы как открытой, невсезелонадежной и саморегулируемой предполагает:

- описание элементов, взаимоотношения между которыми обеспечивают целостность исследуемого объекта и стабильность его многообразных синхронных и диахронных связей (строение системы);
- выявление резерва самоизменяемости системы в контексте макросоциальных процессов (функционирование и развитие внутренних и внешних атрибутов системы);

---

восибирск и др.), деятельность которых восстановила региональную компоненту истории старообрядческого движения и открыла литературное творчество староверов второй половины XVII–XX в.

<sup>1</sup> См.: *Февр Л.* Бои за историю. М., 1991. С. 25, 36; *Гуревич А.Я.* «Новая историческая наука» во Франции: достижения и трудности (критические заметки медиевиста) // История и историки: Историографический ежегодник. 1981. М., 1985. С. 102.

<sup>2</sup> См.: *Блауберг И.В. Юдин Э.Г.* Системный подход в социальных исследованиях // Вопросы философии. 1967. № 9. С. 100–111; *Мордасов В.И.* О системном подходе к проблеме «культура и религия» // Культура и религия. Л., 1977. С. 31–48; *Афанасьев В.Г.* Системность и общество. М., 1980; *Жидков В.С.* Эволюция культуры: системный подход // Системные исследования. Методологические проблемы: Ежегодник 1998. Ч. 2. М., 2000. С. 252–281; *Резник Ю.М.* Введение в социальную теорию: Социальная системология. М., 2003 и др.

- нахождение приемлемого соответствия между постановкой вопросов, методами изучения и уровнем наблюдения исторических явлений (возможности взаимной экспликации выводов макро- и микроанализа).

Строение конфессии-изолята. В каждый момент своей истории внутренняя жизнь конфессии-изолята может быть представлена через: 1) «культурный текст» – совокупность идеологем и мифологем, определяющих отношение религиозного сообщества к внешнему миру и устанавливающих способы достижения равновесия между сакральным и профанным; 2) воспроизведение «культурного текста» – индивидуальные и коллективные мотивы, интересы и переживания, служащие непосредственным импульсом для действий и предопределяющие конкретные формы соотношения этих действий с конфессиональными ценностями; 3) социальная оболочка «культурного текста» – организационные, коммуникативные и дискурсивные практики, обуславливающие трансляцию и эволюцию конфессиональных идей, норм поведения, стратегий реагирования на импульсы извне. Установление устойчивых и регулярных пространственно-временных связей между названными уровнями составляет основу системного анализа конфессиональной общности и позволяет учесть не только очевидные формы деятельности, но и верования и убеждения, не всегда поддающиеся прямому наблюдению.

Функционирование и развитие системы в ходе взаимодействий с метасистемой. Оппозиционным религиозным течениям никогда не удавалось полностью защитить себя от воздействия инаковерующего мира и сохранять на протяжении длительного времени соответствие собственным идейным образцам. Но конфессия как социокультурная система особого рода порождает специфическую направленность внутренних изменений, возникающую на пересечении потребности быть включенной в социальную жизнь и желания сохранить свою идентичность. При этом динамика и характер происходящих в ней перемен неизбежно оказываются в зависимости как от типов и интенсивности коммуникационных процессов на уровне общества в целом, так и от заданных вероучением «пределов вариативности» жизненных стратегий.

Поскольку согласие странников – течение староверия, в котором пространственное перемещение названо формой сохранения религиозных ценностей, его изучение предусматривает обращение к конфессиональной миграции как явлению социально-экономического,

политического, культурного, психологического характера. Еще А.П. Щаповым высказана мысль о том, что странничество не только вероучением выразило неприятие самодержавно-крепостнического строя, но и попыталось на окраинах страны возродить земские устои русской жизни<sup>1</sup>. Это было первым озвучиванием идеи комплексного рассмотрения эсхатологии согласия и его социальной практики, к сожалению не развитой последующими поколениями исследователей, чему есть объяснение.

Сложившаяся за столетия государственная традиция противопоставления «побега», «переселения» и «колонизации» на фоне известной аморфности в определении их содержания привела к не всегда оправданному их разделению в научном дискурсе. Хотя уже на уровне здравого смысла понятно, что одни и те же мотивы и вызванное ими пространственное перемещение на языках власти и крестьянина могли получать (и получали!) разную интерпретацию. Заимствование нейтрального термина «миграция» автоматически не принесло кардинальных перемен: понятийный аппарат теории миграций предназначен для работы с демографическими процессами современности<sup>2</sup>, и использование его «в чистом виде» в историческом аспекте ограничено двумя обстоятельствами. Прежде всего, объективными возможностями исторического источника – судебносудебно-следственными материалами, статистикой, эсхатологическими и/или фольклорными текстами – определяются «выталкивающие» факторы, их «апокалиптическая подоплека» и собственно факт переселения, но отнюдь не детали обустройства на новом месте. Трудности частного информационного свойства в данном случае не единственные: ретроспективному изучению миграций препятствует отсутствие теоретико-методических разработок.

Позитивистская технология анализа макросоциальных образований – сословий и корпораций, участвовавших когда-то в колонизационных процессах, в силу особенностей самого исследовательского объекта в исторической демографии, в сущности, сводилась к общему набору факторов-стимуляторов переселения, их средних динамических показателей и описанию условий, в которых оказывался ти-

---

<sup>1</sup> См.: Щапов А.П. Земство и раскол II: (Бегуны) // Щапов А.П. Сочинения: В 3 т. Т. 1. СПб., 1906. С.505–579.

<sup>2</sup> См.: Юдина Т.Н. Социология миграций: к формированию нового научного направления. М., 2004.



пичный мигрант. В прежней научной парадигме изучение этого считалось достаточным. Теперь, когда без антропологической компоненты любое гуманитарное знание теряет смысл, понятно, что история социально-политических институтов, средств коммуникаций или территориально-хозяйственных комплексов не замещает историю «человека культурного». Только на первый взгляд кажется, что в отношении конфессиональных миграций проблема решается проще: характерная черта этого типа освоения территории заключается в очевидной взаимосвязи внерелигиозного социального опыта и религиозной традиции, которая определяет мотивы, способы и цели передвижений. На самом деле даже странническое учение о побеге, содержащее явный миграционный компонент, само по себе ничтожно мало говорит о реальной «дорожной» жизни и взглядах его приверженцев, поскольку остается лишь некоторой историко-эсхатологической доктриной.

Очевидно, что назрела необходимость смены или как минимум уточнения категориального аппарата и создания *модели конфессиональной миграции*, которая бы системно представляла субъективные предпосылки и объективные условия, позволявшие человеку сначала оставить знакомые и родные места, а потом считать свое переселение состоявшимся и ненапрасным<sup>1</sup>.

Исследование конфессии, существование которой связано с пространственным перемещением, предполагает, что это движение должно отразить разные моменты «жизни» религиозной группы – стадии генезиса, приобретения черт целостности и дальнейшей эволюции. Их связующим звеном является система культурных символов и значений, имеющих подчас многовековую историю и зачастую не нуждающихся в вербализации. Именно степень ее целостности позволит человеку оценить свое положение (экономическое, политико-социальное и пр.) как критическое и потребует принятия радикальных решений. Она же «заставит» его правильно организовать сначала дорожный, а потом оседлый быт и тем самым даст чувство защищенности перед возможными опасностями мистического и вполне реального свойства в пути и в ходе обживания нового места.

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Дутчак Е.Е.* Путь в Беловодье (к вопросу о современных возможностях и перспективах изучения конфессиональных миграций) // Вестник РУДН. Сер. История России. 2006. № 1(6). С. 81–94.

Постановка вопроса не является абсолютно новаторской. Еще К.В. Чистов в 1960-е гг. предложил рассматривать символику Беловодья в качестве особого фактора народных переселений в Сибирь<sup>1</sup>. С этих пор можно говорить об «утопиях места» как самостоятельном научном объекте<sup>2</sup> и четком понимании того, что без «комплексной постановки проблемы о месте и роли взглядов, представлений и настроений, связанных с миграциями в общественном сознании русского феодально-зависимого крестьянства» невозможно объяснение причин и результатов переселений<sup>3</sup>. Другое дело, что только сейчас современной наукой сформированы условия для перехода к системному изучению культурных символов и социальной реальности<sup>4</sup>, что позволяет обратиться к вопросам о направленности, характере и результатах передвижений по религиозным мотивам.

На наш взгляд, решить их помогает включение в модель конфессиональной миграции следующих элементов: 1) литературных и фольклорных представлений о существовании места с позитивной атрибутикой и реальности его нахождения; 2) технологии переселений и его поиска (фактическая и символическая); 3) факторов закрепления человека и группы на каком-либо месте и способов конструирования в соответствии с религиозным идеалом новых социальных, территориальных и прочих позиций и отношений. Рассмотрение каждого из них предполагает параллельный анализ социальных факторов, возрождающих или актуализирующих некоторую совокупность культурной символики и формирующих для человека или коллектива представление о спектре возможных поведенческих моделей и мыслительных операций «здесь и сейчас».

В сжатом виде эта модель может быть представлена через концепты «исход – путь – обретение», взаимосвязь которых раскрывает

---

<sup>1</sup> См.: Чистов К.В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб., 2003.

<sup>2</sup> См. об этом: Покровский Н.Н. К постановке вопроса о беловодской легенде и бухтарминских «каменщиках» в литературе последних лет // Общественное сознание и массовые отношения в Сибири в XIX–XX вв. Новосибирск, 1980. С. 116.

<sup>3</sup> См.: Раскин Д.И. Миграции в общественном сознании русского крестьянства периода позднего феодализма // Социально-демографические процессы в российской деревне (XVI – начало XX в.). Таллин, 1986. С. 75.

<sup>4</sup> Например, через взаимосвязь реалий, концепций и ключевых слов Т.В. Чумакова предложила рассматривать эволюцию форм пространственных перемещений. См.: Чумакова Т.В. «Человек странствующий»: от «хождения» к путешествию // Человек между Царством и Империей. М., 2003. С. 143–154.

важные для сообщества религиозные идеи и допустимые для него практические действия.

*Исход* как начальная точка движения мигрантов-староверов имеет библейскую основу и для христианина ассоциируется с рассказом об освобождении сынов Израилевых от египетского плена и устройстве ветхозаветной церкви. Применительно к истории «староверческого рассеяния» термин впервые использован Е.М. Сморгуновой, считающей его достаточным для объяснения характера и целей поиска русскими старообрядцами Земли обетованной<sup>1</sup>. Однако понятия «исход» и «Земля обетованная» многозначны, и в библейских текстах они отождествляются как с физическим, так и с духовным пространством. Поэтому выделяемые Е.М. Сморгуновой исторические формы старообрядческого исхода: собственный уход, «выгонка», поиск Беловодья, самосожжение – не отражают в полной мере типологии мотивов, целей и способов поиска места, где торжествуют «закон и благодать». Символика «исхода», несомненно, обладает серьезным потенциалом при реконструкции эсхатологии староверов, но при изучении собственно миграций его использование корректнее ограничивать их начальной стадией.

Исход всегда предполагает ответ на вопросы – откуда и куда? Естественно, что речь здесь идет не о населенных пунктах, а о символах, с помощью которых религиозное сообщество диагностирует некоторую ситуацию как критическую, прежде всего в христианском смысле – для спасения души, и укажет выход, приемлемый для обычного человека. Для мигрантов-староверов такими символами выступили Вавилон и Беловодье<sup>2</sup>. Первый из них, превратившись из географической точки в образ вероотступничества, концентрированно выразил старообрядческое неприятие «никонианского» общества и государства. Второй, функционировавший как утопия места, выполнял информационную задачу – указывал, что в мире был, есть или будет некий справедливый порядок, который можно создать, восстановить или обнаружить.

*Путь.* Первый отечественный опыт системного анализа реального и мифологического пространства дороги принадлежит Т.Б. Ще-

---

<sup>1</sup> См.: Сморгунова Е.М. Исход староверов вчера и сегодня: уход от мира и поиски Земли Обетованной // История церкви: изучение и преподавание. Екатеринбург, 1999. С. 211–219.

<sup>2</sup> Отметим, что здесь и далее Беловодье рассматривается не в связи с историей общины «каменщиков» на р. Бухтарме, а как символ, переосмысленный русской народной культурой XIX–XX вв.

панской. Ею предложено рассматривать любые передвижения через понятие «культура дороги» – комплекса этнических традиций, обычаев и норм поведения, вещественных атрибутов и представлений, воплощенных на трех взаимосвязанных уровнях: а) материальном (придорожные жилища, дорожная одежда и снаряжение, пища, средства передвижения); б) духовном (обряды и представления); в) соционормативном (статусы и нормы поведения, структуры дорожных сообществ)<sup>1</sup>. Привлекательный Т.Б. Щепанской материал по староверию зачастую имеет характер случайной выборки и потому не всегда убедителен, но все же наглядность авторской концепции в целом делает ее использование продуктивным для объяснения «срединной части» конфессиональной миграции, правда с уточнениями.

Конфессиональная миграция есть движение, преследующее не просто духовные цели. Она связана с представлениями о важности выполняемой миссии, в случае со староверием – миссии спасения «древлего благочестия». Поэтому, во-первых, правила культурного и витального жизнеобеспечения в пути, которых будет придерживаться старовер-странник, должны не просто сохранять народное понимание путешествия/странствования, но и отражать «старообрядческую специфику» (эсхатологическое осмысление происходящего; особые ритуалы, сопровождающие дорожные контакты). Во-вторых, сама ситуация поиска нужной географической точки обязательно будет связана с символической оценкой пространства, способностью оценивать любой физический объект по религиозно-нравственным критериям. Например, в случае со «старообрядческим» Беловодьем такая форма функционирования легенды определит не только «мерцающий», по определению О.Н. Бахтиной, характер текста легенды<sup>2</sup>, но и создаст, как показывают наблюдения В.В. Кобко, местные эквиваленты названия сакрального локуса<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: *Щепанская Т.Б.* Культура дороги... С. 8–9.

<sup>2</sup> О.Н. Бахтина полагает, что легенда о Беловодье, даже утрачивая постоянную и устойчивую форму, всегда сохраняет детали, характеризующие русскую утопию места. В их числе – труднодоступность искомой точки (причем в сибирском варианте в качестве преграды вместо водоема может выступать тайга) и праведность ее жителей. См.: *Бахтина О.Н.* Проблемы изучения миграции старообрядцев (Сибирь и Дальний Восток) // *Россия и Китай на дальневосточных рубежах.* Т. 2. Благовещенск, 2001. С. 8–14.

<sup>3</sup> См.: *Кобко В.В.* К вопросу о бытовании легенды о Беловодье у приморских старообрядцев (по материалам полевых исследований Приморского государственного музея им. В.К. Арсеньева) // *Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока: Местные традиции. Русские и зарубежные связи.* Владивосток, 2000. С. 70–77.

В-третьих, окончание собственно пути для старовера-странника не связано лишь с нахождением некоторой географической точки, гипотетически пригодной для спасения души и веры. Физическое бегство из «царства антихриста» для него будет считаться состоявшимся не после присоединения к единоверцам или создания элементарных условий для поддержания жизни на новом месте, а после прохождения ритуала инициации (крещения). Только следующая за ним смена социального статуса позволит страннику осознавать себя в полной мере «остальцем благочестия», а бегунскому сообществу дифференцировать крещеную братию и «благодетелей»-мирян. Поэтому хозяйственное освоение места и выработка форм организации конфессионального коллектива для страннической общины означают пока лишь создание условий для закрепления на новом месте. Собственно же миссия спасения веры для нее будет связана с культурным освоением избранной топографической точки, которое сопровождается выбором «не повреждающих веру» контактов с постоянно меняющимся внешним миром, и условно может быть названа концептом *обретения* места.

Следовательно, системное рассмотрение старообрядческой миграции от начала движения до установления роли, сыгранной ею в колонизации<sup>1</sup>, невозможно без учета адаптационных процессов в среде переселенцев. Именно их анализ восстанавливает пропущенное звено между причинами миграции и ее результатами и приближает к решению задачи, сформулированной историками сибирской колонизации еще в конце 1980-х гг. – выяснение «объективных закономерностей демографического движения староверов и изучения степени и конкретных форм участия этой группы старожилов в хозяйственном и социальном развитии края»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> См. об этом: *Покровский Н.Н.* Крестьянские традиции освоения востока страны и старообрядческие миграции // Социально-демографические процессы... С. 115–122; *Иванов К.Ю.* Старообрядческие миграции и Томский край // Из истории освоения юга Западной Сибири русским населением в XVII– начале XX в. Кемерово, 1997. С. 57–64; *Мальцев А.И.* Конфессиональный фактор в истории колонизации Сибири и Северной Америки // Фронтир в истории Сибири и Северной Америки в XVII–XX вв.: общее и особенное. Новосибирск, 2002. Вып. 2. С. 50–62 и др.

<sup>2</sup> *Мамсик Т.С.* Расселение крестьян-раскольников в Западной Сибири по материалам официальной статистики первой половины XIX в. // Социально-демографическое развитие сибирской деревни в досоветский период. Новосибирск, 1987. С. 44, 45.

Несмотря на то, что адаптивная проблематика вошла в число наиболее перспективных направлений гуманитарного знания и своевременное и адекватное реагирование на вызовы внешней среды признается ведущим показателем в оценке жизнеспособности макро- и микроколлективов, пока нет единства в том, что следует считать успешным его завершением. Применительно к изучению русского населения Сибири оно, в сущности, сводится к формированию к середине XIX в. системы жизнеобеспечения и построению типологии адаптивных барьеров<sup>1</sup>. К сожалению, результаты этих исследований не могут быть признаны достаточными для описания итогов конфессиональной миграции, ориентированной, прежде всего, на сотериологические цели и ценности. Сходные пробелы обнаруживает и уже состоявшийся опыт исследования социокультурной организации староверов-семейских<sup>2</sup> – исключение кириллической книги из аналитической модели ограничило итоги адаптации количеством культовых зданий, объемам сохранности фольклора и традиционных промыслов.

На наш взгляд, возможности функционирования и развития конфессии-изолята определяются ее способностью приспосабливаться к перманентно трансформирующейся метасистеме путем освоения новых социальных ролей и поведенческих стратегий, но при условии сохранения базовых конфессиональных ценностей. Исходя из этого, общая *структура адаптационного реагирования* конфессии-изолята как системного объекта строится на нескольких теоретико-методических положениях.

1. Процессы адаптации не сводимы к ситуации «вызова» внешне-го мира: он может только ускорить формирование потребности в защите/приспособлении. Более оправданно рассматривать их как способность культуры к постоянному самообновлению<sup>3</sup> и, соответственно, учитывать, что характер, глубина изменений и скорость реагиро-

---

<sup>1</sup> См.: *Шелегина О.Н.* Адаптационные процессы в культуре жизнеобеспечения русского населения Сибири в XVII – начале XX в. Новосибирск, 2005; *Чуркин М.К.* Переселения крестьян черноземного центра Европейской России в Западную Сибирь во второй половине XIX – начале XX вв.: детерминирующие факторы миграционной мобильности и адаптации. Омск, 2006.

<sup>2</sup> См.: *Петрова Е.В.* Социокультурная адаптация семейских Забайкалья: Этносоциологический анализ. Улан-Удэ, 1999.

<sup>3</sup> См.: *Корель Л.В.* Классификация адаптаций: Словарь основных понятий. Новосибирск, 1996; *Она же.* Социология адаптаций: Этюды апологии. Новосибирск, 1997; *Черновитов П.Ю.* Эволюция картины мира как адаптационный процесс. М., 2003.

вания определяются не только прямым воздействием извне в какой-либо момент времени, но и особенностями религиозной доктрины.

Следовательно, для изучения адаптационных процессов нужны статичные и динамичные модели. Статичная (синхронно сбалансированная) модель описывает мировоззренческий фундамент, который обеспечивает единство ценностей и институциональных связей, конфессионально значимых целей и одобряемых способов их достижения; динамичная – почему и в какой последовательности в религиозном сообществе происходит коррекция интеллектуальных и социальных практик, эволюционируют вероучение и система ценностей. Соответственно, сам механизм реагирования может быть представлен как наложение двух процессов: центростремительный направлен на сохранение культурного базиса («культурного текста» и санкционируемых им форм деятельности), центробежный – на его модификацию.

2. Ядром статичной модели является наиболее устойчивая к внешним влияниям *автомодель* – идеальное самосознание культуры. Термин предложен Ю.М. Лотманом и означает, что ядро любой культурной системы составляют лежащие в ее основании доминанты, они унифицируют разнородные элементы и служат кодом для самопознания и самодешифровки текстов этой культуры<sup>1</sup>. В нашем случае автомоделью становится религиозная концепция спасения. Еще М. Вебером было установлено, что в конфессиональных сообществах концепция спасения формирует «рациональную картину мира» и обеспечивает стабильность мотиваций ее приверженцев<sup>2</sup>. Таким образом, вероучение, становясь особым механизмом отбора, осмысления и структурирования информации, диагностирует происходящее как естественный, запрограммированный или экстраординарный ход событий и тем самым формирует представления об объемах сопутствующих ему рисков.

---

<sup>1</sup> См.: Лотман Ю.М. Проблема «обучения культуре» как ее типологическая характеристика // ТЗС. Тарту, 1971. Т. 5. С. 170. Безотносительно к вопросам изучения адаптаций Ю.М. Лотманом выделены три типа взаимоотношений между культурой и автомоделью: 1) автомодель стремится к сближению с культурой; 2) на основе автомодели изменяется культурная практика; 3) автомодель и культура функционируют обособленно. Представляется, что возможности применения этой типологии шире, чем предполагал ее автор.

<sup>2</sup> См.: Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 307–344.

3. Динамичная модель подчинена вероучению, вернее, той его части, которая устанавливает уровень открытости для внешнего влияния зоны – относящиеся и не относящиеся «до веры предметы». Конфессиональное сознание в этих целях использует институт табуирования: локализация и императивность идеологических, ритуальных и бытовых запретов всегда показывают важность какой-либо сферы бытия в деле сохранения автомодели в желательном и необходимом для ее членов объеме. В то же время увеличение числа запретов или их обход сами по себе не являются признаком стабилизации / дестабилизации конфессиональной системы. Отказ от нововведений и их принятие логичнее считать мутационными инновациями: и те и другие вырабатываются в рамках и из материалов данной культуры, потому в равной мере выказывают желание повысить организованность и устойчивость конфессионального организма.

Конечные результаты адаптационного процесса для конфессии-изолята будут раскрываться в другом – через отношения между собственной культурой и ее автомоделью. Адаптация может считаться успешной в том случае, если, несмотря на трансформации, у конфессии сохранится деятельное стремление к максимально полному воплощению вероучения; о провале адаптации говорит ситуация, когда автомодель и культура функционируют отдельно и нет тенденций к сближению.

4. Это свидетельствует о том, что важнейшим условием для воспроизводства культурной традиции староверия остается осознание своей миссии быть последними хранителями «древлего благочестия». По мнению Ю.М. Лотмана, в ситуации столкновения разных традиций подключение к осмыслению происходящего механизмов идентичности чревато для изолированных сообществ стагнацией – только переживание «своего» и «чужого» как разного, но по-своему правильного создает основу для взаимопонимания и развития<sup>1</sup>. Представляется, что для *конфессионально* изолированных культур это положение применимо с точностью до наоборот. Быстрота прохождения от стадии шока к мобилизации сил будет определяться как раз тем, насколько в поиске возможных вариантов поведения, их апробации и реализации затронута идентификационная компонента

---

<sup>1</sup> См.: Лотман Ю.М. Динамические механизмы семиотических систем // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974. С. 79–80.



коллективного и индивидуального сознания. Лишь психологические, социальные, культурные предпосылки для восприятия своей культуры как единственно правильной создают условия для складывания осознанной потребности в ее защите. Именно такое самосознание подпитывает «утопию ордена» и координирует индивидуальные действия в момент адаптационного реагирования.

5. Успешность защиты конфессии-изолята от разрушающих воздействий внешней среды зависит от адекватности реакции на них. Это возможно при условии, если религиозная система эволюционирует, во-первых, с равной с модернизационным процессам скоростью; во-вторых, на уровне работы всех ее подсистем – личности, хозяйственной и социальной организации, идеологии. Иными словами, для того чтобы противостоять «никонианскому миру», структурная и функциональная сложность мира старообрядческого должна быть сопоставима со сложностью факторов средового воздействия, со всей совокупностью их количественных и качественных характеристик. В свою очередь, это предполагает постановку вопроса об *адаптационных ресурсах* старообрядческих сообществ, используя которые они мигрируют, закрепляются на новой территории и справляются с «вызовами» модернизации.

Адаптационные ресурсы – интеллектуальные и социальные практики, позволяющие конфессиональной группе сохранять свою целостность, привычные формы жизнеобеспечения и корректировать вероучение и поведение в соответствии с реальными макросоциальными трансформациями. Конфессия-изолят как системное образование обладает как всем возможным их спектром – хозяйственными, организационными, соционормативными, информационными и т.д., так и способностью устанавливать их иерархию в зависимости от текущей проблемной ситуации. В связи с этим рассмотрение адаптационных ресурсов абстрактно, вне истории конкретных общин теряет смысл, что актуализирует вопрос о нахождении приемлемых методов сопоставления историко-социальных объектов разного уровня и степени сложности.

#### Принципы взаимной экспликации выводов макро- и микроанализа.

Объясняющая модель, в которой разные уровни анализа не противоречат друг другу, и комплементарность используемых теорий строятся на сходстве ключевых дефиниций, сегодня признается единственной панацеей от методологического эклектизма и условием развития понятийного аппарата исторической науки.

Эта проблема крайне остро стоит при изучении страннических общин Сибири, «присутствующих» на страницах дореволюционных и современных исследований в двух параллельных плоскостях – как безликая компонента макропроцессов вольнонародной колонизации и побегов податного населения или как упоминание о конкретных людях, живших или живущих на конкретной территории. Еще более очевидна пропасть между разными уровнями анализа при выяснении обстоятельств возникновения конфессиональной мотивации бегунов<sup>1</sup>: презентация ее как побочного продукта буржуазной модернизации не раскрывает, почему люди – внешне благополучные, оседлые и с достатком – пополняют их сообщества вплоть до сегодняшнего дня.

По-видимому, для того чтобы некоторый набор переменных мог быть использован для объяснения класса регулярностей и наоборот, необходимо совмещение внешнего и внутреннего ракурса исследования. Об этом, в частности, говорит оценка В.В. Керовым современного состояния исследований старообрядческой эсхатологии: признание ее «краеугольного» значения в большинстве случаев даже не предполагает постановку вопросов о причинах, механизме и следствиях воплощения апокалиптических теорий в социальные практики носителей традиции<sup>2</sup>. В.В. Керов предложил для установления корреляций между «книжной» доктриной и повседневностью включить в инструментарий археографии теорию социального действия Т. Парсонса, описывающую освоение культурных норм как форму реализации групповых ожиданий и ориентаций и применительно к староверию позволяющую объяснить взаимодействие религиозных ценностей (вероучения), «эсхатологического аффективного чувства» и экономических практик. Сходную проблему – нахождение соответствий между макросоциальной модернизацией и крестьянским укладом – призвана решить разработанная В.А. Зверевым в рамках субъективно-деятельностного подхода программа изучения образа жизни дореволюционной деревни, где рассмотрение объек-

---

<sup>1</sup> Конфессиональная мотивация – ориентация индивида и группы на определенную религиозную систему ценностей, осознанное желание овладеть присущими ей интеллектуальными и социальными практиками.

<sup>2</sup> См.: Керов В.В. «Се человек и дело его...»: Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М., 2004. С. 259–261.

тивных условий жизнедеятельности дополняется осмыслением происходящего самих акторов истории<sup>1</sup>.

Нет сомнений как в перспективности такого ракурса исследования, так и в назревшей необходимости придать уже доказавшим свою научную состоятельность выводам о взаимосвязи побегов податного населения и эволюции самодержавно-крепостнического строя, о социальном составе и идейной природе миграционных движений, их центробежном и волнообразном характере «человеческое лицо»: «Выясняется, что для дальнейшего продвижения в познании закономерностей и их конкретных проявлений в заселении и социально-экономическом развитии Сибири необходимо изучение *микрпроцессов* хозяйственного, социального, культурно-исторического планов. В связи с этим показательна появившаяся в историографии последних лет тенденция к сужению территориальных и расширению хронологических рамок исследования. Это позволяет более системно анализировать факты... предотвращает смещение формально одновременных, но стадияльно различных явлений»<sup>2</sup> (курсив мой. – Е.Д.). Важно, что данная установка не отходит от принципа дифференцированного подхода к староверию, а означает обращение к его истории на новой методологической основе и с новыми исследовательскими задачами.

Следовательно, история локальных общин странников в таежных районах страны, существующих в течение длительного времени и создавших собственную литературную и идеологическую традицию, представляет собой необходимый материал для выявления, анализа и в дальнейшем *сопоставления* факторов, которые позволяют конфессиональным изолятам адаптироваться к современной им действительности и транслировать основные черты жизненного уклада и менталитета. Примером подобного сообщества являются таежные монастыри странников в районе Томска. Эта территория на языке официального документа именуется томско-чулымской тайгой; старообрядцы, давно оценившие ее удобное расположение – относительную близость города и одновременно труднодоступность, назы-

---

<sup>1</sup> См.: Зверев В.А. Образ жизни сельского населения Сибири в начальный период модернизации общества: проблемы и исследования // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития. Омск, 2004. Ч. 1. С. 18–23.

<sup>2</sup> Мамсик Т.С. Хозяйственное освоение Южной Сибири: Механизмы формирования и функционирования агропромышленной структуры. Новосибирск, 1989. С. 3–4.

вают ее Белобородовской пустынью/тайгой. На севере она ограничена причулымскими болотами, на западе и востоке – реками Обью, Томью, Чулымом и Яей, а ее южные пределы находились и находятся примерно в 100 км от губернского, а сейчас областного центра<sup>1</sup>.

Томско-чулымские страннические монастыри образованы в 30-е гг. XIX в. выходцами из Европейской России, активно контактировали с сибирскими, уральскими и европейскими единоверцами и по сей день не утратили культурной автономии. Факт складывания общности и, главное, стабильное проживание на одном месте позволяют считать ее объектом, на основе которого возможно решение вопроса о логике изменений традиционной культуры в условиях модернизации, характере, ходе и результатах модификационных (адаптационных) процессов в староверии. Сравнение результатов с аналогичными группами<sup>2</sup>, в свою очередь, создает условия для преодоления описательного изучения конфессии и введения в научный оборот не только новых исторических источников, но и методов их интерпретации.

Несомненно, что в нашем случае он не может быть реализован вне изучения книжного собрания томско-чулымских монастырей, поскольку объяснение сути адаптационных процессов в среде мигрантов, их этапов и результатов проблематично без учета системообразующих качеств кириллической книжности для староверия в целом. Содержащиеся в ее эсхатологических, нравоучительных, богослужебных и уставных текстах идеи определяют мировоззрение старообрядчества, виды и характер взаимодействий с природной и социальной средой и механизмы самоидентификации, которые используются личностью и коллективом для определения реальных и ментальных границ между «своим» и «чужим». Именно имеющийся в основании религиозной системы «культурный текст» и создаваемые конфессией варианты его толкования позволяют с высокой сте-

---

<sup>1</sup> Ранее район находился в составе образованного в 1708 г. Томского уезда, сегодня это северо-восточные и северные территории Томской и Кемеровской областей.

<sup>2</sup> См., например: *Литинская В.А.* Об устойчивости малых конфессиональных групп в однопациональной среде (по материалам юга Западной Сибири) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 213–217; *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. Новосибирск, 2002; *Приль Л.Н.* Старообрядческие общины Прикетья и Причулымья в XIX – 80-х гг. XX в. (опыт реконструкции жизнедеятельности): Дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2002; *Куприянова И.В.* Старообрядческие общины Алтая в 1920–30-х гг. Барнаул, 2006 и др.

пенью надежности реконструировать границы девиации и нормы и тем самым определять степень изменчивости конфессиональной системы в инокультурной среде. Напротив, отсутствие кириллической книги выводит миграционные и адаптационные процессы из-под контроля культурной традиции и угрожает группе физическим уничтожением либо полной утратой религиозной самобытности и превращением в артефакт, парадокс модернизации.

Особенности мировоззрения пустынников и пережитый ими опыт репрессий заставляют их быть настороже к любому посетителю. Хотя за годы работы археографической экспедиции ТГУ в белобородовских поселениях знакомство давно переросло в дружбу, это, на наш взгляд, не дает оснований для активного вмешательства даже с научными целями в их внутренний мир. Такое представление о пределах научной любознательности ограничило доступ к «скитским библиотекам», но помогло сберечь более существенное – изучаемую «живую культуру» и доверие респондентов.

Сегодня мы располагаем информацией только о 95 памятниках кириллической книжности (конец XV – конец XX в.), находившихся или находящихся в обращении белобородовских странников<sup>1</sup>. «Скитская библиотека» в дополнении с архивом скитников, их перепиской и рассказами позволяет идентифицировать часть рукописей XX в. и читательских маргиналий. Значит, создает условия для реконструкции на основе социально-археографического подхода<sup>2</sup> внутренней точки зрения участников событий, в которые вопреки вероучению и желанию оказывалась втянута конфессия-изолят, и позволяет рассматривать выбор и эволюцию адаптационных стратегий таежных монастырей в рамках общероссийских процессов – от 30-х гг. XIX столетия до наших дней.

---

<sup>1</sup> Приложения I и II. Представленные в этих разделах описания памятников кириллической книжности различаются по полноте. Полное описание составлено на те книги, которые переданы на хранение в НБ ТГУ.

<sup>2</sup> Его обоснование см.: *Бахтина О.Н., Базаров А.А., Дутчак Е.Е.* Роль священной книги в традиционных культурах Сибири («социальная археография») // Проблемы сибирской ментальности. СПб., 2004. С. 147–164; *Бахтина О.Н., Керов В.В., Дутчак Е.Е.* «Егда чтем, Господь к нам беседует...»: к вопросу об институализации социальной археографии // Вестник РУДН. Сер. История России. 2006. № 2 (6). С. 75–85.

\*\*\*

Огромную признательность мне хочется выразить пустынножителям Белобородовской тайги и их семьям, особенно М.Н. Незабудкиной, И.П. Самсоновой, Г.И. Шмакову, жителям п. Красный Яр – семьям Сайнаковых, Редель, Петровых, Семиных, без заинтересованного и доброжелательного отношения которых вряд ли могла появиться эта работа. Не могла она состояться и без участия студентов исторического факультета Томского университета, с которыми мы вместе работали в томско-чулымских поселениях, – А. Зайцева, О. Игнатъевой, А. Макеева, С. Лавровой, К. Варлаковой, П. Тычкина, Ж. Якименко.

Я благодарна моим родным, моим учителям – А.Н. Жеравиной и О.Н. Бахтиной и, конечно, кафедре отечественной истории ИФ ТГУ, которая в середине 1980-х гг. посчитала необходимым начать исследования томского староверия и все эти годы делала все возможное, чтобы они продолжались.

Слова признательности мне хочется сказать в адрес друзей и коллег, поддержка, замечания и советы которых оказали неоценимую помощь в работе над книгой, – Е.А. Агеевой, К.Е. Бардиной, И.Н. Данилевскому, Е.И. Дергачевой-Скоп, В.А. Есиповой, В.П. Зиновьеву, Е.А. Ким, Н.А. Кобяк, Г.И. Колосовой, А.Н. Котлярову, В.М. Кулемзину, Н.В. Литвиной, Э.Л. Львовой, А.И. Мальцеву, С.Е. Никитиной, И.Ю. Николаевой, П.Ф. Никулину, В.И. Осипову, Н.В. Поправко, Л.Н. Приль, А.М. Сагалаеву, Е.Б. Смилянкой, С.В. Сироткину, Н.А. Старухину, В.Н. Сырову, Э.И. Черняку, О.И. Ющенко.

## ГЛАВА 1

### «ИСХОД ИЗ ВАВИЛОНА»: МИГРАЦИОННОЕ ДВИЖЕНИЕ СТАРОВЕРОВ-СТРАННИКОВ В СИБИРЬ

– Можете насиловать, казнить, вешать,  
от веры не отступим и с радостью за нее пострадаем.  
– Вы против власти?

– Нет.

*Из рассказа старицы Александры о переписи 1959 г.*

#### 1. Появление страннического вероучения в Сибири

Практически каждое дореволюционное исследование, посвященное истории сибирского староверия, начиналось констатацией – природно-географические условия края есть та питательная среда, на которой разрозненные побегии сторонников старой веры выросли в значительную проблему для местных властей.

Ежегодная регистрация староверов в Российской империи была введена с 1820-х гг. До этих пор она проводилась эпизодически специальными комиссиями министерства внутренних дел, инициативой губернского и епархиального начальства. Отказ от сбора сведений о вероисповедании во время проведения общих ревизий не означал лености или невнимания к вопросу со стороны властей: сводки приходских священников о бывших на исповеди и у причастия позволяли иметь представление о степени «зараженности» той или иной епархии расколом, не привлекая при этом излишнего внимания обществу. Но для реализации задачи искоренения религиозной оппозиции, стоявшей перед властями, знания общей тенденции было явно недостаточно, а способов получить объективные сведения и сохранить при этом секретность в итоге не находилось.

Причина лежала на поверхности и была хорошо известна властям. Еще со времен Петра I официально признавалось, что раскол в Российской империи существует в двух формах: «явной», означавшей факт записи в двойной подушный оклад и тем самым легализацию собственного вероисповедания, и «тайной». Расплывчатость последней категории не позволяет сегодня установить мотивацию

староверов, скрывавших конфессиональную принадлежность, можно лишь предполагать, что только со времени относительной кристаллизации страннического направления в 60–80-е гг. XVIII столетия она приобрела совершенно определенную догматическую основу.

Впрочем, для официальных структур вероисповедные искания старообрядцев не представляли самостоятельного интереса, а расценивались исключительно в категориях преступлений политического (непризнание законности правящей династии) или уголовного (побег, уклонение от уплаты налогов, выполнения рекрутской повинности) характера. Отсюда возникало желание наладить регулярный учет численности оппозиционных конфессиональных групп, динамические показатели которой призваны были оценить масштаб влияния раскола на вполне лояльное население. Однако даже введение в целях более точной регистрации с 1902 г. практики составления посемейных списков по-прежнему оставляло стремление в разряде «благих намерений». Государственной статистике императорской России никак не удавалось получить искомые цифры, а имевшиеся самими властями всегда оценивались как заниженные. В неосуществимости хотя бы относительно достоверного арифметического подсчета оказывалось «виновным» слишком много обстоятельств: финансовая и нередко управленческая необеспеченность подобных мероприятий, сознательно отстаиваемое старообрядцами право «не исповедовать» веры перед нечестивой властью и, конечно, активная миграция населения на окраины страны.

Исследователи страннического согласия единодушны во мнении, что большая роль в популяризации бегунского учения в Сибири принадлежала ближайшим сподвижникам и последователям инока Евфимия. О ссылке сюда в начале XIX в. Павла Васильева, Доминики (Е.А. Душиной) и Якова Яковлева сообщают документы правительственной комиссии и историки-староверы<sup>1</sup>. В то же время эти сведения не исключают возможности, что взгляды, сходные с евфимиевскими, могли привести сюда их приверженцев еще в предшествующие столетия. Так, на факт переписки инока Евфимия с какой-то местной группой староверов указал А.И. Мальцев. А.И. Розов полагал, что задолго до оформления страннического учения возникают

---

<sup>1</sup> См. об этом: *Пятницкий И.К.* Русский сектант в своей истории // *Странник*. 1884. № 5. С. 82; *Он же.* Секта странников... С. 65, 67, 70; *Клибанов А.И.* Народная социальная утопия... С. 224–225.



общины «сибирских чувственников», проповедовавших видимый приход антихриста, и не сомневался, что освобожденная из Тобольского острога Е.А. Душина поселилась «у *единоверцев* в лесах Кийской волости Томской губернии» (курсив мой. – Е.Д.)<sup>1</sup>. Все же настоящее распространение странничества за Уралом связано не столько со ссылкой, сколько с вольнонародной колонизацией.

Закономерно предположение, что включение в ее общий поток странников должно было создавать на карте «колонизационного бассейна» точки или пояса их расселения. Однако подтверждение его осложняется известным фактом. Превращение Сибири в основной миграционный театр России не влекло за собой даже относительно равномерного рассредоточения переселенцев, хотя территория, на которой в XIX в. интенсивно происходило их оседание, представляла собой очень малую ее часть. В.В. Покшишевский обозначил ее как клинообразную полосу площадью около 1,2 млн. кв. км, совпадающую с направлением Сибирского тракта (железной дороги) и тянущуюся непрерывно от Урала до Байкала, продолжаясь в Забайкалье уже в виде отдельных пятен. Ее ширина уменьшалась с запада на восток, «пульсируя» и «утолщаясь» по своей южной границе (Алтай, Минусинская котловина) и незначительно по северной – в районе впадения Тобола в Иртыш, по Оби до устья Чулыма и по Енисею<sup>2</sup>.

Тем не менее попытки систематизации данных о местах концентрации староверов разных согласий на территории Западной Сибири в XIX в. существуют. Первая из них была предпринята Д.Н. Беликовым. Впоследствии его выводы о сосредоточении староверов-поповцев на западе и юге Томской губернии (Бийский, Кузнецкий уезды), а беспоповских общин, в том числе страннических, в ее восточных и северных пределах неоднократно подтверждались исследователями уже на других материалах<sup>3</sup>. Указанные тенденции вполне согласуются с мнением А.И. Мальцева о первоначальной локализации бегунов в районе Тюмени и заключением П.Е. Бардиной о

---

<sup>1</sup> Мальцев А.И. Староверы-странники... С. 174; Розов А.И. Странники или бегуны в русском расколе... № 12. С. 522.

<sup>2</sup> См.: Покшишевский В.В. Заселение Сибири (историко-географические очерки). Иркутск, 1951. С. 139–140.

<sup>3</sup> См., например: Мамсик Т.С. Расселение крестьян-раскольников... С. 50–56; Иванов К.Ю. Старобрядческие миграции и Томский край... С. 57–64; Литинская В.А. Конфессиональные группы православного населения Западной Сибири // Этнографическое обозрение. 1995. № 2. С. 113–127.

вкладе странников в «русское заселение» таежной зоны<sup>1</sup>. Однако детали и промежуточные точки их продвижений нельзя считать установленными в желательном объеме.

Как правило, полагаясь на материалы статистики или уголовных дел, исследователи отмечают появление в каком-либо месте странников – отдельных представителей согласия или целых сообществ. Так, А.П. Шапов в качестве основных мест поселения бегунов в первой половине XIX в. называет Кийскую, Боготольскую и Дмитриевскую волости Томской губернии. К 30-м гг. столетия миссионеры относят приход первых странников в Чулымскую тайгу. Еще более неопределенным выглядит известие В. Рубческого о некоем старце Антонии и сходстве его учения с бегунским, последователи которого жили на р. Иксе (юго-запад Томской области) «в самом начале заселения тайги русскими»<sup>2</sup>.

Добавим также, что сообщениями такого рода полностью игнорируется внутрисибирская миграция, при всей спорадичности и хаотичности также вносящая лепту в формирование очагов нелегального старообрядческого расселения. Примером может служить скитская колонизация староверов-часовенных, проходившая в XX в. «внутри своеобразного географического треугольника – левобережье Оби (бассейн р. Парбиг, Парабель, Таванга), горные долины южной Сибири и Нижний Енисей (бассейн р. Дубчес)»<sup>3</sup>. Упоминание Н.Н. Покровского и Н.Д. Зольниковой о том, что маршруты действовали раньше и не имели конфессиональной принадлежности, позволяет экстраполировать их выводы на историю продвижения старообрядцев других согласий, но все же очевидно – даже относительно полную картину страннического проникновения в Сибирь восстановить не просто.

Предусматриваемая бегунским вероучением конспиративность приводила лишь к случайному и потому эпизодическому обнаружению миграционного пути. Соответственно, решение вопроса о его

---

<sup>1</sup> См.: *Мальцев А.И.* Староверы-странники... С. 174–175; *Бардина П.Е.* О роли старообрядцев в русском освоении Сибири // *Смены культур и миграции в Западной Сибири.* Томск, 1987. С. 64.

<sup>2</sup> *Шапов А.П.* Земство и раскол... С. 560; *Виколов М.С.* Краткое описание жизни скитников Чулымской тайги / Публ. И. Беневоленского // *ТЕВ.* 1900. № 24. 15 дек. С. 8; *Рубческий В.* Леса и население Завасюганья: (Из путевых заметок лесничего). Томск, 1909. С. 39–40.

<sup>3</sup> См.: *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные... С. 31–32.

изначально всеерном или линейном, ситуативном или преднамеренном характере, вероятно, так и останется в разряде гипотетических. Вывод означает, что в настоящей исследовательской ситуации максимальной эвристической ценностью могут обладать лишь реконструкции, связанные с историей отдельных, локальных групп, которая способна рассказать о причинах, обстоятельствах и способах включения профессиональных мигрантов в колонизационные процессы и позволит сравнить их адаптивные ресурсы с потенциалом прочих переселенцев.

В отечественной историографии причины народных побегов и переселений традиционно объяснялись «низкой степенью корреляции между мерой и результатами трудовых затрат» и «стремлением сохранить порядки черной волостной общины с ее обращаемостью земель, займой, отсутствием зависимости от частных и церковных феодалов»<sup>1</sup>. В то же время попытки пересмотра выводов о растущей неустойчивости крестьянского хозяйства в XIX в. позволяют увидеть, что субъективная оценка крестьянином своего состояния как ухудшающегося часто возникала на фоне реального повышения уровня жизни<sup>2</sup>.

Сказанное отнюдь не доказывает, что экономические обстоятельства и гражданская дискриминация не влияли на добровольные или вынужденные переселения. Сейчас речь идет о нахождении связи между социальными, культурными и ментальными процессами, общественными институтами и их восприятием разными категориями населения, о комплексном рассмотрении факторов «выталкивания» и факторов-«стимуляторов». К числу последних в равной мере относятся как эсхатологические конструкции, так и утопии места. Вместе с тем их рассмотрение в связи с историей страннического согласия сталкивается с рядом существенных противоречий, порожденных, на наш взгляд, неспособностью понятийного аппарата, используемого при изучении социально-политической истории крестьянства, выражать явления его духовной жизни. Это со всей очевидностью демонстрируют существующие трактовки роли бегунов в генезисе легенды о Беловодье, за которыми в конечном счете стоит решение вопроса о степени массовости и активности страннического движения на восток.

---

<sup>1</sup> См., например: *Раскин Д.И.* Миграции в общественном сознании русского крестьянства... С. 76; *Чуркин М.К.* Переселенцы и старожилы Западной Сибири: природно-географические, социально-психологические, этнопсихологические аспекты взаимоотношений (в конце XIX – начале XX в.). Омск, 2001. С. 18.

<sup>2</sup> См., например: *Миронов Б.Н.* Униженные и оскорбленные: «Кризис самодержавия» – миф, придуманный большевиками // *Родина*. 2006. № 1. С. 12–17.

Казалось бы, само учение о побеге должно было поставить бегунов в авангард поисков Беловодья, но даже в имеющихся исследованиях их роль не выглядит бесспорной. С одной стороны, именно в Топозере, где в 1777 г. принял постриг инок Евфимий<sup>1</sup>, позднее будет жить инок Марк (Михаил) – автор письменного указания дороги в Беловодье. К.В. Чистов прямо указывает, что текст «Путешественника» создан между 1791–1825 гг. – в период, когда странничество переживает особенный расцвет<sup>2</sup>. С другой стороны, Топозерский скит в последней трети XVIII в. находился под влиянием староверов-филипповцев, а в указанном маршруте нет ничего необычного – он отразил традиционное направление переселенческого движения из Поморья и Центральной России в Сибирь, возникшее до оформления согласия. Поэтому, по мысли Н.Н. Покровского, нет оснований связывать беловодскую легенду со странниками или староверами вообще, она была достоянием всего русского крестьянства<sup>3</sup>. Мнение позднее поддержано А.И. Мальцевым, считавшем, что участие бегунов в ее создании «если и имело место, то было минимальным»<sup>4</sup>.

Вместе с тем бытование легенды даже в XX в.<sup>5</sup> означает, что она, во-первых, по-прежнему востребована определенными социальными (конфессиональными) группами; во-вторых, обстоятельства ее складывания не могут автоматически объяснять причины ее сохранения в более поздние столетия. Значит, в составе легенды должны быть разделены текущие социально-утопические чаяния, прямо порожденные проблемами малоземелья и крепостной зависимостью, и универсальные архетипические представления о «золотом веке» и «обеленных землях», в русском варианте – близких основной территории России. Первые обеспечивают рождение географического мифа в конкретный момент времени, а вторые – его жизнеспособность и дискретную форму существования в течение столетий<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: *Мальцев А.И.* Староверы-странники... С. 83–89; *Водолазко В.Н.* Старообрядцы Архангельской Карелии и Элиас Лённрот // Старообрядческая культура Русского Севера. Москва; Каргополь, 1998. С. 21.

<sup>2</sup> См.: *Чистов К.В.* Русская народная утопия... С. 318–319.

<sup>3</sup> См.: *Покровский Н.Н.* К постановке вопроса о беловодской легенде... С. 121.

<sup>4</sup> *Мальцев А.И.* Староверы-странники... С. 13.

<sup>5</sup> К числу поздних устных версий легенды о Беловодье относятся записи, сделанные Н.Н. Покровским в 1967 г. на Верхнем Енисее и О.Н. Бахтиной в 1986 г. в с. Бакчар Томской области. См.: *Покровский Н.Н.* Антифеодальный протест... С. 336; *Бахтина О.Н.* Проблемы изучения миграции старообрядцев... С. 11.

<sup>6</sup> Например, о десакрализации беловодской легенды и появлении в ней отчетливого «экономического акцента» см.: *Чуркин М.К.* Переселения крестьян... С. 150–153.

Если причастность страннической доктрины к *генезису* беловодской легенды не подтверждается, то это не означает, что эсхатология бегунства, выросшая на фундаменте народных (в том числе утопических) представлений об окружающем природном и социальном мире, не стала особым каналом *трансляции* географических мифов. Во всяком случае, история Белобородовской пустыни позволяет предположить совпадение ареалов расселения странников и территорий, где бытование утопий места переросло рамки «классической» легенды о Беловодье и стало «мерцающим текстом», закрепившимся в местных преданиях и топонимике.

Следовательно, при установлении факторов «исхода» наряду с реконструкцией действительных форм и условий жизни на прежнем месте требуется выявить мыслительные операции, логику объяснения происходящего и сопутствующие им эмоциональные оценки, с помощью которых конкретный коллектив приходит к выводу о крахе привычного/правильного мироустройства. Для староверия такую задачу выполнит эсхатология – особый тип осмысления окружающей, в том числе социально-политической и хозяйственной, реальности. Поэтому применительно к истории конфессиональных миграций вероучения разных согласий необходимо рассматривать в ракурсе не онтологических характеристик, а гносеологических возможностей – не когда и почему они возникли, а кто мог стать их потенциальным адресатом и какими средствами достигалось желаемое воздействие на аудиторию. Соответственно, изучение утопий места и органично связанного с ними страннического учения о побеге «из мира антихриста» сегодня имеет смысл и будущее лишь с учетом факторов превращения идеологической (историко-эсхатологической) конструкции в сознательную индивидуальную и/или коллективную программу поведения.

## **2. «Учение о побеге» инок Евфимия и культурные факторы конфессиональной миграции**

### **2.1. Христианская историко-эсхатологическая легенда и особенности ее восприятия традиционным сознанием**

С первых лет существования «раскола» теме «бегства от мира», в котором теперь властвует «ложная церковь», отведено заметное место в сочинениях Аввакума, Феодора, Авраамия. Все же вопрос о его

формах ими не был решен окончательно: с одной стороны, идейные установки кружка «ревнителей древлего благочестия» позволяли ограничиваться символическим разрывом с обществом; с другой – имперская политика оставляла сомнения в возможности «очищения мира» лишь силами староверия<sup>1</sup>. Тем не менее вплоть до середины XVIII столетия разброс суждений о предпочтительности того или иного способа сохранения православия серьезных споров не вызывал. Рожденная опытом Выговского общежития практика совмещения иноческой и мирской аскезы<sup>2</sup> имела все шансы распространиться во времени и пространстве без особых рефлексий, поскольку являлась в целом продуктивной моделью выживания локальных старообрядческих коллективов в условиях гражданской и культурной дискриминации.

Однако наметившийся отход правительства от политики репрессий потребовал от руководителей согласий в очередной раз назвать существенные черты «антихристового царства» и определиться с датой его окончательного утверждения. Следствием стали поиск новых форм мироустройства и кодификация стихийно сложившихся, а затем – очередной виток внутренних расколов. Сопровождаемое ожесточенной полемикой дробление староверия и было квалифицировано иноком Евфимием как предреченное в конце мировой истории «оскудение стада Христова». Итоги его размышлений о причинах происходящего отражены в известном в научной литературе «Разлагольствии...»<sup>3</sup>. Это сочинение, написанное Евфимием в 1784 г. в условиях «второй волны» либеральных реформ Екатерины II и личного конфликта с филипповцами<sup>4</sup>, гово-

---

<sup>1</sup> См. об этом: Керов В.В. «Се человек и дело его...» С. 222–226.

<sup>2</sup> См.: Куандыков Л.К. Выговские сочинения XVIII в. о скитском житии // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 30–36; Юхименко Е.М. Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература. Т. 1. М., 2002. С. 15–64.

<sup>3</sup> «Разлагольствие о настоящем в древлецерковном последовании неких з друг другом несогласии. Ов убо от записных отлучися, паствити возмнев лучше укрывающихся за антихристовыми жрецами, в том и вознепщева быти себе права. Другии же обоих сих отлучися, к тому же и крещение от них бояся приятии, чесо ради и посла к нему начертание 7292 лета, марта 28». Изд.: Сборник правительственных сведений о раскольниках... Вып. 4. С. 248–252 (не полностью). См. о сочинении: Дружинин В.Г. Писания русских старообрядцев. Перечень списков, составленный по печатным описаниям рукописных собраний. СПб., 1912. С. 166–167, № 1; Мальцев А.И. Староверы-странники... С. 110–113, 237–238.

<sup>4</sup> Подробнее см.: [Обоснование разделения с филипповцами] // Сочинения инока Евфимия... С. 11–78; Мальцев А.И. Староверы-странники... С. 79–109.

рит о мировоззренческих основаниях начатого им коренного пересмотра вопроса спасения православия.

Учение Евфимия о побеге из «мира антихриста» отразило как минимум две реалии модернизационных трансформаций в России XVII–XVIII столетий: заметное повышение порога конфликтности в обществе и растущую несанкционированную подвижность податного населения. Для своего времени его главное требование на деле разорвать замкнутый круг двойной морали, нивелирующий самую суть старообрядческого протеста было понятным и логичным<sup>1</sup>. Несмотря на известную преемственность социальных процессов, все же настроения в духе христианского радикализма в староверии XIX – начала XXI в. не объяснимы лишь указанием на них. Поэтому причины того, почему аргументы, предложенные Евфмием для обоснования неподчинения любой власти и реального разрыва с обществом, находят свою аудиторию в другие эпохи, следует искать, во-первых, в особенностях восприятия христианской эсхатологии обыденным (традиционным) сознанием; во-вторых, в механизме «приложения» эсхатологического знания к событиям прошлого и настоящего.

\*\*\*

Известно, что в сюжетной иерархии древнерусской, а позже ее наследнице – старообрядческой литературе эсхатологические идеи занимают высшие ступени. Их ключевые образы, сохранившие явные следы дуалистических учений древности о борьбе светлого и темного начал, в библейской интерпретации стали рассказом о дьяволе – падшем и мятежном творении Бога. Синкретизм эсхатологического мифа, его иносказательная форма не позволяли установить точную дату будущего катаклизма, зато обеспечивали внимательное отношение к мельчайшим деталям «родословия» и «биографии» земного воплощения демонической силы – антихриста. За частностями и смещениями акцентов христианское сознание видело выбор пути спасения в условиях, когда отведенное человечеству время оказывалось на исходе.

К сожалению, отечественная научная традиция прошлых столетий в разработке темы, как правило, отдавала предпочтение описанию тех или иных историко-эсхатологических представлений, реже – условиям и факторам их генезиса, еще реже – выявлению концептуального

---

<sup>1</sup> См. об этом: *Мальцев А.И.* Староверы-странники... С. 117–156.

содержания эсхатологической модели и ее места в развитии гуманитарной и социальной мысли. Объяснение очевидно – понятийный аппарат позитивистского рационалистического знания не приспособлен для адекватного отражения всех нюансов апокалиптического видения истории. Максимум, что он может фиксировать, – это сходство эсхатологического и телеологического мышления и факт активного использования аллегорий и метафор при оценке общественных процессов. Поэтому вывод о том, что средневековый социум не испытывал потребности в самостоятельных исторических изысканиях и довольствовался нахождением библейских аналогий<sup>1</sup>, достаточно долго оставался аксиомой для советского религиоведения и медиевистики.

Недостаточность позитивистских интерпретаций сегодня видна особенно отчетливо, что порождает опыты по их преодолению, например, в духе концепции осевого времени. Понимание христианской эсхатологии в качестве «обязательной предпосылки цивилизационной историософии» основывается на следующих тезисах: 1) эсхатология, корнями уходящая в повседневный эмпирический опыт, смогла подняться на уровень историософии, т.е. связать на разных уровнях бытия (космологическом, историческом, политическом, индивидуальном) понятия Творения и Страшного суда, потому что своей целью поставила получение системного знания о природном и социальном мире; 2) эсхатология стала духовной предпосылкой складывания цивилизации благодаря способности переводить созданную ею же идею конечности земного мира в конструктивное русло – в учение о поступательном и необратимом движении истины<sup>2</sup>.

В этих положениях заключены важные основания для современного изучения эсхатологических доктрин. Отражая разные уровни человеческого бытия, они в перспективе создают условия для разрешения главной загадки апокалиптики – каким образом ей удается превращать общеизвестные и общеупотребительные идеи в личную программу поведения.

На первый взгляд феноменальной жизнеспособности эсхатологических учений нетрудно найти объяснения. Системные кризисы,

---

<sup>1</sup> См., например: *Барг М.А.* Эпохи и идеи: Становление историзма. М., 1987. С. 22, 202.

<sup>2</sup> См.: *Пиков Г.Г.* Эсхатология как обязательная «предпосылка» цивилизационной историософии // Учен. зап. фак. истории и международных отношений Кемер. гос. ун-та. Вып. 2. Кемерово, 2004. С. 66–70.



периодически переживаемые обществами, порождают однотипные настроения, которые, кстати, искусственно могут поддерживаться политическими или конфессиональными элитами. Однако есть один момент, который необходимо учитывать при изучении эволюции и функционирования апокалиптических представлений, – это способность к втягиванию в орбиту влияния катастрофической парадигмы<sup>1</sup> не взаимодействующих непосредственно социальных слоев, что позволяет ввести в аналитический инструментарий изучения легенды понятие «коммуникационного потенциала апокалиптического знания». Его строение в синхронном и диахронном аспектах, в свою очередь, может быть представлено, во-первых, как некоторый объем информации, передаваемый из поколения в поколение<sup>2</sup>; во-вторых, как специфический набор мыслительных операций, который сначала обеспечивает получение такого знания, а потом преумножение и реализацию его на практике. Поскольку апокалиптика имеет форму историко-прогностической рефлексии, то естественно, что интеллектуальной процедурой, придающей системность эсхатологическому знанию, является способ понимания времени.

На сегодняшний день доказаны взаимопроникновение линейных и циклических форм движения времени в хронософии<sup>3</sup> и доминирующая роль первых в формировании структуры эсхатологической концепции<sup>4</sup>. Однако не все стороны *бытования* христианской трактовки времени могут считаться полностью изученными. Еще в

---

<sup>1</sup> О феномене катастрофического сознания см.: *Катастрофическое* сознание в современном мире в конце XX века (по материалам международных исследований). М., 1999.

<sup>2</sup> Ядро «фактических сведений» о грядущей вселенской катастрофе и ее виновнике составили немногочисленные и разрозненные упоминания Библии и апокрифов об inferнальном, систематизированные патристикой. См. об этом: *Аверинцев С.С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к Средневековью // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 17–64; *Шевеленко А.Я.* Апокалипсис и его сюжеты в истории культуры // Вопросы истории. 1996. № 11–12. С. 16–38; *Свенцицкая И.С.* Народное христианство в апокрифах II–V вв.: Представления о сатане, демонах и аде // Одиссей: Человек в истории. М., 1999. С. 109–122; *Учение об антихристе в древности и средневековье.* СПб., 2000; *Харитонович Д.Э.* Дьявол // Словарь средневековой культуры. М., 2003. С. 159–163 и др.

<sup>3</sup> См. об этом: *Савельева И.М., Полетаев А.В.* История и время: В поисках утраченного. М., 1997. С. 280–308.

<sup>4</sup> См., например: *Гуревич А.Я.* Представление о времени в средневековой Европе // История и психология. М., 1971. С. 159–198; *Он же.* Время // Словарь средневековой культуры. М., 2003. С. 96–97.

1970-е гг. Ю.М. Лотман отмечал, что противоположность моделирующих языков мифа и истории имеет отдаленное отношение к «реальному человеческому переживанию структуры мира», которое строится как «постоянная система внутренних переводов и перемещений текстов в структурном поле напряжения между этими двумя полюсами»<sup>1</sup>. Следовательно, для решения вопроса о механизме воспроизводства эсхатологических символов и образов важно установить сам принцип сосуществования в повседневности разных систем исчисления/ понимания времени.

Известно, что только христианской доктриной в полной мере сохранил антагонизм линейного и циклического времени – идея «вечного возвращения» не была ею воспринята, поскольку отрицала положение о приходе Мессии и конечном спасении верующих. Поэтому создаваемое вероучением литургическое время выполняет задачу организатора сферы ритуала, но не подчиняет себе все пространство каждодневных интересов и мотиваций человека. Напротив, циклическое время, связанное с достаточно стабильным перечнем дел и забот и тем самым вызывающее ощущение бесконечного повтора происходящего, строит именно повседневность. Пересечение двух темпоральных систем в обычных условиях происходит, как правило, в период значимых для индивида или общества дат, рубежность которых позволяет заметить разницу между прошлым и настоящим и избавиться восприятие обыденности от налета рутинности, поместив ее в сетку макрокоординат.

«Мирное сосуществование» под силу взорвать только явлениям, не укладывающимся в привычное течение времени и потому оцениваемым как исключительные. Причем их масштаб играет второстепенную роль: «заставить» человека увидеть зыбкость своего положения могут события, скромные с государственной точки зрения. В любом случае в маркировании их Великим Началом или Великим Концом доминирующую роль сыграет не объективная степень разрушения жизненного уклада, а субъективные представления о необратимости происходящего. В сущности, именно они создадут условия для включения в социальную действительность «времени эсхатологического» и переведут абстрактные сведения о божественном замысле поэтапной гибели мировых империй в знание о *личных* перспективах. Только поэтому эсхатологии будет отдано право регулировать все

---

<sup>1</sup> Лотман Ю.М. Феномен культуры // ТЗС. Тарту, 1977. Т. 9. С. 7.

сферы жизни человека и при этом совершенно не считаться с различиями глубинно-циклического и хроникально-исторического времени.

Отмеченное свойство дало основание исследователям говорить о статичности или «экстемпоральности» апокалиптического видения истории, которое «не было ни прогрессивным, ни регрессивным»<sup>1</sup>. Действительно, двойственная природа эсхатологической парадигмы – линейная и циклическая одновременно – рождает то самое анахроническое отношение к истории, когда очередность эпох Ветхого и Нового Заветов заменяется отношениями симметрии, а прошлое и современность истолковываются с помощью ограниченного набора символов. Но особенностью ее функционирования в *живой, реальной среде*, на наш взгляд, является отказ от отстраненного взгляда на мировую историю и обращение к «запасам» исторической памяти. Этим, в частности, объясняются импульсный характер проявления эсхатологического чувства и условия его пролонгации. Оно возникает как реакция на экстраординарное событие, но устойчивым его делает историческая рефлексия – в зависимости от того, удастся или нет подобрать происходящему аналог в прошлом, будет зависеть амплитуда колебания общественных настроений страха/уверенности и безнадежности/оптимизма. (Особо отметим, что здесь идет речь о стадии формирования эсхатологического чувства: ситуация его стабилизации требует от коллектива использования иных алгоритмов осмысления случившегося.)

Отсюда становится понятным повышенное внимание к содержанию категории времени в поворотные моменты жизни христианского социума: интерес к прошлому утрачивает для обывателя черты праздной любознательности, «историческая продукция» превращается в востребованное знание, а исторический процесс – в коммуникативный акт, форму и средство общения в цепи *individuum – societas – transcendens*.

Этот специфический диалог идет согласно законам исторического познания, но корректируется профессиональными технологиями интерпретаций и умозаключений, что, делает его результаты и «измерителем типа культуры, и фактом историософии»<sup>2</sup>, и практическим руководством. Возникающая информационная система имеет примечательные особенности. Первая из них формируется общим свойством всех исторических реконструкций – они, всегда имеющие дело с известным результатом когда-то случившегося, сами программируют

---

<sup>1</sup> См.: Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время... С. 292–293.

<sup>2</sup> Барг М.А. Эпохи и идеи... С. 23–24.

отбор и осмысление фактов как *связанных* друг с другом, чем превращают хаотичное прошлое в некоторую последовательность событий<sup>1</sup>. Логика провиденциализма в данном случае позволяла говорить о череде отступлений, о ложных путях в моменты «прямого» вторжения в человеческую историю надысторических сил и указывать «клетку истории», с которой началось разрушение мира (католичество чаще прилагало действия Промысла к индивидуальным судьбам, православие – к странам и народам<sup>2</sup>). Вторая особенность, определяемая уже своеобразием эсхатологической рефлексии, не допускала сведения изысканий к поиску исторического факта, а обеспечивала активную работу с его культурным контекстом. В итоге исторический факт терял прежнюю единичность и статичность и трансформировался в понятие, обладающее качеством символа, примера или прецедента и тем самым, обретал способность сохранять уникальные черты объекта и одновременно быть средством постижения связанных с ним явлений. Для того чтобы такая перекодировка оценивалась как достоверная процедура получения достоверного знания, должно было быть выполнено одно условие – наличие экспертов/избранных, которых массовое сознание наделит правом и привилегией дешифровки происходящего.

Христианская культура создала два типа рационального знания, различающихся по методам его получения и по предназначению, – «знание ради знания» и «знание ради назидания»<sup>3</sup>. Соотнесение одного из них с западноевропейской схоластикой, другого – с восточной патристикой как бы напрашивается само собой. В действительности речь может идти лишь о некоторых тенденциях, наиболее ярко проявивших себя в разных регионах христианского мира Средневековья. Культ сакрального текста, присущий обоим типам, не только создавал монополию корпорации посвященных на владение трансцендентным знанием. Он еще формировал представления традиционного общества о качествах апокалиптического знания, предлагаемого тем или иным конфессиональным идеологом, и критериях его «истинности».

---

<sup>1</sup> См.: *Успенский Б.А.* История и семиотика: (Восприятие времени как семиотическая проблема). Ст. 1 // ТЗС. Тарту, 1988. Т. 22. С. 68–73.

<sup>2</sup> См. об этом: *Семенова С.Г.* *Odiūm fati* как духовная позиция в русской религиозной философии // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 29–30; *Мильков В.В.* История в зеркале апокрифа // *Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 255.

<sup>3</sup> См.: *Гайденок В.П., Смирнов Г.А.* Символизм и логика: два полюса средневековой рациональности // Рациональность на перепутье. Кн. 2. М., 1999. С. 136–165.

Во-первых, его строение фундируется положением о внутренней непротиворечивости субстанции и неразличимого единства всего и вся. Даже несмотря на то, что уже с XVII в. научный дискурс для установления связи между явлениями использует категорию «отношение», эсхатология XIX столетия в очень ограниченной мере оперирует понятиями «причина – следствие». В апокалиптических построениях эпохи модерна сохранится как континуальность текста<sup>1</sup> эсхатологии, так и стремление ее «разработчиков» как бы растворить его в многомерном семантическом пространстве культуры.

Во-вторых, технология презентации апокалиптического знания допускает равное использование буквального и аллегорического приемов толкования сакрального текста, но не предполагает корреляций с непосредственным социальным опытом группы: в противном случае оно не будет считаться знанием о «последнем времени». Однако это знание должно уметь выразить состояние бифуркации, в котором оказалось общество, с помощью устоявшегося набора стереотипов и символов, отражающих как христианские ценности, так и архаические слои национального менталитета.

В-третьих, темпоральная двойственность эсхатологии ведет к тому, что в момент актуализации катастрофических настроений обыденное сознание перестает различать историю священную и профанную. Это позволяет обнаружить двойную перспективу текущих политических событий и соотнести их с кульминацией Апокалипсиса<sup>2</sup>. Возникающий в результате таких интеллектуальных процедур вывод об управленческом вакууме обеспечит пересмотр всей группы значений, производных от понятия «власть». Поэтому истоки *длительного* и *наследуемого* нелегитимного поведения индивидов и групп следует искать не в конкретных действиях властей, а в объективных противоречиях между светской природой государства и представлениями о его конфессиональной миссии, в механизме религиозно-символической интерпретации административно-правовых функций и политических институтов.

---

<sup>1</sup> Понятие «континуального текста» разработано Ю.М. Лотманом. См.: *Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров: Человек – текст – семиосфера – история.* М., 1996. С. 46–47.

<sup>2</sup> См. об этом: *Гурьянова Н.С. Эсхатологический миф у старообрядцев XVII в. // Традиция и литературный процесс.* Новосибирск, 1999. С. 410–418.

## 2.2. Русская эсхатологическая символика и ее роль в формировании нелегитимного поведения податного населения Российской империи

Вопросы формирования религиозно-политической оппозиции являются ключевыми в понимании феномена старOVERия. В рамках отечественной традиции изучения народных движений старOVERие традиционно рассматривалось как пример религиозного выражения антифеодального по своей сути протеста. Несмотря на идеологическую ангажированность трактовки, необходимо отметить, что именно на ее основе были установлены ключевые концепты, с помощью которых старOVERие осмысляет общественные трансформации – это понятия «царь», «царство» и «священство».

«Перевод» любой оппозиционной доктрины на уровень повседневности позволяет заметить, что протестное поведение, равно как и настроение пароксизма, сами по себе не остаются актуальными и стабильными бесконечно долго. Для их устойчивого и массового существования необходимо подключение более глубоких ментальных слоев, чем политические предпочтения и реакции<sup>1</sup>. У русского крестьянина вряд ли когда-либо были идиллические представления о собственной обыденности, она, судя по фольклору, всегда для него содержала определенное количество «зол и неправд».

Исследование понятий «царь», «царство», «священство» в символично-эсхатологической перспективе позволяет понять ментальную основу протестного поведения не только старOVERия и взаимодействующих с ним групп, не сводя их к простым формам ответных действий на мероприятия власти. Это единственный путь для изучения как социальной почвы старообрядческой эсхатологии в крестьянской среде в новое и новейшее время, так и факторов идеологического неприятия старOVERием современной действительности безотносительно к конкретным политическим режимам.

---

<sup>1</sup> Такая постановка вопроса не умаляет значения исследований, посвященных народным представлениям о царской власти, и научных дискуссий о политических идеалах крестьянства (см., например: *Покровский Н.Н.* Мирская и монархическая традиция в истории российского крестьянства // *Новый мир.* 1989. № 9. С. 225–231; *Лукин П.В.* Особенности русского общественного сознания в старообрядческих сочинениях XVII в. // *Мировосприятие и самосознание русского общества.* Вып. 4: Ментальность в эпохи потрясений и преобразований. М., 2003. С.2 3–46 и др.). Наша задача иная – выявить социокультурные факторы, которые помогали эсхатологическим учениям старOVERия найти свою аудиторию.

Следовательно, выяснение точек соприкосновения учения о победе староверов-странников и политических, историко-эсхатологических представлений ранее вполне законопослушных обывателей предполагает установление: 1) локусов использования концептов власти; 2) национальных особенностей понимания эсхатологической символики Иерусалима и Рима – образов, максимально полно воплотивших в себе идеи «священства» и «царства»; 3) специфики влияния идеологических (книжных) представлений о функциях политической власти на социальную практику.

\*\*\*

Современными исследованиями достаточно полно восстановлены картина складывания русского варианта религиозно-политической доктрины «священного царства»<sup>1</sup> и ее автохтонные черты, но в вопросе о том, когда и вследствие каких факторов она вошла в народное сознание, ясности нет и сегодня. Теоретически понятно, что идеология не может быть предложена человеку как некое целостное и кем-то за него сформулированное мировоззрение и ее органичное усвоение определяется способностью разъяснять новую информацию, не противореча прежней. На практике путь формирования целостного идейного комплекса весьма причудлив.

По наблюдениям М.Б. Плюхановой, имя «третьего Рима» за Московским царством в XVI–XVII вв. закрепляет очень небольшой круг источников и, например, для историков XVIII – первой полови-

---

<sup>1</sup> Научным дискурсом установлено сирийско-палестинское происхождение идеи «священного царства», которая через сочинения римских историков и иудейскую пророческую литературу вошла в религиозно-политические представления патристики. Считается, что наиболее ранний христианский комментарий к истории смены Вавилонской, Персидской, Македонской и Римской империй был сделан около 200 г. Ипполитом Римским, а окончательная форма периодизации придана Иеронимом. Библиография работ о создаваемых в ходе и в результате централизации представлениях о Москве (Новгороде, Твери) как последнем (главном) хранителе «римского наследия» настолько обширна, что вынуждает ограничиться упоминанием лишь некоторых из них: *Розов Н.Н.* «Повесть о новгородском белом клобуке» как памятник общерусской публицистики XV в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1953. Т. 9. С. 178–219; *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI в. М.; Л., 1960; *Поньрко Н.В.* Фома (XV в.) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 2. Л., 1989. С. 474–475; *Кашианов С.М.* К предыстории идеи «Москва – третий Рим» // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 262–273; *Синицына Н.В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998 и др.

ны XIX столетия происхождение и содержание речевого оборота не представляло особого интереса. Только после издания в 60-е гг. XIX в. послания Филофея выражение «два Рима падоша, а третий стоит и четвертому не быти» стало казаться единственным раскрывающим смысл русской истории<sup>1</sup>. В то же время давно установлено, что легко узнаваемая сегодня фраза активно использовалась старообрядческой полемической литературой еще во второй половине XVII в. как доказательство сбывшегося пророчества о падении Москвы. О чем это свидетельствует – о «профессиональном» составе первых теоретиков староверия или широкой известности доктрины в народной среде? Скорее, именно сочинения лидеров сделали его приметой старообрядческой исторической концепции, и только потом оно начинает свою жизнь в сравнительно массовых формах. Простота использования положения о Москве как последнем Риме при объяснении всего спектра российских проблем и нестроений облегчила его превращение в исторический стереотип, имеющий мало общего с первоначальным корпусом идей.

В связи с этим заслуживают внимания суждения А.И. Алексеева о механизме влияния эсхатологии на массовое сознание. По его мнению, коллективной практикой отбирается только та часть христианского предания, которая соответствует господствующему типу мироощущения, ментальным установкам и образным представлениям, оставляя сами идеи достоянием элиты. Следовательно, задачей исследователя становится не установление факта наличия некоторых книжных традиций, а обнаружение «следов» решающего преобладания одной из них и прослеживание конкретной ситуации определяющего воздействия этой традиции на коллективную практику<sup>2</sup>.

По-видимому, при решении частных задач, касающихся восприятия тех или иных религиозно-политических идей или институтов, есть смысл учитывать, что, например, обыденное понимание монархии формировалось сложным переплетением политического, литургического, агиографического и фольклорного текста. Получаемый в результате метатекст мог лишь частично пересекаться с идеями церковно-учительной литературы или с официальным государственным дискурсом. Потому уверенность первых идеологов в окончательном

---

<sup>1</sup> См.: *Плюханова М.Б.* Сюжеты и символы Московского царства. М., 1995. С. 15–16.

<sup>2</sup> См.: *Алексеев А.И.* Под знаком конца времен: Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI в. СПб., 2002. С. 46–47.



падении «третьего Рима» и их же надежды на «исправление» Алексея Михайловича, «обмен» Выгорецкой своей автономии на политическую благонадежность на фоне растущих слухов о Петре I – антихристе и многое другое не объяснить лишь естественной эволюцией эсхатологических учений, неоднородностью социального состава староверия или «наивным монархизмом»<sup>1</sup>.

Это лишь вершины айсберга под названием «народные представления о власти». На наш взгляд, их фундаментом являются не только традиционный патернализм, подтверждаемый евангельскими сентенциями о подчинении властям, но и сложные процессы переработки народным сознанием «правил» апокалиптических ожиданий в условиях христианской государственности. В условиях российской действительности они вылились в автономное существование в массовом сознании понятий «государство», «царство» и «царь», что стало ментальной основой, на которой при определенных условиях протестные настроения могли как возникать, так и продлеваться. Отсюда следует, что правила интерпретации, созданные старообрядческой литературой и органично воспринимаемые податной средой (царь и царство – благочестивые, а государство – антихристово), сложились на общем фундаменте усвоенных народным сознанием еще в Средневековье отдельных черт сложной символики Иерусалима/«Святой Земли» и Рима/«священного царства».

По версии Б.А. Успенского, мифологемы Иерусалима и Рима олицетворяют собой понятия «священства» и «царства», поэтому их использование раскрывает, во-первых, историю взаимоотношений между духовной и светской властями; во-вторых, понимание государственности теократией либо империей<sup>2</sup>. Различение крайне важно, поскольку сами процедуры нахождения в прежнем «священном царстве» и его «добрых и нарочитых» правителях черт «антихристо-

---

<sup>1</sup> О его характерных чертах: понимание института монархии как единственного гаранта социальной справедливости; отделение правителя от бюрократической системы; способность сочетать идеализацию царской власти с резким неприятием современного государства см.: *Гурьянова Н.С.* Монарх и общество: к вопросу о народном варианте монархизма // *Старообрядчество в России (XVII–XX вв.)*. М., 1999. С. 126–148; *Усенко О.Г.* Об отношении народных масс к царю Алексею Михайловичу // *Мировосприятие и самосознание русского общества*. Вып. 2: Царь и царство в русском общественном сознании. М., 1999. С. 70–93; *Лукин П.В.* Народные представления о государственной власти в России XVII века. М., 2000 и др.

<sup>2</sup> См.: *Успенский Б.А.* Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва – Третий Рим» // *Успенский Б.А.* Этюды о русской истории. СПб., 2002. С. 89–148.

ва настатия» показывают, в каком направлении должен был идти поиск убедительных для крестьянского сознания аргументов религиозному диссидентству и какая из трансформаций («священство»/вера или «царство»/монархия) оказывалась в этом процессе базовой и первичной.

*Русская символика Иерусалима.* Многочисленные упоминания в Библии и ежедневных богослужениях придали Иерусалиму, едва ли насчитывающему во времена Христа 25 тысяч жителей, роль, которую он вряд ли играл в реальности<sup>1</sup>. О.М. Фрейденберг полагала, что превращение города в безусловную конфессиональную ценность произошло под воздействием иудейского предания о богине плодородия и покровительнице этой местности. Она установила, что переосмысление христианством календарных мифов о рождении и воскресении в дальнейшем отразилось в особом комплексе обрядов – проход через триумфальную арку, царские врата в храме и пр., которыми власть предьявлялась в качестве высшей посреднической/спасающей инстанции между человеком и Богом<sup>2</sup>. Иерусалим в такой интерпретации приобретал статус места, максимально близкого к Богу, потому и признавался последним оплотом веры перед нашествием антихриста и одновременно столицей грядущего мира праведников<sup>3</sup>. Это понимание Иерусалима было передано на Русь во всей полноте своих символических и ассоциативных признаков.

Перерастание в идеологему, объединившую собой физическое и мистическое пространство, определило разное восприятие Иерусалима земного и Иерусалима небесного в культуре русского Средневековья<sup>4</sup>: первый можно было посетить во время паломничества, а второй попытаться создать (в прямом и переносном смысле) самим. Сегодня уже не вызывает сомнений, что вместе с усвоением от Византии эсхатологических представлений русские земли начинают позиционировать себя в качестве Нового Иерусалима. И.Н. Данилевский доказал, что богоизбранным центром спасения в 30-е гг. XI в. мыслил себя Киев; Р.М. Гаряев обнаружил аналогичные идеи в пла-

<sup>1</sup> См.: *Бидерманн Г.* Энциклопедия символов: Пер. с нем. М., 1996. С. 103–104.

<sup>2</sup> См.: *Фрейденберг О.М.* Въезд в Иерусалим на осле: (Из евангельской мифологии) // *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1978. С. 491–531.

<sup>3</sup> См.: Откровение Мефодия Патарского // *Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы... С. 654–711; Апок., 21.

<sup>4</sup> См. об этом: *Данциг Б.М.* Ближний Восток в русской науке и литературе (дооктябрьский период). М., 1973; *Иерусалим в русской культуре.* М., 1994.

нировке древнего Суздаля; И.А. Стерлигова по характеру церковной утвари предположила их наличие в Новгороде<sup>1</sup>.

Причем как раз на русской почве проясняется концептуальная характеристика «иерусалимской программы» – Новый Иерусалим как город Бога вполне может обходиться *без* собственной императорской (царской) власти. Она возникла в результате действия целой группы факторов, а именно: рецепции отдельных элементов византийской культуры<sup>2</sup>, особенностей родового княжения Рюриковичей и длительной передачи верховного правления золотоордынским ханам. Этими разнообразными обстоятельствами объясняются многие «странности» русской концепции божественного происхождения власти: отсутствие претензий в течение достаточно долгого периода на реальное обладание царским достоинством<sup>3</sup> и моделирование качеств идеального князя как образцовой религиозной личности, готовой пренебречь властью как таковой<sup>4</sup>.

На наш взгляд, указанный комплекс идей, во-первых, стал основанием для части беспоповских общин, отстаивающих право не молиться за государя и государство и считаться при этом православ-

---

<sup>1</sup> Данилевский И.Н. Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004. С. 152–159; Гаряев Р.М. Суздаль. Символика русского средневекового города // История СССР. 1990. № 3. С. 55–70; Стерлигова И.А. Иерусалимы как литургические сосуды в Древней Руси // Иерусалим в русской культуре... С. 46–62.

<sup>2</sup> Библиография темы обширна, назовем лишь две из них, имеющие концептуальный характер при разрешении вопросов русско-византийского диалога: Буланин Д.М. Классическая культура в Древней Руси и проблемы ее изучения // Русская и грузинская средневековые литературы. Л., 1979. С. 30–39; Живов В.М. Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси // Из истории русской культуры. Т. 1: (Древняя Русь). М., 2000. С. 586–617. В работах высказывается мысль о том, что приобщение к христианской цивилизации через посредничество монахов-миссионеров привело к избирательному усвоению античного наследия, интересу к исключительно христианским формам существования имперской идеи и абсолютноному доверию к религиозным (как структурирующим мир) установлениям.

<sup>3</sup> См.: Щатов Я.Н. Достоинство и титул царя на Руси до XVI в. // Мировосприятие и самосознание русского общества. Вып. 2. С. 7–16; Горский А.А. Представления о «царе» и «царстве» в Средневековой Руси (до середины XVI в.) // Там же. С. 17–37.

<sup>4</sup> См., например: Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII в. Пг., 1916; Чичуров И.С. Политическая идеология средневековья (Византия и Русь). М., 1991; Парамонова М.Ю. Семейный конфликт и братоубийство в Вацлавской агиографии: две агиографические модели святости и мученичества правителя // Одиссей: Человек в истории. М., 2001. С. 104–139.

ными людьми. Во-вторых, заложил устойчивое представление о том, что «Святая земля» на заключительном этапе мировой истории будет находиться в России и сроки «земного» существования определять исключительно «крепостью в вере» ее «жителей».

*Русская символика Рима.* В христианской литературе роль Рима представлена двояко: например, в трактовке Ефрема Сирина, сходной с идеями апостольских посланий, он есть «сила сдерживания» антихриста<sup>1</sup>, но в эсхатологической концепции Ипполита Римского, апеллирующей к Апокалипсису, Рим соотносится с четвертым, наилучшим царством пророка Даниила. Все же очевидная разница не оставляла границы мнений полностью непроницаемыми. Их объединяли взгляд на правителя как зеркало своего времени и прообраз божественной власти и, как следствие, представление об идеальном монархе – пастыре и правителе одновременно.

Потенциальная возможность слияния в рамках мифологемы «священного царства» идей христианского правителя и христианского правления привела к тому, что в общественном сознании и большинстве обобщающих работ по истории централизации их генезис на русской почве рассматривается как единое целое. Лишь появившиеся в последние годы исследования, посвященные частным вопросам постстарных отношений, создают условия для уточнения ранее высказанных предположений о том, что смысл национального варианта доктрины «священного царства» – теории «Москва/Новгород/Тверь – Новый Константинополь/Рим» на первых порах ее создателями связывался с определением роли русской церкви и государственности в глобальном масштабе, но вопрос об обязанностях русского монарха по отношению к ним «был поставлен, но не развит»<sup>2</sup>.

Такая постановка вопроса позволяет трактовать генезис идеологем «царя» и «царства» как параллельные, но все же самостоятельные процессы, а следовательно, предполагать, что раздельное их восприятие составляет характерную черту религиозно-политических

---

<sup>1</sup> Ср.: 2 Фес. 2: 7 – «Ибо тайна беззакония уже в действии, только *не свершится* до тех пор, пока не будет *взята* от среды удерживающий теперь».

<sup>2</sup> Гольдберг А.Л. Идея «Москва – третий Рим» в цикле сочинений первой половины XVI в. // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37. С. 143. О самостоятельности идеи «царской власти» в литературных произведениях XV века упоминает и Я.С. Лурье, доказывая, что первоначально она не была связана ни с размышлениями о судьбе Византии, ни с политическими выводами из этого события. См.: Лурье Я.С. Идеологическая борьба в русской публицистике... С. 361, 388–391.

взглядов крестьянства и является фундаментом для возникновения старообрядческих теорий о «чувственном», «духовном» и «расчлененном» антихристе.

Формирование интереса русских книжников к теме «римского наследства» сегодня рассматривается как свидетельство процессов религиозно-исторического самоопределения, начавшихся еще в киевский период<sup>1</sup> и приобретших относительно законченный вид в Московии. Роль катализатора сыграл мировоззренческий кризис рубежа XV–XVI вв., выход из которого был отмечен важнейшими переменами в идейной сфере. В их числе – переосмысление учения о казнях Божиих в контексте теории о смене царств (эпох) и поиск генетической связи российской государственности с мировой историей<sup>2</sup>. Причем факультативное знакомство русского книжника с историческими построениями древности привело к тому, что образ трехглавого орла из III Книги пророка Ездры, переведенной при дворе архиепископа Геннадия<sup>3</sup>, по сути, оттеснил на периферию 4-членную модель истории<sup>4</sup>. Видимо, это было не столько упрощением или приспособлением к наличному запасу, сколько смещением центра внимания на ближайшие перспективы «последнего, римского» царства пророка Даниила.

Церковным кругам России удалось достаточно быстро и, вероятно, относительно легко отождествить страну с очередной и последней «священной державой», что позволяло русским разработчикам теории

---

<sup>1</sup> А.Н. Сахаров считает, что первая попытка идеологического обоснования ключевого места Руси в мировой истории и решения вопроса о «римском наследстве» была предпринята еще митрополитом Илларионом. См.: Сахаров А.Н. Политическое наследие Рима в идеологии Древней Руси // История СССР. 1990. № 3. С. 74–78.

<sup>2</sup> По мнению Н.В. Сеницыной, русской исторической мыслью первой трети XVI в. были разработаны три типа соединения русской истории с мировой – хронографический (Русский хронограф 1512 г.), генеалогический (Сказание о князьях владимирских) и пророческо-эсхатологический (цикл сочинений о «третьем Риме»). См.: Сеницына Н.В. Третий Рим... С. 323.

<sup>3</sup> Опарина Т.А. К вопросу об использовании III Книги Ездры в русской публицистике XVI–XVII вв. // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 143–149. Т.А. Опарина приводит факты широкой известности текста русскому книжнику в середине XVII в. и доказывает, что он стал для старообрядцев наряду с Апокалипсисом и Книгой о вере авторитетным свидетельством окончательной утраты благочестия Россией.

<sup>4</sup> Книга пророка Даниила с толкованиями Ипполита Римского была полностью приведена в Еллинском летописце 2-й редакции, составление которого исследователи относят к концу XIV – середине XV в. См.: Летописец Еллинский и Римский. Т. 2. СПб., 2001. С. 190–192.

исторических циклов наделить собственное этническое настоящее вселенским предназначением уже сейчас. В условиях общеевропейских процессов формирования национальных государств задача культурного самоопределения православной страны, находящейся в зоне влияния восточной цивилизации, едва ли решалась иным способом. Особенности ее реализации не единожды отмечались исследователями: идентификация осуществлялась, во-первых, в символах, восходивших или возводимых к Византии; во-вторых, реальное знание о ней заменялось «книжной моделью» теократического государства<sup>1</sup>.

Интерес к теме «царя» возник как результат иных тенденций. Вначале «накапливать» монархические титулы московскую ветвь дома Рюриковичей заставляла задача ликвидации любых сомнений в праве на владение всеми землями. Желание великих князей упрочить собственное положение удачно совпало с политическими и материальными соображениями константинопольских иерархов, их попытками преодолеть центробежные тенденции в православной ойкумене. Поэтому прецеденты наименования русских «святым народом»<sup>2</sup> и ревизия византийских «даров» и «трофеев», переросшая в поиск собственных реликвий и родословий, – стороны одной медали. Кульминацией стала ликвидация Астраханского и Казанского ханств – прямых наследников золотоордынских «царей», после которой начинается идеологическое конструирование образа правителя своей «последней державы», что оказалось не просто даже при наличии литературной традиции.

Применительно к Византии можно было совмещать пиетет к «идеальной христианской империи» и «идеальному императору» и без особой необходимости не переносить его на конкретных монархов, их подданных и государство. Но собственная претензия на обладание царским достоинством неминуемо ставила вопрос о внутренних связях и пересечениях понятий. Всегда ли правитель священного царства остается безгласным проводником пусть высшей, но все же внешней воли или ему самому позволено все? Насколько от его персо-

---

<sup>1</sup> Головкин А.В. «Ромейская империя» в представлениях древнерусских мыслителей // Славяне и их соседи. Этнопсихологические стереотипы в средние века. М., 1990. С. 82–94; Плеханова М.Б. Сюжеты и символы... С. 24, 113; Успенский Б.А. Царь и патриарх: харизма власти в России: (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998. С. 6–7, 13.

<sup>2</sup> Медведев И.П. Почему константинопольский патриарх Филофей Коккин считал русских «святым народом» // Славяне и их соседи... С. 73–82.

ны и личных качеств зависит сохранение за государством-этносом возложенной на него миссии быть заградительной стеной антихристу?

Обстоятельства второй половины XVI – начала XVII в. вывели их решение из области идей и «опрокинули» в реальную действительность. По-видимому, с этого времени в обыденном дискурсе для обозначения политических реалий современности начинают использоваться две группы понятий – «царствование» получает явную религиозную (ритуальную) корреляцию, «государствование» – практическую. Причем не приходится сомневаться ни в существовании разницы при словоупотреблении<sup>1</sup>, ни в знаковости попыток их слияния. Разграничение позволяет выявить локус использования концептов власти. Не трудно заметить, что понятия «государь» и «государство», максимально выражающие отношения властвования-подчинения, связаны более с официальной и полуофициальной документацией и передают административно-хозяйственные реалии эпохи и политическое значение для христианского сознания Рима императора Константина. Сфера церковной литературы оперировала преимущественно терминами «царь» и «царство», содержащими явные параллели с библейским текстом и образом Иерусалима.

Двойственность и многофункциональность образов «вечного города» и «последнего царства», особенности политической и династической истории Руси, структурные различия между идеологическим и нарративным текстом отразились в попытках создать на русской почве «земное царство». По мысли целой плеяды его идеологов, оно должно было совместить вселенское предназначение «священной державы», коллективную сотериологию «избранного народа» и социальную этику эпохи<sup>2</sup>. Вплоть до начала XVIII столетия

---

<sup>1</sup> См.: *Колесов В.В.* Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. СПб., 2000. С. 281–292; о факте различия «государствования» и «царствования» Иваном Грозным: *Панченко А.М., Успенский Б.А.* Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха. Ст. 1 // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37. С. 61; о негативной реакции на попытку Лжедмитрия I их совместить см.: *Ульяновский В.* Равный царю Соломону: Сакральные символы коронации Самозванца // Родина. 2005. № 11. С. 23–27.

<sup>2</sup> См., например: *Живов В.М., Успенский Б.А.* Царь и Бог: Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 47–153; *Баталов А.Л.* Гроб Господень в замысле «Святая Святых» Бориса Годунова // Иерусалим в русской культуре... С. 154–173; *Филюшкин А.И.* Модель «царства» в русской средневековой книжности XV–XVI вв. // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 10. М., 2000. С. 262–279; *Каравашкин А.В.* Мифы Московской Руси: Жизнь и борьба идей в XVI в. // *Каравашкин А.В., Юрганов А.Л.* Опыт исторической феноменологии: Трудный путь к очевидности. М., 2003. С. 116–186 и др.

русская власть пыталась балансировать между целями обычного земного государства и идеалом державы священной истории. Косвенно, но о том же самом говорит история самоназвания страны, которая зафиксировала стремление официальных кругов совместить оба понятия в термине «Российское царство» и постепенное его вытеснение на протяжении XVI–XVII вв. конфессионально нейтральным «Московским государством»<sup>1</sup>.

Исход этих попыток известен. Реализация провалилась, но поскольку они задействовали религиозные институты и ценности, то фактическая несостоятельность не истребила уверенности в возможности и даже необходимости их продолжения. Лишь в ситуации стабильной повседневности общество готово было воспринимать понятия «государство» и «царство» дифференцированно. Накопление в течение «бунташного» века изменений во всех областях жизни не способствовало отстраненно-индифферентному взгляду на происходящее и неминуемо ставило традиционное сознание перед выбором между перспективами светской государственности и царством-хранителем веры. Особенности «русской символики» Иерусалима и Рима сыграли свою роковую роль в формировании стереотипов массового сознания относительно справедливости и «православности» именно последнего, которые, на исходе Средневековья не выдержав столкновения с действительностью, привели к расколу общества.

Вместе с тем было бы весьма опрометчивым предполагать, что староверием в полном объеме сохранено средневековое понимание власти. Церковный раскол стал реальностью втянутой в европейские модернизационные процессы России. Даже та часть населения, которая отказалась принять нововведения патриарха Никона, уже испытала влияние Смуты, когда отсутствие всеми признанной власти делало все более актуальной идентификацию через причастность к государству – владению пресекшегося рода Рюриковичей, общественному институту и территории собственного проживания<sup>2</sup>. В то же время староверие как конфессиональное движение было «обречено»

---

<sup>1</sup> См.: *Хорошкевич А.Л.* Россия или Московия? В каком государстве было Смутное время? // *Родина*. 2005. № 11. С. 53–57.

<sup>2</sup> См.: *Черная Л.А.* Русская культура переходного периода от средневековья к новому времени: Философско-антропологический анализ русской культуры XVII – первой трети XVIII века. М., 1999. С. 177–190; *Толстиков А.В.* Представления о государе и государстве в России второй половины XVI – первой половины XVII в. // *Одиссей: Человек в истории*. М., 2002. С. 295–296.



выражать все ключевые события общественной жизни языком священного текста. Парадокс и в известной мере трагичность ситуации заключаются в том, что «православное царство» Федора Алексеевича Романова, отвечающее идеалам национального сознания и одновременно стремящееся учесть новые потребности страны<sup>1</sup>, оказалось уже незамеченным религиозной оппозицией. Очередная попытка петровских идеологов совместить группы понятий<sup>2</sup>, правда теперь средствами других лексем («империя» и «государство») и на основе естественно-правовых теорий, вызвала к жизни устойчивое их неприятие и добавила аргументы в пользу именно трехсоставного деления мировой истории. Теперь абстрактная историко-эсхатологическая конструкция наполнялась уже «своей реальностью», что усиливало ее прогностическую роль.

Вероятно, знаковым совпадением в цепи этих ментальных движений стало проникновение в последней четверти XVII в. на русскую почву «Истории о великом князе Московском» А.М. Курбского – сочинения, в котором названы, во-первых, признаки антихриста-современника; во-вторых, причины изменений с прежде богоугодным царем<sup>3</sup>.

Общественный интерес к личным качествам действующего правителя стал закономерным итогом разработки тематики царства и полностью отвечал народному пониманию власти, не нуждающемуся в привлечении для оценки происходящего абстрактных категорий. Тем самым вновь реализовывалась русская модель Иерусалима: требование от правителя жертвенности, а не активного мироустройства дополнялось пониманием власти как Покрова (божественной защиты) православного народа, что, например, по мнению М.Б. Плюхановой, свидетельствовало о необратимом повреждении русской парадигмы идеального властителя. «Отсутствие в парадигме равнове-

---

<sup>1</sup> См.: *Богданов А.П.* Конец «Третьего Рима» и утверждение имперского самосознания накануне крушения Московского царства // *Человек между Царством и Империей...* С. 47–59.

<sup>2</sup> Об идеологическом выборе России петровской эпохи между перспективами быть Новым Римом или Новым Иерусалимом см.: *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Отзвуки концепции «Москва – третий Рим» в идеологии Петра I: (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко) // *Художественный язык средневековья*. М., 1982. С. 238.

<sup>3</sup> См.: *Васильев В.К.* Архетипический сюжет в произведениях А. Курбского // *Книга и литература в культурном контексте*. Новосибирск, 2003. С. 117–142.

сия, правильного соотношения сакрального и земного начал, в конечном счете – отсутствие синтезирующей силы, символизируемой крестом Константиновым, могло способствовать развитию болезненных тенденций. Не была освоена правильная форма для осмысления царской власти, и поэтому для понимания ее требовались такие чрезмерные средства, как образы Бога и Сатаны»<sup>1</sup>.

В этих условиях естественное отчуждение властных функций от общества приводило к спокойному отношению к деспотизму в политике и развитию мессианских настроений<sup>2</sup>. Наделение царской власти функцией защиты православного мироустройства не требовало формулирования институциональных или юридических ограничений, а, напротив, превращало царя в фигуру эсхатологическую – центр конфессиональной системы координат и, соответственно, лишённую тенденций к обмирщению. Эти моменты, во-первых, закладывали различие в последующих оценках староверием правителей – Ивану Грозному мучительство во имя царства прощено, но мучительство Петра во имя государства – никогда. Во-вторых, определили локус использования символики Рима и Иерусалима в старообрядческой культуре. Рим, сохранив свой «тленный», «земной» смысл, остался в рамках обозначения западной (не-православной) политико-географической реальности. Напротив, Иерусалиму как сообществу верных, не нуждающемуся в физической «привязке» к конкретному месту, суждено было усилить свои над-временные значения.

Светское понимание термина «государство» и сохранение религиозного звучания слова «царь» в староверии, с одной стороны, идеализировало допетровскую Русь (с помощью понятия «царство»), с другой – лишало ореола святости фигуру действующего императора (с помощью понятия «государство»). Поэтому метаморфоза «вечный Рим» ↔ «последнее царство» по-прежнему не являлась игрой слов или парадоксом. Ею формировались вполне логичное и соответствующее с обыденными представлениями дифференцированное отношение к монархии и земским устоям. Малейшие колебания приводили в движение хрупкое равновесие между религиозной и мирской

---

<sup>1</sup> Плеханова М.Б. Сюжеты и символы... С. 138.

<sup>2</sup> См. об этом: Данилевский И.Н. Русский социокультурный тезаурус // Русский исторический журнал. 1998. Т. 1. С. 124–125; Юрганов А.Л., Данилевский И.Н. «Правда» и «вера» русского Средневековья // Одиссей: Человек в истории. М., 1998. С. 144–170; Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998.

трактовкой того и другого и тем самым создавали все необходимые условия для того, чтобы конфессиональный идеолог превратил царя в антихриста, а общественную действительность – в падший Вавилон.

### **2.3. Трактовка «исхода из падшего Вавилона» в сочинениях инока Евфимия**

Старообрядческая апокалиптика к моменту евфимиевой проповеди уже прошла стадии от «чувственного» до «духовного» понимания антихриста, пережив несколько пиков полемики, так и не приняла законченных форм – антихриста относили то к правящей династии, то ограничивали церковной сферой, а иногда вообще определяли как «не есть до веры принадлежащий предмет». Вместе с тем ведущими исследователями творчества Евфимия А.И. Клибановым, Н.С. Гурьяновой и А.И. Мальцевым отмечалось, что взгляды инока существенно разнились с современными ему эсхатологическими учениями и представляли собой новую попытку вывести их в социальную действительность.

Н.С. Гурьянова предложила квалифицировать построения Евфимия и его последователей в рамках теории «расчлененного» антихриста и народной легенды о Петре I-антихристе: это оставляло странников в монархической традиции и одновременно давало им право на антиправительственные действия вообще, безотносительно ко времени правления первого российского императора<sup>1</sup>. А.И. Мальцев уточнил, что возникшее на такой основе учение о побеге стало стимулом миграций потому, что отвечало авторитетной традиции пустынножительства и идеям видных идеологов староверия, а теоретически обосновывало негативную оценку социальной политики абсолютизма<sup>2</sup>.

В то же время для решения вопроса о мотивах ухода с прежнего места жительства этих положений, несомненно верных в своей основе, явно недостаточно. Даже наличие огромных территорий на востоке страны не дает ответа на вопросы: в силу каких причин известные задолго до Евфимия рассуждения о пагубности мира сначала восприняты крестьянином в качестве социального диагноза и затем – программы поведения, и были ли они для человека, испытавшего влияние бегунской проповеди, сопоставимыми с прочими альтернативными решениями.

---

<sup>1</sup> См.: Гурьянова Н.С. Крестьянский антимонархический протест... С. 37–52.

<sup>2</sup> См.: Мальцев А.И. Конфессиональный фактор в истории колонизации... С. 50–62.

На наш взгляд, исследование мотивации побега и социальной привлекательности учения Евфимия о пагубности «мира» сегодня невозможно без ответа на вопросы: 1) в каком направлении шла в радикальной ветви староверия эволюция эсхатологических представлений, чувств и «правил» спасения веры; 2) какие символические значения, элементы жизненного и религиозного опыта податного населения вобрала в себя сочинения Евфимия и насколько их содержание и стиль отвечали социокультурным потребностям потенциальной аудитории инока.

\*\*\*

*Вавилон инока Евфимия.* За социальной стороной учения о побеге принято видеть стремление верующего человека облечь политическое (тем более нелегитимное) действие в «конфессиональные одежды». Это в самом деле так, но логику Евфимия не понять, если не учитывать, что их читатель – христианин, уже испытавший как минимум косвенное влияние рационалистической культуры. Он уважительно отнесется к отвлеченным богословским изысканиям и еще выше оценит беседу о предметах веры на равных. Поэтому отличия в стиле и тематике главных сочинений инока «Цветника» и «Титина» говорят не об их предназначенности разным по подготовленности аудиториям, как считал А.И. Мальцев<sup>1</sup>, а об их комплементарности. Рассмотрение их как единого комплекса позволяет увидеть, что они дополняют друг друга в реализации авторского замысла: показать технологию обнаружения повсеместного «антихристового присутствия» и единственно возможный способ спасения веры в сложившейся ситуации.

В страннической доктрине христианская идея о пагубности мирской жизни выражена настолько рельефно, что, кажется, даже не нуждается в комментарии. Действительно, эсхатологическое сознание потенциально готово к пересмотру положения о равноценности иноческого и мирского пути спасения. Критический момент частной или общественной жизни, помещенный в рамки Апокалипсиса, всегда высветит уязвимость мирского варианта и придаст отбору оптимальной линии поведения налет экзальтации. Поэтому существенным при воссоздании социальной востребованности учения о побеге становится выявление в отрицательных характеристиках мира имен-

---

<sup>1</sup> См.: *Сочинения* инока Евфимия... С. 9.

но старообрядческой компоненты, без приписки им общей тональности иноческой литературы.

На наш взгляд, активное использование Евфимием иноческой литературы (текстов, написанных монахами и для монахов) не позволяет прямо возводить учение о побеге к идеалам пустынножительства. Для доказательства самоценности института аскезы ему достаточно было бы просто указать известные православному человеку имена, прецеденты и сентенции. Не случайно для его последователей монашество скорее станет культурным ориентиром, чем конечной целью исповедуемого вероучения.

Не сводятся его рассуждения к неприятию социально-политической действительности. Поэтому сама по себе критика власти также не могла являться базисом его учения и, следовательно, стать главным стимулом побега, даже если именно притеснения со стороны властей были названы бегством при аресте в качестве его причины. При уходе «от мира антихриста» они выступали фоном и формой. Косвенным подтверждением служат понимание Евфимием гонений как блага для староверия и его убежденность в том, что настоящему «скорбные дни» наступили после «прельщения раскольнической записью»<sup>1</sup>.

В большей степени истоками его рассуждений являются изменения к середине XVIII в. «правил» спасения веры. Вектор трансформации социально-психологических установок староверия в XVIII–XIX вв. оказался направленным на формирование стабильной личной сотериологии и рационализации эсхатологии в целом, что укрепляло убеждение в *личной* ответственности перед Богом за веру и требовало от человека социальной и духовной *активности*<sup>2</sup>. Исследование сочинений инока Евфимия в контексте этих процессов, во-первых, позволяет увидеть, как формирующаяся новые историософия и стиль православной жизни начинают обеспечивать и абсолютно новый круг социокультурных интересов и запросов радикального крыла староверия; во-вторых, непротиворечиво объяснить используемые Евфимием аргументы и степень их адекватности ценностным установкам крестьянина.

Известное отличие народного варианта эсхатологии заключается в максимальном приближении специфического понятийного аппара-

---

<sup>1</sup> *Сочинения* инока Евфимия... С. 196–197.

<sup>2</sup> См. об этом: Керов В.В. «Се человек и дело его...» Гл. 2, 3.

та к обыденной реальности и словоупотреблению, но с обязательным сохранением процедуры семиотической перекодировки. Только тогда достигим баланс между буквальным и символическим истолкованием происходящего: знак превращается в знамение, а у аудитории не возникает сомнений в верности промежуточных и окончательных умозаключений.

В сочинениях Евфимия явственно присутствуют элементы разных эзегетических традиций и эсхатологических систем: антихрист выступает внешней по отношению к христианину силой «падшего Рима» (католического и собственного) и одновременно считается врагом внутренним, церковным – раскольником и оболстителем верующих; его природа нематериальна, но живет он в человеческом обличье. Насколько безупречно ортодоксальными были эти представления? Вероятно, не в полной мере, в чем нет ничего неожиданного, если принять во внимание гетерогенное воздействие официальной эсхатологической доктрины и типичные черты религиозности века Просвещения<sup>1</sup>.

В размышлениях Евфимия о природе антихриста корпус народных демонологических представлений совершенно отчетлив. В первых, это физическое вселение дьявола в человека и нравственное уродство одержимого – «Понеже он вселился в них, и вси они равни с ним от Господа нарекошася волцы, и разбойницы, и татие, и губитиле душам человеческим», «[Антихрист] вознесшия во своем царствии, соберет бесы во образе человек»<sup>2</sup>. Во-вторых, вера в магическую передачу дьявольской силы. М.Б. Плюханова предположила, что распространение теории «духовного» антихриста облегчалось существованием в фольклоре топоса «неокончательной смерти», например в цикле легенд о «заложных покойниках»<sup>3</sup>. Возможно, роль конструктивной основы сыграло характерное для русского политико-правового сознания понимание власти как наследуемой.

---

<sup>1</sup> См.: *Лотман Ю.М.* Об «Оде, выбранной из Иова» Ломоносова // *Лотман Ю.М.* Избранные статьи: В 3 т. Таллин, 1992. Т. 2. С. 29–39; *Горелкина О.Д.* К вопросу о магических представлениях в России XVIII в. (на материале следственных процессов по колдовству) // *Научный атеизм, религия и современность.* Новосибирск, 1987. С. 289–305; *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики: Народная религиозность и «духовные» преступления в России XVIII в. М., 2003 и др.

<sup>2</sup> *Сочинения инок Евфимия...* С. 239, 253.

<sup>3</sup> *Плюханова М.Б.* О национальных средствах самоопределения личности: сакрализация, самосожжения, плавание на корабле // *Из истории русской культуры.* Т. 3 (XVII – начало XVIII века). М., 1996. С. 438.

«Старообрядческая компонента» в теоретических выкладках Евфимия обнаруживается, прежде всего, в разборе имени антихриста. Для авторов второй половины XVIII столетия поиск числа 666 в именах и титулах правителей не является самостоятельной задачей. Этимология на страницах сочинений Евфимия, безусловно, сохраняет свои средневековые функции разоблачения природы явления и предсказания его судьбы. Однако теперь цифровые значения слов «Теитан», «іператор» и «Никитіос» подчинены доказательству того, что невидимое и стремительное возрастание могущества антихриста становится причиной и сразу следствием небрежения в вере любого и самого обычного христианина. Или в переводе с языка религиозного текста – аргументации внутреннего несоответствия абсолютистской государственности конфессиональным ценностям староверия.

Несмотря на внушительную традицию в изучении старообрядческих политических представлений, нельзя сказать, что оценка странниками власти изучена досконально. Как правило, исследование вопроса сводится к двум политическим фигурам – Петру I и Екатерине II, что объяснимо: именно им в сочинениях бегунов отведено центральное место в деле умножения «мирской неправды» и социальных конфликтов. Но если учитывать, что в классовой дихотомии общество до определенного момента не видит проблемы, то изучение политических теорий староверов в будущем может быть продолжено в несколько ином ключе – как именно формируются сведения о «последнем времени» в традиционном сознании.

Рассмотрение под таким углом зрения трактовки Евфимия в «Титине» пророчеств об «антихристовом времени» оказывается продуктивным для выяснения интеллектуальных запросов его потенциальной аудитории. Обращает на себя внимание, что полностью лишены буквального прочтения все толкования пророчеств о природных катаклизмах и «чюдотворениях» антихриста. Безводные облака становятся еретиками-проповедниками, высохшие реки и «глад крепок» – «никонианской» церковью и пропадающей вместе с ней христианской душой, в гибели животных Евфимию видится грядущая смерть язычников, «а не о сих четвероногих разумети потреба, кои на пищу человеком Богом уготовлены» и т.д. Сходным образом, по версии инока, в предсказаниях будущего чуда вознесения антихриста на небо следует понимать аллегория «никонианской» литургии, шествие его по морю «немокрыми стопами» как метафору по-

коренного мира, превращение дня во тьму – затемнение света Божественного разума<sup>1</sup>.

Во-вторых, реалистические объяснения – единичны и относятся к техническим достижениям («чюдесам», которые человек видит собственными глазами) или к явным несоответствиям земных биографий русских монархов эсхатологической классике. В последнем случае Евфимий предлагает руководствоваться здравым смыслом и правилами понимания священного текста: рождение от «жены скверной» означает генетическую нечестивость и установленные три с половиной года царствования символизируют не календарь, а подчинение антихристу человеческих чувств<sup>2</sup>. И наконец, только сюжет о Енохе и Илии трактуется Евфимием буквально: «Обаче убиение оных пророк содеяся в последних сих временах зде, в Великороссийском государствии, во время настатия Перваго императора, народныя его описи»<sup>3</sup>.

Видимо, экологическая ситуация XVIII в. не требовала включения ее в число актуальных для крестьянина пророчеств, тем более что сегодня старообрядческие толкователи Апокалипсиса используют «природные аргументы» очень активно. На самом деле, выбор объекта – это второстепенная деталь, главное значение имеет метод отбора доказательств старообрядцем-теоретиком. Его проясняют размышления современного исследователя-старовера М.О. Шахова о том, что староверие использует рационально-логические связи для анализа лишь конкретных реалий, но разум никогда не подчиняет себе авторитет традиции, если речь идет о поиске истины<sup>4</sup>. Показательно, что сам Евфимий в трагическом финале Еноха и Илии видит не буквальность, а знаки божественного избранничества – их путь «знаменует» мучение человеческое, они в силу своей особы – кого любит Господь, того и наказует – должны нести «раны и казни» больше остальных<sup>5</sup>.

Действенность проповеди Евфимия заключалась в том, что ему всегда удавалось соблюсти баланс между аллегорическим и дословным пониманием пророческого текста. Даже в теоретическом тексте «Титина» инок в полном смысле выступает как «народный проповедник»: он не «заигрывает» с аудиторией, но доступно и толково

---

<sup>1</sup> См.: *Сочинения* инока Евфимия... С. 257–270, 273–283.

<sup>2</sup> Там же. С. 248–249, 252.

<sup>3</sup> Там же. С. 252.

<sup>4</sup> См.: *Шахов М.О.* Философские аспекты староверия. М., 1997. С. 157–167.

<sup>5</sup> См.: *Сочинения* инока Евфимия... С. 289.



объясняет ей, что мир антихриста только на первый взгляд полон чудес, на самом же деле он угрожает христианской душе – субстанции у большинства людей слабой и беззащитной перед злом и соблазном. Поэтому в «Титине», во всяком случае в опубликованных главах, социально-политические изменения, связанные с реформами Петра I, не занимают центрального места, они – следствие и снова ступенька для перехода к другому вопросу, имеющему для создателя страннического вероучения первостепенное значение. Это – *законность наименования* современного ему макро- и микрообщества Вавилоном.

Символике Вавилона принадлежит особое место в иудео-христианской культуре. С Вавилонской башни Библия начинает рассказ о коллективных преступлениях людей против Бога и завершает его апокалиптическим образом вавилонской блудницы. Вавилонское столпотворение как бы маркирует выход из первобытного состояния и начало собственно мировой истории, а падение города – ее финал. Роль двигателя истории, приписываемая Библией именно Вавилону, делала его одновременно примером греха и земного величия, и эта двойственность не могла быть не воспринята христианской эсхатологией.

Генезис и развитие образа Вавилона в русском православии говорят о тех трансформациях, которые могут произойти с вырванным из своих естественных смысловых связей и механически перенесенным в другое культурное пространство «обломком текста». Он либо приобретает роль смыслового катализатора, либо меняет характер основного смысла, либо остается незамеченным<sup>1</sup>. Староверие, конечно, его «заметило».

Еще в начале XVIII столетия официальный «обличитель раскола» митрополит Дмитрий Ростовский выступил против «плотского» понимания писания, в том числе и против называния Москвы Вавилоном<sup>2</sup>, но метафора пережила свое время, вплоть до сегодняшнего дня оценка социально-проблемного поведения связана с использованием этого образа. Приведем только два показательных примера: по «Словарю русских говоров Карелии и сопредельных областей» (СПб., 1994. Вып. 1), «вавилонить», т.е. плыть на лодке зигзагами, неправильно; очень характерно выражает недовольство и герой известного фильма «Добро пожаловать, или Посторонним вход воспрещен»: «Эх, Митрофанова, такого дяди племянница, а «вавилонь» на голове крутишь!».

---

<sup>1</sup> См.: Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., 1992. С. 110.

<sup>2</sup> См.: Дмитрий, митрополит Ростовский. Розыск о раскольнической брянской вере. М., 1855. С. 111–112.

Речевая практика старOVERия сохранила гораздо больший объем значений слова, включив в него характеристики объективной реальности в целом, но не отразила никакой рефлексии по этому поводу. Употребление слова считается самодостаточным, и немногочисленные пояснения сводятся к некоторому набору рифмованных оппозиций, за которыми уловить границы буквального и иносказательного практически невозможно (зловерие/благOVERие, злочестие/благочестие и пр.).

Безусловно, в сохранении негативного шлейфа за именем «Вавилон» сыграла свою роль родовая близость старообрядческой и древнерусской литературы, также использующей для описания происходящего не анализ в аристотелевском понимании, а слова с максимальным количеством символических значений. Но констатация этого факта не приближает к пониманию важных для настоящего исследования оттенков смысла, тем более что в сочинениях Евфимия расшифровки слова «Вавилон» тоже нет. По материалам «Цветника» можно лишь выделить основные эпитеты – значимые для понимания идеи самого текста и мировоззрения его автора. Итак, «падший и темный» Вавилон – это пленение духовного разума (л. 65 об.); помрачение ума и совести (л. 160 об.); «непробывание» среди его жителей Святого Духа (л. 160 об.); бестелесный дьявол и мятеж ума (л. 185 об.– 186, 206 об.); антихрист (л. 189–189 об.); мятежный дух, входящий в тело беззаконного человека (л. 189 об.); непрестанная египетская работа (л. 197 об.). Не трудно заметить, что все они концентрируются вокруг трех групп понятий: прямое обозначение inferнальных сил, нравственное и умственное состояние покоренного ими общества, жизненный удел и перспективы его членов.

Следовательно, для реконструкции страннической характеристики современного мира, становящейся фундаментом социального поведения, важно понять: 1) что стало семантическим фондом для подобных трактовок, иными словами, «долевое участие» в этом процессе эмпирической реальности, христианской литературы и фольклора; 2) какой вспомогательный материал – «культурная скрепа» – использовался для осмысления известных символов и образов.

Древнерусская культурная традиция знает разные образы Вавилона<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Для Св. Писания также характерна двойственность понимания образа. По мнению С.С. Аверинцева, она обнаруживается в астральной символике Венеры: в Книге пророка Исаии Вавилон подобен Деннице /Люциферу, в Апокалипсисе денни-

Первый из них проявил себя преимущественно в ее историко-эсхатологической части, по определению претендующей на описание «того, что было и будет на самом деле». Он сформировался через посредничество византийских историков, воспринявших негодование ветхозаветной пророческой литературы по отношению к богатому и процветающему городу – средоточию торговой, творческой и интеллектуальной жизни Передней Азии в древности. В концентрированном виде эти представления выразил Апокалипсис, где Вавилон прямо противопоставлен Иерусалиму и изображен в виде женщины в багряной от крови мучеников одежде и с чашею, наполненной нечистотами.

Сведения о «безстудных деяниях» вавилонян дает со ссылкой на Георгия Амартола «Повесть временных лет», но, вероятнее всего, рядовой прихожанин считал падение города в «конце времен» само собой разумеющимся благодаря перемийным чтениям, в которые с XII в. включены предсказания пророка Исайи<sup>1</sup>. Летописец Еллинский и Римский повторил версии византийских историков о Вавилоне как наследстве потомства Хама, о «безумном» строительстве Неврода и возрождении города «с гордынею многою и прельщением» Навуходносорома. Правда, теперь в качестве завершающего аккорда впервые русскому читателю в полном объеме предлагалось видение пророка Даниила, где «Вавилонское Навуходносорово царство» скрывалось за львицей с крыльями орла<sup>2</sup>. Оценка Вавилона как центра мирового греха и соблазна в указанной группе текстов восходит к христианским легендам о притязаниях смертных на неподобающую им власть, за которыми угадывался главный гордец и оболститель. Помещение Вавилона в религиозную шкалу ценностей превращало его в абсолютное зло и «продляло» ему жизнь до конца времен.

Иной образ выступает в Сказании о Вавилоне<sup>3</sup>, где он мыслится не как город скверны, а как первое мировое царство, оставившее царские знаки своим преемникам. Вавилонская версия происхожде-

---

ца/«утренняя звезда» – мистическая награда верующему и сам Иисус Христос. См.: *Многоценная жемчужина: Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии н.э.* М., 1994. С. 393.

<sup>1</sup> См.: *Повесть временных лет.* СПб., 1996. С. 11; *Евсеев И.* Книга пророка Исайи в древнеславянском переводе. СПб., 1897.

<sup>2</sup> См.: *Летописец Еллинский и Римский.* Т. 1: Текст. СПб., 1999. С. 6, 8, 42–44, 48.

<sup>3</sup> *Дробленкова Н.Ф.* Сказание о Вавилоне // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. 2, ч. 2. Л., 1989. С.351–357. Н.Ф. Дробленкова указывает, что текст представлен многочисленными списками конца XV–XX в.

ния национальных монархий возникла на базе представлений Средневековья о существовании общих, одних на всех царских регалий<sup>1</sup>. «Добывание» инсигний из опустевшего Вавилона становится отправной точкой для конструирования идеологемы «обретения царства» и, что немаловажно, без явных конфессиональных оценок. Более того, М.Б. Плюханова полагает, что в начальный период развития русской символики «царения» Вавилон даже ассоциировался с Византией, а противопоставление языческого и христианского царств возникло в Новое время<sup>2</sup>.

Особо отметим, что современное литературоведение считает достоверной связь Сказания о Вавилоне с процессами оформления централизованного государства, исключая ее корреляцию с идеей «Москва – третий Рим»<sup>3</sup>. В старообрядческой литературе, напротив, она присутствует несомненно, что позволяет нам считать Сказание тем самым звеном, которое восполнило разрыв между теориями «четырёх царств» и «трех отступлений». Явное «государственное звучание» этой ипостаси вавилонской легенды позволяло старообрядческим авторам считать использование имени «Вавилон» не аллегорией, а прямым доказательством исторической преемственности Москвы.

И наконец, фольклорный образ Вавилона. Попытаемся обнаружить в нем «стереотипные» и достаточно широко бытовавшие мотивы<sup>4</sup>, конечно не претендуя на решение специального вопроса. Это изображение покинутого Вавилона как города змей, а в сказочном

---

<sup>1</sup> Мнение дореволюционных фольклористов И.И. Жданова и А.Н. Веселовского относительно времени и самостоятельности происхождения легенды было оспорено Н.Ф. Дробленковой и М.Б. Плюхановой, доказавшими ее производный характер от царьградской версии Сказания о князьях Владимирских. См.: *Жданов И.И.* Повести о Вавилоне и «Сказание о князьях Владимирских». СПб., 1891; *Веселовский А.Н.* Сказания о Вавилоне, скинии и св. Граале. СПб., 1896; *Дробленкова Н.Ф.* К вопросу о средневековом историзме («окежанин» Сказания о Вавилоне граде) // *Русская и грузинская средневековые литературы...* С.116–128; *Плюханова М.Б.* Казань и Царьград. О монтаже источников в «Казанской истории» // *Монтаж: литература, искусство, театр, кино.* М., 1988. С. 190–213.

<sup>2</sup> См.: *Плюханова М.Б.* Казань и Царьград... С. 202.

<sup>3</sup> См. об этом: *Дробленкова Н.Ф.* К вопросу о средневековом историзме... С. 116–128.

<sup>4</sup> Привлечение И.И. Ждановым волшебной сказки о Борме Ярыжке, созданной на рубеже XVIII–XIX вв. В.А. Левшиным, в качестве материала для анализа «вавилонской легенды» вызвало оправданную критику Н.Ф. Дробленковой, но для реконструкции народных представлений о Вавилонском царстве в Новое время она вполне пригодна.

варианте еще и с правительницей Царем-Девкой «наполовину змеей, наполовину девкой». Важно, что «змеиность» Вавилона являлась не просто общим местом средневековой литературы, она служила атрибутом царствующего града вообще<sup>1</sup>, но хронофобия без особых усилий порождала единственную ассоциацию при ответе на вопрос – кто на самом деле является его хозяином.

Сочетание мифологии и истории в легенде демонстрирует не одну лишь спутанность средневековых представлений о Вавилоне, как считал А.Н. Веселовский. Дополнение реальных знаний о прошлом или настоящем уже сложившимися трактовками процессов и явлений не просто метод работы древнерусского книжника, а, скорее, его цель. За эпическим («внеисторическим» по природе) моделированием центра мира, поставленным в рамки эсхатологии, скрывался специфический способ делать этот мир объяснимым, который, помимо всего прочего, проявлялся в «праве» дать имя «Вавилон» чему угодно.

Кристаллизация устойчиво-негативного образа Вавилона совершалась, во-первых, по правилам «монтажа» (термин М.Б. Плехановой), когда смешение разнородных источников и через них разнородных идей обеспечивало перестройку всей системы значений, и, во-вторых, в обстановке стремительного увеличения социальной дистанции между привилегированным и податным населением. В итоге литературные и фольклорные контаминации вавилонской легенды с концептами могущества в прошлом и греха в настоящем стали своего рода стержнем старообрядческой апокалиптики и как нельзя лучше подчеркивали «неправильность» русского порядка событий с середины XVII в. и одновременно его запрограммированность.

Переход от традиционного общества к индустриальному считается состоявшимся, если сопровождаемая его социальная дезорганизация будет преодолена появлением новых представлений о мире и складыванием нового принципа решения проблем. Безусловно, «религиозный рационализм», обеспечивший староверию, например, эффективное включение в хозяйственную жизнь страны, свидетельствует именно об этом. В то же время насильственность и интенсивность российских модернизаций серьезно затрудняли формирование такого же рационального отношения к власти. По сей день сохраняющиеся в старообрядческой литературе полусказочные – полуреальные описания действий

---

<sup>1</sup> О наделении этой чертой Царьграда и Казани см.: *Плеханова М.Б.* Сюжеты и символы... С. 264.

монарха-антихриста<sup>1</sup> заставляют предположить, что формирование такого же рационального отношения к власти затруднялось не только насильственностью и интенсивностью модернизаций, но и наличием в культурном фонде широкого спектра значений понятия «Вавилон».

Ощущение катастрофы – с таким трудом приобретенное царство гибнет по воле тех, кто должен стать его хранителем – наполнило эсхатологию «от староверия» ригористичностью и лишило лексему «Вавилон» ее первоначального значения топонима, еще раз продемонстрировав, что конфессиональная этимология никогда не бывает праздной. Теперь одного употребления имени Вавилон оказывалось вполне достаточным для диагностирования ситуации «уже-но-еще-не», потому замысел Евфимия не сводится к непосредственной критике «записи в раскол» или податных мероприятий власти. Как теоретик он решает фундаментальные вопросы. Онтологическое начало его рассуждений – стигматизация именем «Вавилон» прежнего «православного царства», что, соответственно, доказывало потерю действующим монархом права называть себя царем: «Ибо егда попленив враг последнюю си часть наследия Божия – Российское державство, тогда наречеса царь бытии всей земли. Его же он, скверный, онеми разсыльщиками своими – бесовы, прославляя, крепость его и силу проповедати нача, и власть державствия полномощнаго, «яко, – рече, – царь вели явися всей земли». Откуда знаменательно таковое его *проповедание царем*, сиречь Богом, *есть диявола прославляема* тако разумети» (курсив мой. – Е.Д.)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Примером подобного нарратива служит «Разлагольствие тюменского странника» Ивана Ипатова, продолжившего в конце 30-х – начале 40-х гг. XIX в. разработку темы Вавилона. В нем есть рассказ о том, как во время поездки «по Ладовскому озеру» Петр I пытался справиться с бурей: «он того не почюствовал, кто его качал, и приехал к берегу и выскочил, яко лев закричал громким своим гласом и свирепым оком: «Подавайте полача с кнутами наказовати озера». Но он наказовал не тварь, но Творца, не создание, но Создателя». Далее упоминается, что сходным образом монарх расправился с Каспийским морем, новгородским колоколом и древними книгами. Апогеем бесчинств стали убийство [!] патриарха и речь перед собранием иерархов, где Петр, ударив своим «булатным мечом», провозгласил: «Я ваш царь и патриарх, ваш бог». Вывод старообрядческого писателя, полностью разделяемый и современными странниками, с удовольствием пересказывающими текст, таков: «Зри, читателю, может ли раб Божий к сему властелину в послушание отдатися или покаритися?» См. о сочинении: *Гурьянова Н.С.* Эсхатологическое учение староверов и мессинское царство // *Гуманитарные науки в Сибири.* 2000. № 2. С. 6–11; Изд.: *Гурьянова Н.С.* Крестьянский антимонархический протест... С. 122–144.

<sup>2</sup> *Сочинения* инока Евфимия... С. 287–288.

Именно эта часть построений Евфимия в глазах его последователь превращала царскую власть из «ценности высочайшего значения» (П.В. Лукин), в ее антипод – власть императора, что превосходно отразило обычное предисловие к обычному странническому рукописному сборнику конца XIX – начала XX в.: «Глупые вы, человецы, что вы его царем называете, когда он того имени сам не желает и не хочет чтобы его царем звали. Обойдите все церкви, нигде в службе царскаго имени не услышите, а сам себе он назвал Богом, имя его литерами выражено». И далее – «Видите ли, слепцы, не имени Христова ненавидит сатана не печать ему мешает, не дает ему ходу, а имя Христово верно не мешает ему, а, види, *царское звание помешало ему*» (курсив мой. – *Е.Д.*)<sup>1</sup>.

В этой логике – православный мир, став Вавилоном, лишается своего единственного защитника, теперь персонифицирующего глобальный хаос<sup>2</sup>, а христианин, чья искренняя вера и производное от нее «духовное зрение» дают способность проникать в суть происходящего, становится его главнейшей опасностью. Отсюда понятны, во-первых, экскурсии Евфимия в историю российского абсолютизма. Они нужны ему для показа, как упрочение императорской власти и компромисс с ней староверов (принятие «звериной печати ради малья снеди») превращает православную веру в «рабыню антихриста»<sup>3</sup>. Во-вторых, своеобразный перенос Евфимием «центра тяжести»: если «до Екатериныны третия описи» главное зло исходило от антихриста, надзирающего «староверческое учение острее виннаго шинкарства и денежного мастерства», то сейчас появился свой, внутренний и самый страшный враг в лице отступничества бывших единомышленников<sup>4</sup>.

В теоретическом плане умозаключения инока есть частный случай архетипа «эсхатологического нашествия», проявление которого подчиняется законам маятника в определении источника непосредствен-

---

<sup>1</sup> ГПНТБ, собр. Томское, Q.II.46, л. 7–7 об., 12.

<sup>2</sup> Отныне чем больше самодержавная власть будет стремиться для обоснования своих целей использовать символику Рима, тем больше аргументов ее подданные получают для уподобления ее Вавилону и противопоставления Иерусалиму. Знаковой для понимания образа царской власти Евфимием служит цитата, которую он приводит из сочинения «Мечец духовный» Софрония Лихуда: «Еже толкуют святы и мудри толковницы, яко сести ему не во Иерусалимской церкви, но в Римстей». См.: *Сочинения инока Евфимия...* С. 257.

<sup>3</sup> *Сочинения инока Евфимия...* С. 316.

<sup>4</sup> См.: *Сочинения инока Евфимия...* С. 300–301. Речь идет о 3-й ревизии населения 1764–1765 гг.

ной угрозы<sup>1</sup>. В практическом и личностном – они свидетельствовали как о выборе, перед которым было поставлено староверие екатерининской эпохи, так и о переживаниях человека, вдруг осознавшего, что высокая миссия староверия и повседневность конфессии удаляются друг от друга. Внутрикorporативное преодоление конфликта может идти двумя способами: либо подчинение мнению большинства, либо разделение. Избранный иноком путь принципиального изменения существующей догматической и социальной традиции требовал от него убедительности суждений в не меньшей степени, чем личного мужества или решительности. Поэтому красной нитью в его сочинениях проходит тема коллективной духовной смерти, на которую обрели себя покорившиеся антихристу «тесноты ради пищныя».

Теодицея Евфимия как христианского писателя говорит о предопределенности происходящего, чем, наверное, объясняется достаточно низкий «порог аффектации» его сочинений, но уже теодицея его как идеолога-старовера требует немедленно найти выход. В данном случае размышления об идеальном социально-политическом устройстве противоречили бы православному представлению о божественном провидении, и искать их в текстах инока бессмысленно. Зато их не сложно обнаружить во взглядах инока на формы устройства христианской конфессии.

*Любовь мирская как вражда на Бога.* Одним из важнейших последствий, которые принесла за собой трансформация религиозно-психологических установок староверия в XVIII–XIX вв., стало перемещение идеологической доминанты на мирскую жизнь христианина и наделение ее чертами каждодневной битвы с антихристом.

Сакрализация повседневности, сложившаяся в ходе динамического взаимодействия «обмирщения небесного» и «одухотворения земного»<sup>2</sup>, содержала в себе мощнейший адаптационный резерв на столетия вперед, поскольку формировала установку на деятельную подготовку к Страшному суду, но одновременно создавала серьезные возможности для критики. Христианство, являясь, как отметил С.С. Аверинцев, не просто религией духа, а религией Святого Духа, считает возможным как одухотворение материи, так и утрату божественности.

---

<sup>1</sup> См.: Громов Д.В. Образ «эсхатологического нашествия» в восточнославянских поверьях в древности и современности // Этнографическое обозрение. 2004. № 5. С. 20–42.

<sup>2</sup> См.: Керов В.В. «Се человек и дело его... С. 228–232.



ственного начала: плоть может стать честными мощами, а дух – нечистым духом<sup>1</sup>.

Именно пугающая легкость перехода закладывала противоречия в парадигме мирской аскезы и заставляла нонконформистов видеть в ней не саморегулирующую систему, а «пятую колонну», незаметно, но верно разрушающую сознание «остальцев древнего благочестия». Поэтому «меньшинство»<sup>2</sup>, для которого по-прежнему исключалась возможность *всякого* подчинения антихристу, теперь было поставлено перед необходимостью определить свое отношение к «смущенному житию мира сего». В новых условиях для нонконформистов авторитетная модель иночества стала восприниматься через призму религиозного долга и потому потребовала дополнительной проработки темы наступившего «последнего времени». Пожалуй, именно этим можно объяснить то видное место, которое отведено в «Цветнике» инока Евфимия эсхатологическим приметам.

Представляется, что функция включения в старообрядческий догматический или историко-полемиический текст Нового и Новейшего времени такого рода экскурсов должна рассматриваться особо. Уже в самом повторе известного перечня признаков заключается усложнение или изменение конфессиональной аргументации, трудно уловимой для рационального взгляда исследователя, но очевидной для человека традиции. Выполнение условия, тем более обязательно в связи с замечанием Н.Н. Покровского об утрате с XVIII в. прямой зависимости между эсхатологическими волнами, с одной стороны, и хронологическими выкладками, общественными потрясениями или некими социальными группами – с другой<sup>3</sup>.

Способность старообрядческого менталитета продуцировать эсхатологическое клише независимо от конкретных дат или роста преследований свидетельствует, что и в сочинениях Евфимия констатация на первый взгляд азбучных истин выполняет задачи нескольких степеней сложности: 1) транслирует представления о важности сохранения староверием своего маргинального положения; 2) служит методом осмысления прошлого и настоящего; 3) устанавливает па-

---

<sup>1</sup> См.: *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1987. С. 111.

<sup>2</sup> В указанном контексте речь идет, прежде всего, о личностях особого склада, стремящихся в своих поступках к реализации идеологической («книжной») модели поведения.

<sup>3</sup> См.: *Покровский Н.Н.* Народная эсхатологическая «газета» 1731 г. // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 291.

раллели, причинно-следственные и прогностические связи для предвидения ближайших и отдаленных событий. Следовательно, авторские толкования примет «последнего времени» («печать антихриста», признаки приближения Страшного суда, «остаток избранных» и его миссия и пр.) служат уже их реализации.

Тему «антихристовой печати» не обошел, наверное, ни один из старообрядческих авторов. Евфимий прямо указывает не на ошибочность, а ограниченность буквального понимания «никонианской щепоти» как знамения «на челе и руке» и предлагает свое – более объемное по структуре.

Амбивалентная природа символа обязывала, во-первых, подтвердить различия между печатью Агнца и печатью Зверя; во-вторых, показать, что выбор между ними следует вести также в знаковой форме. «Печать Христа» на страницах «Цветника» предстает двойко. В обыденном смысле она олицетворяет «добродетельные деяния и умное исправление»; в над-обыденном – составную часть «креста Христова», который, как выясняется далее, и есть монашество, но монашество – особого рода: «коим путем тесношественным вси пройдоша святы, еже оставляющее имение и дома, отца и мать, сродник, и друзей, и братию, и сестр и *странствующе Странствовавшаго ради*»<sup>1</sup>. Итак, семиотическая маркировка сделана – путь аскезы есть способ избежать «печати антихриста», и он реализуется не в отказе от прежних потребностей и привязанностей, а в Странствовании.

В сочинениях Евфимия определенных суждений о мирской аскезе нет. Об отношении к ней говорит, по сути, только единичный факт его личной биографии – крещение своего странноприимца ярославского крестьянина Петра Федорова, оставшегося жить «в миру»<sup>2</sup>. Все же логика его сочинений позволяет предположить, что мирская аскеза в глазах инока если и имела право на существование, то только в одном случае – ее предназначение должно быть связано с миссией Странствования, а все ее прочие воплощения есть верный путь к гибели индивидуальной христианской души и потере избрничества всем сообществом странников.

Избранность – еще один важный мотив «Цветника» Евфимия. Он восходит к идее Библии о непосредственном божественном покрови-

---

<sup>1</sup> *Сочинения* инока Евфимия... С. 176. В сочинениях Евфимия оборот «Странствовавший нас ради» замещает собой имя «Исус Христос».

<sup>2</sup> См.: *Мальцев А.И.* Староверы-странники... С. 114–115.

тельстве и защите избранного стада Христова от влияния дьявольских сил<sup>1</sup>. Внешне тема избранности в интерпретации Евфимия не содержит серьезных отличий от существующих к тому времени представлений беспоповской среды: 1) она находится в рамках представлений о «повреждении» веры через общение с еретиками, которые оформились в XIX в. в особое учение о «мирщении»; 2) ее аргументация строится на праве только себя именовать «христианами» (пока еще без подчеркнутого противопоставления собственного «христианского звания» с самоназваниями направлений староверия, производных от имен наставников и мест проживания). «Внутренний» план сочинения в этом смысле оказывается гораздо информативнее, поскольку он раскрывает, в каком направлении будут в дальнейшем идти самоидентификационные процессы в странническом согласии.

Это притязание на обладание особым знанием, дающим понимание истинного положения дел. Любая религиозная традиция между словами «вера» и «верность» ставит еще и «тайну» – знание избранных и верных, и такое понимание собственной миссии нельзя считать исключительным свойством бегунского вероучения. Конфессиональные идеологии будут отличаться лишь содержательной стороной. Для Евфимия целостная, системная и одновременно детализированная картина *современных тенденций* и есть то самое знание, которое он готов отдать своим сторонникам, чтобы происходящее перестало быть загадкой, «книга» под названием «Вавилон» читалась правильно.

Такое знание не терпит суеты. В докладной записке И.И. Синецына приводится характерное высказывание ярославского крестьянина-нестарообрядца по этому поводу: «...мы не христиане... мы во Христа веруем, но мы по церкви, люди мирские, суетные... Христиане те, что по старой вере, они молятся не по нашему, а нам *некогда*» (курсив мой. – Е.Д.)<sup>2</sup>. Поэтому эскапистские тенденции в староверии, на наш взгляд, в равной мере порождены как конфессиональной и политической ситуацией в России после реформы 1666 г.<sup>3</sup>, так и концептом избранничества, включающего в себя, помимо прочего, функцию обладания и хранения знания «посвященных». Потому для староверия

---

<sup>1</sup> См.: Кн. Захарии 3:1–2.

<sup>2</sup> Синецын И.И. Записка (об экспедиции 1852 г. для статистического исследования народонаселения Ярославской губернии) // Сборник правительственных сведений... Вып. 4. С. 46.

<sup>3</sup> См. об этом: Чистов К.В. Русская народная утопия... С. 413–426.

апелляция к личности человека или группы станет одним из наиболее действенных поведенческих стимулов не только позитивного, но и негативного свойства. Примером последнего служит параллельно разрабатываемая Евфимием тема «не-избранных», вернее, отказавшихся от своего избранничества. Ее изложение в «Цветнике» разбивается на два узловых блока: 1) кого и за что называть еретиками; 2) жизненные и нравственные перспективы «неисшедших» из Вавилона.

Главный еретик, по Евфимию, тот, кто «принял имя раскольника». А.И. Мальцев, отметивший присутствие таких оценок в сочинениях инока даже после официальной отмены термина и двойного оклада в 1782–1783 гг., объяснял их тем, что «новая ситуация не была еще адекватно воспринята» из-за неспешного внедрения указов, слухов о насильственном обращении в православие и принятой в староверии оценки распоряжений власти как очередной попытки их «прельщения»<sup>1</sup>. Вероятно, перечень причин может быть расширен. Для традиционной аудитории этот вопрос не относился к разряду проходящих. Он, наряду с символикой числа 666 и «печати», вскрывал суть «антихристового времени», поскольку, во-первых, восходил к императиву – «а наипаче верным и в самой добрейшей вещи запрещено есть диявола послушати»<sup>2</sup>; во-вторых, наглядно показывал, «какой веры» были предки тех, кто сегодня претендует на христианское звание. Отметим, что по сей день в бегунской среде в полемике для обозначения других согласий используется и слово «раскольник», и при этом в качестве «просто» и «православно» воспринимается. Жизнь «неисшедших» из Вавилона безрадостно, их будущее трагично; они запутались, потеряли все нравственные ориентиры, «по стремнинам мира сего блудят» с верой-«рабыней», проданной им из милости<sup>3</sup>. При такой постановке вопроса у потенциальной аудитории сомнений в том, на чьей стороне правда, не могло возникнуть в принципе. Взгляд инока на бывших единомышленников и действительность в целом, особенно учитывая личные обстоятельства его биографии, не трудно квалифицировать как «искусственный подогрев» апокалиптических настроений умелым проповедником. Все же глубина и системность его теоретических построений и, что немаловажно, их востребованность говорят о другом.

<sup>1</sup> См., например: *Мальцев А.И.* Староверы-странники... С. 112–113; *Он же.* Старообрядческие беспоповские согласия... С. 470.

<sup>2</sup> *Сочинения* инока Евфимия... С. 186.

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 119.

М.Б. Плюханова назвала выплеск апокалиптических эмоций XVII – начала XVIII в. «эсхатологической народной мистерией», имея в виду, что действиями отдельных личностей повседневная жизнь была поднята на высоту сакрально-символических значений, но поскольку она не регламентировалась традицией, то «вопреки всем незыблемым в народе инстинктам самосохранения доводилось до конца, до Страшного суда»<sup>1</sup>. Староверие времен инока Евфимия и последующих столетий опытом выживания уже обладало. Оно нуждалось в позитивной поведенческой программе, позволяющей включиться в социальную жизнь и при этом сохранять уверенность в личном будущем спасении, и в этом смысле разница между приверженцами разных эсхатологических теорий была невелика.

Путь, предлагаемый Евфимием, не меньше, чем все остальные модели сохранения «древлего благочестия», отвечал адаптационным задачам.

Во-первых, он не нес в себе отрицания мира как такового, он говорил лишь о его пагубности сейчас, в «последние времена». Другое дело, что для обоснования тезиса им использован беспроигрышный по силе воздействия, но ориентированный на иноческую среду пласт литературы, в котором осуждалась привязанность к земным радостям и интересам и проводилась идея не-обязательности, а спасительности отказа от мира, ибо невозможно «не точию маломощным, но и самом тем сильным, могущим победити страсти его»<sup>2</sup>. Эта простая и прекрасно аргументированная идея Странствования как Христова пути, компенсирующая разрушенный институт монашества, оказывалась привлекательной для радикально настроенной части староверия, ставшей не только авангардом, но и «лицом» согласия. Однако на фоне социальных и культурных изменений XVIII–XIX вв., в том числе и превращения иллюстрированных Апокалипсисов в многотиражную и лубочно-книжную продукцию<sup>3</sup>, сама идея изоляции – хозяйственной, конфессиональной, политической – в потенциале содержала немало привлекательных черт и для обывателя.

Во-вторых, иннок апеллировал к самой неуязвимой и безупречной, с точки зрения религиозной оппозиции, модели отношений с

---

<sup>1</sup> Плюханова М.Б. О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в. // Художественный язык... С. 198–199.

<sup>2</sup> Сочинения инока Евфимия... С. 119.

<sup>3</sup> См.: Шевеленко А.Я. Апокалипсис и его сюжеты в истории культуры... С. 33.

государством антихриста, причем давно отложившейся в понятийной системе и позитивном знании христианства. Поэтому сама доктрина Евфимия о «расчлененной» природе антихриста органично вошла в идейный багаж староверия с утратой авторства. Например, в сибирском «Ответе христиан на присланные тетради ис Помория» ее предваряет отсылка к священным текстам: «*Понеже по святых писаних*: Сугуб восписуется антихрист чувственный по земному и чувственному седению области земная, и мысленный через отступление нарицается антихрист» (курсив мой. – *Е.Д.*)<sup>1</sup>. Кстати, частое переписывание сочинений Евфимия без указания авторства как раз и говорит о том, что они воспроизводили народную схему осмысления сюжетов о падении царств/политических режимов и защиты веры/социальных устоев.

Следовательно, получившее широкое распространение представление о том, что Евфимий призывал своих последователей к прямому бегству «из государства и общества» вряд ли сегодня может оставаться в неизменном виде. Специфическая «двойственность» слов и «перетекание» их значений, присущие религиозному сочинению, не позволяют сводить его сложное и многоуровневое содержание к буквальным трактовкам, и нужно признать, что позитивистский научный дискурс сегодня не в состоянии провести полноценный анализ ни средневекового конфессионального текста, ни восходящих к этой модели текстов русских староверов. Речь может идти о той или иной степени приближения к его смыслу. В частности, большой диапазон значений слова «Вавилон» в сочинениях Евфимия не позволяет с уверенностью относить его трактовки только к государству и официальной церкви. С равным негативным подтекстом она употреблялась им по отношению к бывшим единоверцам, поэтому призыв к бегству в его сочинениях мог обозначать отказ от всякого общения именно с ними.

Косвенным свидетельством является «расположение» в главе 8 «Цветника» известной сентенции Кирилла Иерусалимского о том, что в «последние времена» сильным следует бороться с сатаной, а «страшливым и слабым» бежать<sup>2</sup>. Как правило, вырванная из контекста, она служила доказательством религиозного обоснования разных форм политического протеста. На самом деле ключевая идея этой гла-

---

<sup>1</sup> НБ ТГУ. ОРКП. В-5688. Л. 47.

<sup>2</sup> См.: *Сочинения* инока Евфимия... С. 187–188.

вы – взаимоотношения с другими старообрядческими согласиями. Знаковую цитату предваряет рассказ об обменной операции между государством и староверами, выступившими с прошением «по старопечатным книгам веру имети», но получившим в итоге «запись раскол» и веру «по повелению дияволу», вместо прежней «самопроизвольной, по Господню научению». И завершают главу выводы о полном тождестве бывших единоверцев и царствующего антихриста.

Предположение о том, что тема бегства могла рассматриваться в отношении бывших единоверцев, частично подтверждает Соборное постановление 1775 г., провозгласившее, по мнению А.И. Мальцева, обособление страннического согласия. Пять его статей устанавливают оценку «записных» и «укрывающихся за попами» как заблудших и нуждающихся в «исправлении»; в случае отказа их от покаяния собор настаивает на крайней мере – «повинны будут правильно запрещению»<sup>1</sup>.

Что касается действительного отношения странников к государственной власти, то, по-видимому, его кристаллизация находилась в рамках общих закономерностей установления отношения религиозной оппозицией с властью, выявленных П. Сорокиным: когда внутренний антагонизм социальных ролей «подданный» и «верующий» поддерживается идеологически и в силу этого получает статус первостепенного жизненного выбора личности, то вытеснение «подданства» окажется делом времени. Комментируя этот вывод, В.В. Керов уточнил, что кумуляция социальной энергии не могла в староверии приобрести нейтрального характера – сакрализация мирской жизни позволяла ему считать себя носителем высшей религиозной миссии, но при этом неизбежно вела к формированию разных вариантов поведения<sup>2</sup>.

Так, поморцы, отказавшись в 1737 г. от догмата немоления за монарха, сменили акценты в теории «духовного» антихриста. Провозглашение, что он действует только в «никонианской церкви», позволило им найти поведенческую альтернативу самосожжениям и облегчить контакты с властью. Но ведь и странничество, создав бинарную структуру согласия, решало проблему спасения веры в «падшем Вавилоне» сопоставимыми средствами. Таким образом, разными путями консерваторы, умеренные и радикалы пытались

---

<sup>1</sup> Мальцев А.И. Староверы-странники... С. 47–50; *Он же*. Старообрядческие беспоповские согласия... С. 439–459.

<sup>2</sup> См.: Керов В.В. «Се человек и дело его... С. 255–257.

приспособить собственное эсхатологическое знание к историческому времени, и достигли они равных результатов – сохранили именно за своим сообществом право и обязанность спасения веры.

Догмат о необходимости побега из «мира» предназначался иноком Евфимием не для дублирования уже известных и во многом проработанных к тому времени положений о царствующем в России «богоборном духе антихристовом», а для создания поведенческой модели, культурная символика которой была бы в состоянии конкурировать с идеологией и административным ресурсом имперской государственности. Эсхатологическая доктрина Евфимия стала культурным фактором конфессиональных миграций как минимум по двум причинам – ее содержание строилось на понятной традиционному сознанию символике власти и конфессиональной избранности, ее логика рассуждений отвечала православным представлениям об «истинности» апокалиптического знания и «правильных» способах его получения. Однако для того, чтобы перерасти в коллективное социальное действие, она должна была обладать еще рядом качеств. Во-первых, вмещать в себя большой поведенческий диапазон и, значит, задавать комфортную конфессиональную установку для личностей разного эмоционального склада и социального положения; во-вторых, уметь придавать индивидуальному обыденному действию облик конфессионально значимого поведения.

### **3. «Адресаты» бегунского вероучения: социальные факторы конфессиональной миграции (на материалах томско-казанской общины странников 40–70-х гг. XIX в.)**

Центральное положение страннического вероучения о необходимости побега для христианина предопределило главную особенность пространственной локализации бегунских общин. Состоящие из беглых/«крещеных» и мирян, они могли размещаться в нескольких губерниях. Томско-чулымский скитской мир не являлся исключением – одна из его общин по сей день именуют себя «ярославскими» (странники-денежные) и ведет свое родословие от д. Сопелки, знаменитого идейно-организационного центра согласия в XIX в. Все же реальная история этого сообщества другая. Выходцы из Ярославской губернии во второй половине XIX столетия образовали ее руководство, но рядовыми членами в массе своей стали жители Казан-



ской губернии<sup>1</sup>. В начале археографической работы в томско-чулымских скитах это было только предположение, основанное на том, что несколько местных келий сохраняют название «казанские».

Обнаруженная группа уголовных дел<sup>2</sup> позволяет не просто подтвердить прочную связь между Казанью и томской тайгой. Она становится основой для рассмотрения форм и результатов воздействия бегунского учения на конкретный коллектив, что, в свою очередь, дает возможность для решения ряда принципиально новых для исследовательской традиции староверия вопросов: 1) о причинах и условиях формирования конфессиональной мотивации переселения; 2) роли конфессиональной мотивации в нивелировании (долгосрочном, краткосрочном) социальных, имущественных и прочих различий потенциальных неофитов; 3) социальных факторах генезиса и характере внутренних связей локальных страннических общин, готовящих своих членов к миграции.

\*\*\*

### ***3.1. Человек в контексте эсхатологической парадигмы***

Фокус человеческой субъективности признается сегодня наиболее эффективным средством изучения не только индивидуального рационального выбора или самоидентификации, но и поведенческих, ментальных программ микро- и макросообществ. Современное биографическое исследование все дальше удаляется от «классики жанра» времен Плутарха и больше демонстрирует стремление через уникальность человеческой жизни увидеть многоуровневое социальное пространство и те возможности, которыми располагает индивид в рамках данного культурно-исторического контекста<sup>3</sup>. Вместе с тем разработка вопроса о релевантности отдельно взятой биографии социальной системе, начатая чикагской социологической школой 20-х гг. XX в., не завершена ни в теоретическом, ни в методическом плане.

<sup>1</sup> Особо отметим, что в двух первых редакциях «Путешественника» путь в Беловодье начинается именно с Казани. См.: *Чистов К.В.* Русская народная утопия... С. 297, 428–439.

<sup>2</sup> См.: РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1324–1326, 1352; ГАТО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 763; Ф. 30. Оп. 1. Д. 168.

<sup>3</sup> См. об этом: *Репина Л.П.* Личность и общество, или История в биографиях: (Вместо предисловия) // *История через личность: Историческая биография сегодня.* М., 2005. С. 15–16.

В связи с этим понятно, что один лишь выбор антропологического ракурса при установлении конфессиональной мотивации переселений не способен автоматически приблизить к решению указанных задач, поскольку сталкивается с трудностями информационного характера. Как правило, восстанавливая жизненную историю обычного человека, исследователь располагает крайне отрывочными сведениями. Поэтому мысль о том, что биографии людей прошлого, ничем не знаменитых, требуют особого подхода, сегодня озвучивается всеми гуманитариями, работающими в области микроистории. В отечественной традиции для преодоления этих препятствий, во-первых, апробирована модель казуса как частной модуляции общих процессов<sup>1</sup>; во-вторых, поставлена задача максимально интенсивного, междисциплинарного анализа «индивидуального сознания и поведения отдельных представителей элитных групп, которые имели гораздо больше шансов «высказаться» в источниках» для проведения в дальнейшем сопоставительных процедур<sup>2</sup>.

Следовательно, постановка вопроса о мотивации странников-неофитов предполагает специальное рассмотрение привлекаемых источников и определение области, перспектив и границ эффективного применения биографических реконструкций<sup>3</sup>.

В подавляющем большинстве случаев материалы для биографии одного из многих тысяч староверов, как правило, сводились и сводятся к одному-двум уголовным делам; реже – к нескольким написанным/переписанным им сочинениям, и лишь в том случае, если он стал для своего сообщества «культурным символом», можно надеяться на обнаружение агиографических текстов<sup>4</sup> или упоминаний в миссионерской публицистике, хоть в какой-то степени отражающих

---

<sup>1</sup> См. об этом: *Бессмертный Ю.Л.* Метод // Человек в мире чувств: Очерки по истории частной жизни в Европе и некоторых странах Азии до начала Нового времени. М., 2000. С. 16–26. Эти идеи целенаправленно реализует издание «Казус: индивидуальное и уникальное в истории» (М., 1996–2004. Вып. 1–6).

<sup>2</sup> См. об этом: *Ретина Л.П.* От «истории одной жизни» к «персональной истории» // История через личность... С. 60–61, 66.

<sup>3</sup> Подробнее см.: *Дутчак Е.Е.* Биография старовера-странника: вопросы реконструкции // Вестн. Том. ун-та. 2007. № 296.

<sup>4</sup> К числу редких для староверов-странников текстов такого рода относится «Исторический рассказ инокини Раисы о древнем старце Никите Семенове» / Публ. А.И. Мальцева // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. Новосибирск, 1992. С. 191–206.

этапы его жизненного пути<sup>1</sup>. Поэтому даже сведения, относящиеся к идейным вождям старообрядчества, носят преимущественно просопографический характер, что создает дополнительные проблемы при их накоплении и анализе.

Проиллюстрируем сказанное. Автор ранее упоминавшегося «Разлагольствия тюменского странника» Иван Ипатов в 1842 г. был арестован вместе со своим спутником «на дороге» и доставлен в Барнаульский земский суд. Эти сведения, приведенные Д.Н. Беликовым<sup>2</sup>, сегодня перепроверить нельзя – уголовное дело, привлеченное университетским профессором богословия, безвозвратно утрачено. Отсюда вопрос – как из текста, составленного канцеляристом и по правилам делопроизводства своего времени, впоследствии пересказанным исследователем, извлечь то, что на самом деле рассказал о себе на допросе странник?

Проблема в данном случае заключается, конечно, не столько и не только в степени доверия к тому или иному исследователю – изначально действующее в такой ситуации правило двойной (тройной) рефлексии уже само по себе несет объективные погрешности при передаче информации, а в том, что при использовании материалов уголовных дел необходимо учитывать как минимум три момента: порядок рассмотрения дел по обвинению в оскорблении верховной власти, обычную практику ведения протокольной документации в ходе расследования и, наконец, размышления старообрядческих теоретиков об «исповедании веры перед еретиками».

Начнем с последнего. Идейное завещание инок Евфимия по этому вопросу основывается на апостольских правилах, что уже само по себе является знаковым для установления духовной ориентации странничества. Известный под таким названием свод преданий и обычаев, приобретший церковно-юридический характер со времени VI Вселенского собора (680–681 гг.), в староверии стал компендиумом правильных форм мироустройства. Так, на основе 62-го правила

---

<sup>1</sup> Например, уникальная по целостности и полноте реконструкция Н.Н. Покровским жизни старовера-странника Владимира Трегубова обязана счастливому стечению обстоятельств – материалы уголовного дела об антимонархическом выступлении оренбургских казаков в 1854 г. были дополнены экспедиционной находкой его автобиографической «Повести». См.: *Покровский Н.Н.* Биография оренбургского казака // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Новосибирск, 1984. С. 103–130; Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма. Новосибирск, 1985. С. 135–163.

<sup>2</sup> См.: *Беликов Д.Н.* Томский раскол... С. 24.

«о отвержении имени христианского» инок Евфимий предлагает строить отношения с еретиками, в том числе с государственной властью – «егда они пред православными имут правду Божию хуловати, а свою лжу прославляти, тогда несть удобно верным молчати»<sup>1</sup>. Естественно, что с точки зрения законодательства эта религиозная норма квалифицировалась как нарушение общественных устоев.

На протяжении XVII–XVIII вв. произнесение «непристойных речей» в адрес государя входило в группу преступлений по «слову и делу государеву» и в качестве таковых предусматривало особый порядок ведения дел и максимально суровые приговоры. Первая попытка либеральной реформы в этой области предпринята Александром I. Он указом от 17 января 1802 г. перевел расследование и решение дел об оскорблении императорской чести в общий регламент уголовного судопроизводства, но с оговоркой – о таких делах еще до исполнения приговора, во избежание недоразумений и для ограничения служебного рвения местных властей, следовало доносить в Сенат и императору<sup>2</sup>.

Последующие царствования все возвратили на «круги своя», чему, нет сомнения, способствовало «открытие секты странников». Серией циркулярных предписаний министра внутренних дел усиливался контроль центральной власти за ходом следствия по делам «о произнесении дерзких и оскорбительных слов противу высочайших особ императорской фамилии».

Например, 2 января 1862 г. начальники губерний получили инструкцию по проведению допроса староверов. Она требовала от полицейских чиновников не провоцировать самим подобных высказываний, объясняя это тем, что соответствующие «выражения и слова» являются «естественным результатом еретических верований и фантастических заблуждений» старообрядцев, а вопросы только «побуждают к обнаружению своих зловредных убеждений». Следователям предписывалось «ограничиваться приведением в известность, к какой секте принадлежат допрашиваемые, отнюдь не предлагая им вопросов, касающихся самого существа их учения, в особенности же мнений их о Государе Императоре»<sup>3</sup>. Кроме того, снова начальникам

---

<sup>1</sup> *Сочинения инока Евфимия...* С. 189.

<sup>2</sup> См. об этом: *Побережников И.В.* Дела об оскорблении императорской фамилии (Сибирь, вторая половина XIX века) // Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания. Новосибирск, 2000. С. 383.

<sup>3</sup> ГАТО. Ф. 3. Оп. 19. Д 595. Л. 5.

губерний вменялось в обязанность еще до проведения следствия информировать о подобных преступлениях III Отделение, которое определяло степень их политической опасности и меру наказания. Поэтому, как считает И.В. Побережников, либеральные тенденции второй половины XVIII–XIX вв. лишили дела об оскорблении императорской фамилии прежней таинственности и политической сверхзначимости, но не исключительности<sup>1</sup>.

Отсюда понятно, что информативность протоколов допросов староверов не идет ни в какое сравнение, например, с документацией европейской инквизиции, которой вменялась в обязанность точная фиксация слов и даже интонаций обвиняемого. В связи с этим представляется небезынтесным сравнение двух текстов-ситуаций, помогающее обнаружить, что словоохотливость арестантов, форма и содержание их показаний, дерзкое или, напротив, почтительное поведение далеко не всегда отражаются источником прямо и однозначно.

Так, медицинское освидетельствование Ивана Ипатова (60 лет, умственно нормален, спина в рубцах и на лице следы штемпелеванных знаков<sup>2</sup>) становится важнейшим дополнением к его вербальным ответам – о проведении большей части своей сознательной жизни в скитах, о принадлежности к церкви, которая не имеет крова («окружена только верою и любовью к Господу»), о ложности писанных «табачниками и бритоусами» икон и царе – «змие седмиглавом и антихристе»<sup>3</sup>. Пересказ Д.Н. Беликова позволяет уяснить существо взглядов старовера, но не оставляет даже намека на ход следствия – при каких обстоятельствах произошел арест, скрывал ли он сначала свое имя, вероисповедание и авторство изъятого у него «Цветника», если да, то когда и в какой форме сделаны «доставшиеся» следствию и современному исследователю признания.

<sup>1</sup> См.: *Побережников И.В.* Дела об оскорблении императорской фамилии... С. 383–384, 390.

<sup>2</sup> Открыв эту страницу биографии странника удалось А.И. Мальцеву. В ЦГИА им обнаружены уголовные дела 1837 и 1838 гг., из которых явствует, что Иван Ипатов за распространение бегунского учения на Северном Кавказе и попытку организации коллективного побега крестьян «за Кубань для богомоления» был приговорен к наказанию кнутом (15 ударов) и сибирской каторге. Эти данные позволили А.И. Мальцеву установить начальные даты сибирского периода жизни И. Ипатова и хронологические границы создания «Разлагольствия тюменского странника» («Цветника»). См.: *Мальцев А.И.* Сочинения сибирских странников первой половины XIX в. // Гуманитарные науки в Сибири. 1994. № 2. С. 13–14.

<sup>3</sup> *Беликов Д.Н.* Томский раскол... С. 24.

Странники, оказавшиеся в 1864 г. в каргопольской тюрьме, пытавшиеся подкупить охранников и бежать, на первый взгляд и судя по тексту протокола допроса ведут себя крайне независимо. Их «анкетные данные» выглядят следующим образом – «родился в той стране, где был Адам, фамилия моя христианин, другой фамилии не имею»; «я житель вышнего града Иерусалима, лет моих не скажу – царевым врагам не подобает говорить правду»; «родители мои первый Бог, а второй – духовный отец, а хотя и был у меня отец по плоти, но он был неверный и потому он недостойн названия отца и я отрекаюсь от него». Более того, на вопрос о том, почему заключенные, войдя, не снимают шляпы, не остаются стоять, а усаживаются на стул, следователи получили разъяснения: «Я сделал это потому, что не считаю вас начальниками... мне говорить с вами не подобает, потому что во многоглаголании нет спасения. Имел я намерение к подкопу или нет, об этом знать вам не нужно. Я раньше объяснил уже в том полицейском управлении. И для чего еще повторять вам? Это выйдет одно празднословие. Довольно вам знать, что подкоп начат до нас – стамеску, нож и брус послал нам Бог, и я не могу знать, откуда взялись эти вещи. Подписать это показание я не согласен, да и нечего подписывать, потому что я ожидаю не вашего суда, а Божия»<sup>1</sup>. Не трудно заметить, что эпатаж арестованных не идет дальше неподчинения мелким провинциальным чиновникам. Затрагивалась ли в их ответах священная императорская особа и была ли нужда в соответствии с предписаниями принимать решение о занесении в протокол «непристойных речей» – тоже остается неизвестным.

Следует отметить, что группа дел, привлекаемая И.В. Побережниковым, позволила ему говорить о неоформленных и эфемерных антимонархических настроениях в сознании податного населения второй половины XIX в. К выводу о том, что народные взгляды на русских самодержцев в этот период достаточно быстро отдалялись от безоговорочного почитания, пришел А.В. Буганов: абстрактный мифологизированный образ царя сохранялся в фольклоре, но в реальной жизни верховный носитель власти уже оценивался взвешенно и порой критически<sup>2</sup>. Поэтому далеко не всегда характер «крамолы», обнаружившей себя на допросах – имела ли она эсхатологическую подоплеку либо отражала означенные трансформации – устанавливается со всей определенностью.

<sup>1</sup> РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1979. Л. 28–29 об.

<sup>2</sup> См.: Буганов А.В. Личности и события истории в памяти русских крестьян XIX – начала XX в. // Вопросы истории. 2005. № 12. С. 122.

Есть еще один аспект при рассмотрении содержательной стороны судебно-следственных материалов. Понятно, что их происхождение связано с деятельностью и мировоззрением людей, причастных к доминирующей, официальной культуре, отсюда вопросы – способен ли понятийный аппарат и лексический инструментарий уголовного дела отразить представления арестантов и существует ли нестыковка между вопросами обвинителей и ответами обвиняемых?

Это исключительно важно при выяснении информационного потенциала уголовного дела, и наиболее явно их правомерность показывают допросы детей, находившихся в тюрьмах вместе с родителями. Сложно представить, что семилетний арестант мог ясно и четко сформулировать (как это отразил протокол его допроса), что он «православный, но на исповеди и у причастия не был, поскольку находился с отцом, который скрывался в разных местах» и «кто здесь странники, не знает положительно». Пожалуй, лишь в двух моментах в зафиксированных якобы его показаний виден ребенок: о местах, где он жил во время странствования с родителями – «я сказать не умею» и своих желаниях – «жду из деревни дедушку, поеду к нему жить»<sup>1</sup>.

Вероятно, протоколы допросов могут быть поняты как специфическая форма эго-документа и искажения минимизированы лишь в том случае, если в руках правосудия оказалась конфессиональная группа либо в деле присутствуют несколько письменных свидетельств о допросах одного человека, но сделанных в разное время и разными лицами. Только тогда постоянство и степень согласованности изложения одного и того же события будут свидетельствовать в пользу его надежности и достоверности. В любом случае эти аспекты должны оговариваться исследователем, привлекающим материалы уголовных дел для восстановления экзистенциальной либо социальной биографии личности.

Следовательно, в силу «источниковедческой специфики» современные аналитические матрицы биографической истории не могут быть в отношении странников задействованы в полной мере. В частности, многоступенчатая модель исследовательских процедур, разработанная Л.П. Репиной<sup>2</sup>, остается по ряду позиций невыполнимой.

---

<sup>1</sup> РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1325. Л. 40–40 об.

<sup>2</sup> См.: Репина Л.П. «Персональная история»: биография как средство исторического познания // Казус: индивидуальное и уникальное в истории. 1999. Вып. 2. М., 1999. С. 94–95.

Например, предполагаемое в ее рамках обращение к сюжетам «психологической предрасположенности к определенному образу действий, степени здравомыслия и практической интуиции», равно как и детализированное описание индивидуальной деятельности, включая «конкретный процесс принятия и реализации решения», к сожалению, в нашем случае остаются «за кадром». Поэтому из всего пакета предписаний можно говорить о более или менее полном представлении ординарной/неординарной ситуации, доминант корпоративных интересов и ожиданий, обеспечивающих направление в отборе и освоении культурных и поведенческих норм, а также структурных ментальных и социальных изменениях, которые несет в себе новая жизненная практика. Оговорим, что здесь речь идет лишь о некотором приближении к типу «модальной биографии» в понимании итальянского исследователя Джованни Леви, когда получаемое в результате представление о типичных формах поведения может стать основанием для последующего выявления среднестатистических зависимостей<sup>1</sup>, но опять же – *некотором* – в силу ограниченных и специфических информационных возможностей уголовно-процессуальных материалов.

В плане настоящего исследования интегральная модель, в рамках которой биографический метод отвечает задаче обнаружения фактов взаимодополнительности индивидуальных, системно-структурных и социокультурных перспектив и становится продуктивным для выяснения жизненной траектории старовера-странника, будет включать в себя следующие блоки значений:

1) социальные институты, сложившиеся к данному времени в конкретном регионе, выступающие условиями для развертывания цепи исторических событий;

2) «биографически детерминированная ситуация» – физическое и социокультурное окружение человека, в котором он занимает определенную статусно-ролевую и морально-идеологическую позицию, ставит долгосрочные и краткосрочные цели, осознает возможности своей практической и интеллектуальной деятельности и соотносит их с поступками и мыслями других людей<sup>2</sup>;

---

<sup>1</sup> См.: *Леви Дж.* Биография и история // Современные методы преподавания новейшей истории. М., 1996. С. 197–198.

<sup>2</sup> О термине и его содержании см.: *Шюц А.* Избранное... С. 12–13.



3) представления о правильном и неправильном поведении в обстановке роста или снижения эсхатологических настроений, диктуемые авторитетным конфессиональным текстом и социальным опытом группы;

4) человек в экстремальной ситуации, актуализирующей выбор оптимального поведения, в плане как физического выживания, так и сохранения конфессиональных ценностей.

\*\*\*

7 июля 1869 г. жандармский офицер доставил в полицейскую часть г. Казани человека без документов, при обыске у которого обнаружилось 4 «книги Священного писания», 4 тетрадки, медный крест, перочинный нож, очиненный карандаш и чуть более 22 рублей ассигнациями. На вид черноволосому мужчине, сероглазому и рябоватому, ростом в 2 аршина и 3,5 вершка (157,5 см) было около 50 лет; в качестве особых примет зафиксированы шрамы на виске, покалеченный палец и следы ожогов на теле.

С протокола его допроса начинается дело «по обвинению крестьянина с. Вознесенское (Мамонино) Казанского уезда Николая Аполлонова в распространении учения странников» – дело, следствие по которому длилось полтора года (июль 1869 – март 1871 г.), затронуло не один десяток жителей губернии и сопровождалось авантюрно-детективной интригой и должностными преступлениями<sup>1</sup>.

Путаница началась с выяснения имени арестанта, сначала назвавшего себя Кириллом, а потом – Николаем, правда, с пояснениями, что оно дано «кривославным» священником и признавать его он отказывается. В дальнейшем в деле так и сохранится «двойное имя» – в протоколах допросов будет фигурировать Николай, а уже писать прошения и активно вмешиваться в ход расследования собственного дела – Кирилл.

Сравнение первых протоколов (7 и 10 июля) позволяет заметить примечательную деталь. С момента задержания он не скрывает вероисповедания (православный, но «никонианской церкви не признаю и ни к какой секте не принадлежу») и обстоятельств побега – 8 лет назад «отлучился из места ради христианского учения по книге «Светник» и был перекрещен в Кирилла неизвестным человеком на

---

<sup>1</sup> См.: РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1324.

дороге»<sup>1</sup>; до побега и после него преступлений не совершал, но «вере учил многих и преступлением это не считаю», поскольку «вера, в которой нахожусь, я не могу назвать ни расколом, ни ересью, она называется только истинной верой». Но в ответах на вопросы, касающиеся семьи и бытовых деталей скитаний, больше было «не помню» и «не знаю». Только на втором допросе он признается, что странствовал с женой и дочерью Екатериной, крещенной ранее «кривославным» священником Аксиньей, но где они сейчас и где сам жил столько лет – опять же ему неизвестно («мест и лиц назвать не умею»); и, естественно, ни залога, ни поручителя у него нет<sup>2</sup>. Поведение Николая Аполлонова при аресте, открытое выражение мотивов побега – «я бегу от записи, запрещающей странствовать, где мне угодно» – можно было бы считать полностью согласующимися с императивом верования<sup>3</sup>, если бы не последовавшие за ними действия арестанта.

Пока же следствие шло своим ходом. Поскольку арестованный признался в том, что во время последней ревизии был записан крестьянином с. Мамонино Казанского уезда, то туда отправляется запрос. Ответы волостного писаря и священника Вознесенской церкви, копия ревизской сказки от 17 марта 1858 г. и протокол приведения к присяге девяти односельчан<sup>4</sup> позволяют составить некоторое представление о жизни Николая Аполлонова и его семьи до того момента, о котором он говорит: «Из священного писания узнал, что вера, в коей я был, не истинная, и тогда я перешел в другую веру, которую считаю истинной, кафолической», и вместе с семьей он отправился странствовать, «потому что не пожелал ходить в церковь и исполнять другие православные обряды».

Мамонино (Азьяк-Иля, Вознесенское) – прежде владельческое село действительной статской советницы Софьи Львовны Путята – располагалось в 33 верстах от Казани, имело свой храм и, вероятно, еще в дореформенное время считалось немаленьким по размерам. Во

---

<sup>1</sup> Материалы допросов странников часто говорят именно о таком быстром «придорожном» крещении неизвестными людьми. Правдивость их ничтожна – показания скорее выполняли задачи конспирации и отражали желание скрыть настоящее расположение единоверцев и имена духовных руководителей.

<sup>2</sup> РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1324. Л. 2–5 об., 8–9 об.

<sup>3</sup> «Зане чюжду веру похвалившее, своея православныя отвергошася, не возмогоша за ню противу еретик стати... Ибо без устнаго исповедания пред еретики, едино сердечное верование неприято есть». См.: Сочинения инока Евфимия... С. 117.

<sup>4</sup> РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1324. Л. 20–21 об., 28–29, 32–33 об., 34.

всяком случае, даже по статистическим данным 1866 г., в нем было 68 дворов с населением в 594 души обоего пола<sup>1</sup>.

Какие сведения содержат присланные следователю документы? С их помощью устанавливается, что в 1858 г. православный крестьянин Николай Аполлонов вместе с женой Агафьей Пантелевной и дочерью Ксенией уходит на заработки в Казань<sup>2</sup>. «Поведения он был хорошего» и после отъезда исправно «брал билеты и оплачивал подати», но около 8 лет назад (т.е. в интервале 1860–1861 гг.) прекратил все уплаты, перестал бывать на исповеди и у причастия, иными словами, самым таинственным и внезапным образом – исчез<sup>3</sup>. Все это полностью совпадало с указанным самим Николаем Аполлоновым восьмилетним сроком пребывания вне официальной церкви.

Итак, отступление от официального православия состоялось уже после отъезда семьи на заработки. Исследователями истории крестьянства Поволжья установлено, что основной поток выходцев из деревень направлялся в Казань, которая оказывалась вдвойне привлекательной для селянина по одной причине – отходник здесь мог рассчитывать не только на возможность заработка, но и на привычный род занятий. Дело в том, что горожане, официально числящиеся в крестьянском сословии, предпочитали осваивать более выгодное в коммерческом отношении дело извоза, мелкой торговли или содержания постоянных дворов, а наделы передавать во временное пользование мигрантам<sup>4</sup>. Эти обстоятельства сформировали черты «казанского отходничества», для которого, как доказал С.И. Даишев, стали нормой низкий процент постоянного найма и преобладание в струк-

---

<sup>1</sup> См.: Списки населенных мест Российской империи, составленные и издаваемые Центральным статистическим комитетом МВД. Т. 14. Казанская губерния. СПб., 1866. С. 20.

<sup>2</sup> Ревизская сказка упоминает семью младшего брата Петра Аполлонова (1824 г.р.), состоявшую в 1858 г. из его жены Вассы Андреевны (1826 г.р.) и пятерых детей в возрасте от 11 лет до 9 месяцев. Во время следствия обнаружится, что в числе жителей с. Мамонино числились также сестра Анна и братья Гаврила и Иван, но в этом документе они не названы.

<sup>3</sup> Возникает вопрос – действительно ли односельчане не имели ни малейшего представления о пропавшей семье. Усомниться в этом заставляет факт присоединения впоследствии к общине странников сестры Анны (в крещении – Матрены) и семьи брата Ивана. По-видимому, не платящий налоги и не посещающий храма крестьянин «пропадал», главным образом, для властей, а крестьянский мир лишь подтверждал необременительную и позволяющую избежать дополнительных расследований версию.

<sup>4</sup> См.: *Сбоев В.А.* О быте крестьян Казанской губернии. Казань, 1856. С. 6.

туре занятости поденщины с ее крайне нестабильными и с каждым годом снижающимися ценами на рабочие руки<sup>1</sup>. Естественные пределы фонда сдаваемой в аренду земли, с одной стороны, и особенности состава занятых в инфраструктуре города – с другой, делали заработок «чужака» весьма проблематичным.

Вероятно, не только с трудностями нахождения стабильного заработка мог столкнуться выходец из деревни уже зрелого возраста<sup>2</sup>, обязанный по государственным законам выплачивать подати, а по христианским – заботиться о семье. Известно, что «в каждой исторической ситуации имеется некоторый спектр возможных вариантов поведения, актуализирующихся в зависимости от многочисленных и разнообразных условий и факторов, которые выступают на поверхности событий как случайности. И целенаправленные действия человека в ситуации свободного выбора определяются не только мерой его познания социальной реальности прошлого и настоящего (сознания необходимости), сколько пониманием или интуитивным предчувствованием возможных случайностей и стремлением исключить нежелательные вмешательства»<sup>3</sup>. Известно также и то, что из потенциального множества альтернатив человек выберет соответствующие не эпохе или классу вообще, а его собственной, пространственно и «культурно-локализованной» социальной группе.

Вторая половина XIX в. – период нарастающего экологического кризиса в Казани вследствие серьезнейших проблем с водоснабжением. По данным Е.А. Вишленковой, смертность (детская в том числе) тогда превышала общероссийские показатели и к концу столетия достигла катастрофических пределов, превысив рождаемость более чем на 2000 человек<sup>4</sup>. Не сложно предположить существование слухов, которые, как специфический канал коммуникации, могли стать основой для роста эсхатологических настроений.

Однако здесь возникает серьезная опасность при отсутствии эго-документа приписать событию заданную, внешне безупречно выглядящую направленность. Похоже, что семья Аполлоновых в эти годы

---

<sup>1</sup> См. об этом: *Дашиев С.И.* Отходничество в Казанской губернии // *Очерки истории народов Поволжья и Приуралья.* Казань, 1967. Вып. 1. С. 166–173.

<sup>2</sup> На момент отъезда Николаю Аполлонову был 41 год, жене – 46 лет, а дочери – 19 лет.

<sup>3</sup> *Репина Л.П.* «Персональная история»... С. 97.

<sup>4</sup> См.: *Вишленкова Е.А.* «Не пей воду из Кабана!»: (Экологический кризис в Казани XIX в.) // *Родина.* 2005. № 8. С. 94–96.

действительно пережила трагедию – ревизская сказка говорит, что у Николая и Агафьи была еще младшая дочь<sup>1</sup>, видимо умершая вскоре после отъезда семьи в Казань, т.к. о девочке более нигде не упоминается. Конечно, личная трагедия совсем не обязательно должна стать благодатной почвой для восприятия негативных настроений. Конкретная персональная история сложнее и тоньше, чем простая апелляция к фактам периодичности в возобновлении эсхатологических настроений хотя бы потому, что она сопровождается более глубокими внутренними переживаниями и разносторонними реакциями, чем предполагает схема. Поэтому для реконструкции мотивов ближайших действий индивида первостепенное значение будут иметь перечень понятий, используемых им для оценки происходящего, и их происхождение.

Понимание мира в терминах угрозы возникает из двух источников: личный/семейный опыт индивида («из первых рук») и культурная память социума<sup>2</sup>. Если первый даст быструю, но кратковременную реакцию и определит поведенческую стратегию лишь на ближайшее время, то интересубъективное знание социума, помогающее индивиду квалифицировать влияние макромира, создаст потребность в обладании долгосрочными «типизированными средствами для достижения типичных целей в типичных ситуациях»<sup>3</sup>. В нашем случае важно учитывать, что к середине XIX в. раскол русской церкви уже сформировал тип крестьянского проповедника, который мог убедить в близкой гибели мира, доходчиво объяснить «правила» спасения души в этих условиях и, кроме того, обладал возможностями практической помощи потенциальному прозелиту.

Случайное знакомство с будущим крестителем имело колоссальные последствия для Николая Аполлонова. Вероятнее всего, вначале оно закончилось не столько сомнениями в истинности государственной церкви, сколько адресами в Казани, где его семья найдет поддержку.

По материалам дела устанавливается, что Аполлоновы селятся на юго-западе Казани. Расположенные здесь Адмиралтейская и Ягодная слободы, как выяснит позже следствие, были территорией локализации страннической общины. История развития этих пред-

---

<sup>1</sup> РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1324. Л. 20. В 1858 г. Наталье было 4,5 года.

<sup>2</sup> См. об этом: Катастрофическое сознание в современном мире... С. 11–12, 36.

<sup>3</sup> Шюц А. Избранное... С. 14–18.

местий, отделенных от города лугами, пустырями и рекой Казанкой<sup>1</sup>, крайне показательна для выявления обстоятельств распространения учения Евфимия в податной среде.

Еще при Иване IV значительная часть Казанского ханства переходит во владение православной церкви, и к концу XVII в. город оказался практически окружен архиерейскими владениями. Передача их в фонд казенных земель начинается в Петровскую эпоху. На землях, изъятых у Зилантова Успенского монастыря, на протяжении 1718–1826 гг. будет действовать второе по счету российское адмиралтейство. Строительство кораблей, в том числе силами наемных работников, сформировало в Адмиралтейской слободе широкий набор промыслов и ремесел и превратило извоз в главное занятие соседней с ней Ягодной слободы. Таким образом, к середине XIX в. предместья даже после переноса основного производства в Астрахань имели все условия для превращения в промышленные окраины со стабильным притоком новых рабочих рук и высокой внутренней мобильностью населения, причем в обоих случаях не вызывавших подозрений властей<sup>2</sup>.

Именно фактор развития городской территории как промышленной зоны позволил в 60-е гг. XX в. П.Г. Рындзюнскому связать обстоятельства складывания мелкобуржуазного производства с учением и капиталами страннического согласия<sup>3</sup>. С социально-экономической точки зрения присоединение семьи Аполлоновых естественно: она меняет веру в обмен на заработок и кров. Указание на такой мотив как доминанту конфессиональных идентификаций часто встречается не только в исследованиях советского периода, но и в оценке индифферентных в религиозном отношении соседей страннических монастырей. Безусловно, прагматику нельзя не учитывать, но потребность в покровителе-корпорации, способной защитить

---

<sup>1</sup> См.: *Пинегин М.* Казань в ее прошлом и настоящем: Очерки по истории, достопримечательностям и современному положению города. СПб., 1890; *Покровский И.М.* Окраины города Казани в XVI–XVIII веках: (Забулацкая, Архангельская и Ягодная слободы). Казань, 1905; *Бикбулатов Р.* Адмиралтейская и Ягодная слободы // Татарстан. 1996. № 3. С. 35–43.

<sup>2</sup> Во второй половине XIX в. Казань занимала 8-е место среди российских городов по численности. Интенсивный рост населения шел не за счет прироста, а путем включения в городскую черту слобод и предместий и притока сельских мигрантов. См.: *Пинегин М.* Казань в ее прошлом и настоящем... С. 443; *Вишленкова Е.А.* «Не пей воду из Кабана!» ... С. 94.

<sup>3</sup> См.: *Рындзюнский П.Г.* Городское гражданство... С. 482–483.

своих членов от агрессивного влияния окружающего мира, автоматически не порождает устойчивую и долговременную конфессиональную мотивацию. У Аполлоновых она возникает: постепенно к общине присоединятся их деревенские родственники, а сам Николай Аполлонов и его дочь войдут в ее деятельное и активное ядро.

Объяснить эти метаморфозы можно с помощью социально-психологического механизма воздействия на человека целей, значение которых превышает интересы небольшого коллектива. Чувство причастности к делу спасения православия является таковым, поэтому оно обладает способностью иерархически организовывать потенциальное множество поведенческих альтернатив и тем самым приводить частную судьбу и культурно значимые цели в равновесное состояние. В итоге прочность некоторого общественного уклада, с одной стороны, и идей, чувств, верований – с другой, оказываются в отношениях взаимозависимости. В этих условиях преодоление испытаний не становилось формальной вероисповедной нормой или психологической преградой для неопита – напротив, знак высокой миссии мог существенным образом поменять обыденные заботы и интересы человека, делая переживание их осмысленнее и острее любого испытываемого ранее опыта повседневной жизни. Во всяком случае, такая логика рассуждений, на наш взгляд, позволяет непротиворечиво объяснить историю Аполлоновых.

Между тем открытое в связи с арестом ее главы уголовное дело росло не только по инициативе и старанием полиции. 18 июля 1869 г. Николай Аполлонов подает прошение на имя судебного следователя Арнольдова с просьбой вызвать его «для личных переговоров и дополнений» показаний по делу, которая удовлетворяется без промедления. Во время встречи<sup>1</sup> выясняются подробности странствования Аполлоновых. Побыв в Казани «на поденной работе» с «Покрова до Масленицы» (речь идет о 1860 либо 1861 г.), семья отправляется в «томские леса», «чтобы в уединении спасти свою душу». В течение семилетней сибирской одиссеи они «добывали пропитание своей работой» и общались лишь с человеком «неизвестным по имени и отчеству, который к нам изредка приходил»; жили бы и дальше, но год назад в лесу их «разогнали» охотники – с тех пор ни жены, ни дочери Николай Аполлонов, по его словам, не видел и был арестован в день возвращения в Казань.

---

<sup>1</sup> См.: РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1324. Л. 11–12, 13.

Естественно, следователем задается вопрос о вере, на который арестант теперь ответил так: «Показание, данное прежде мной от испуга не справедливое, я отменяю. Веру, в которой я теперь нахожусь, начальство называет подпольнической сектой». Далее его показания создают впечатление, что странник готов отказаться от вероучения и демонстрирует власти свою лояльность, чтобы добиться смягчения приговора. Он не отрицает, что «учил народ», но учил, как оказывается, во-первых, мимоходом и не специально, во-вторых, одной только «христианской добродетели» – «не воровать, творить милостыню». «Это учение» хотя и содержится в принадлежащих ему книгах, но сам он их «хорошенько не прочитал, малограмотный».

Все, казалось бы, складывалось неплохо: практическая цель достигнута, вина не отрицалась, но какой спрос с неученого крестьянина? Отсюда вопрос – на что мог надеяться этот «неученый крестьянин», сознательно избрав такую линию поведения во время следствия?

Напомним, что описываемые события произошли в конце 60-х гг. XIX в. – время, когда реформаторский потенциал правительства Александра II был не исчерпан, но инерция гигантской империи давала о себе знать все ошутимее. Соответственно, и в законодательстве по расколу, ставшем частью либеральных реформ царствования, как в капле воды, отразились общее поступательное движение и неспособность власти на деле преодолеть дискриминацию староверия. Однако если вывод о малой эффективности введенных юридических норм, о сохранении контроля власти над этой частью русского общества широко известен и детально аргументирован<sup>1</sup>, то отношение старообрядчества к происходящему попадает в поле зрения исследователей. Недоказано, что правдолюбже даже в тех установлениях, которые исследователи квалифицируют как недостаточные и половинчатые, рядовой старовер, более привыкший к открытым гонениям, видел огромные перемены. Разрешение 1863 г. об избрании в общественные должности волостного и сельского управления (ранее лишь староверы-поповцы могли быть назначены только в десятские, поле-

---

<sup>1</sup> См., например: *Ершова О.П.* Развитие законодательной системы в области раскола в 50–60-е гг. XIX в. // *Старообрядчество: история, традиции, современность.* 1995. Вып. 2. С. 26–31; *Она же.* Роль Министерства внутренних дел в формировании государственной политики в отношении старообрядчества в 60-е годы XIX в. // *Старообрядчество: история...* 1996. Вып. 5. С. 26–30.



совщики и сторожа), возвращение с 1864 г. права заниматься торговлей и предпринимательством, возможность учреждения школ грамотности и открытой заботы о состоянии молелен, безусловно, сказались на социальном самочувствии прежде откровенно преследуемой конфессии. Принятые в александровское царствование постановления при всех упоминаниях об обязательном контроле властей не имели явного запретительного, ограничительного и тем более карающего характера и вполне могли создавать иллюзию, что теперь за убеждения если и наказывают, то не особенно строго. Именно это, на наш взгляд, объясняет «странное» поведение Николая Аполлонова, поскольку ход дальнейших событий прямо указывает на то, что он не намерен был отказываться от них.

Пока же арестанту оставалось ждать благоприятного исхода. Проходит полтора месяца, а дело не сдвигается с мертвой точки. Неспешность юридической машины и подтолкнула Николая Аполлонова вновь напомнить о себе. 31 августа он опять обращается к следователю с просьбой принять его «для дополнения посланий и открытия секрета»<sup>1</sup>. Однако сейчас следователь не торопится – встреча состоялась неделей позже и при вмешательстве иных обстоятельств.

Еще 14 августа 1869 г., почти через месяц после ареста Николая Аполлонова, дает показания задержавший его унтер-офицер Семен Иванов, причем в материалах дела нет никаких указаний на причины забывчивости, небрежения или иных событий, помешавших ему сделать это сразу. Жандармский офицер, во-первых, объяснил мотивы задержания – обративший на себя его внимание человек был одет «в длинный подрясник, какой обыкновенно носят раскольники», нес в руках большую сумку с книгами; а на вопрос, кто такой, «подозрительная личность» ответила, что он христианин, но паспорта у него нет. Во-вторых, поведал о любопытном обстоятельстве, оказывается, по дороге их догнал какой-то человек и предложил 20 рублей за освобождение пойманного. Свидетелей не было, имя бесцеремонного попутчика так и осталась бы неизвестным, если бы на беду свою он не зашел вслед за арестованным в часть, где случайно оказавшийся там делопроизводитель (докладчик) Александров узнал в нем казанского жителя Архипа Гаврилова<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1324. Л. 24.

<sup>2</sup> Там же. Л. 17–17 об.

Через несколько дней православный, регулярно исповедующийся и причащающийся тридцатилетний мещанин Архип Гаврилов Ефимов допрошен, а его дом обыскан. «Раскольнических книг» у него не нашли, а сам подозреваемый выразил крайнюю степень удивления, поскольку он Николая Аполлонова и Семена Иванова не знает, денег никому не предлагал, а в полицейском участке в тот день может и был – «хорошенько не помню, потому что часто бываю в части по своим делам»<sup>1</sup>. Проведенные очные ставки еще больше запутали дело: жандармский унтер-офицер настаивал на попытке подкупа, казанский мещанин говорил о недоразумении, а арестант Кирилл [!] Аполлонов поставил свою подпись под документом, в котором утверждал, что с Архипом Гавриловым он незнаком и по пути в участок его не видел<sup>2</sup>.

Сейчас невозможно установить, когда дает свои очередные показания Николай Аполлонов – до или после очной ставки, время ведения протокола тогда не фиксировалось, и вряд ли порядок сшитых листов его отражает со всей определенностью. Пожалуй, только тональность его окончательных признаний наталкивает на мысль о том, что события стали для него неожиданностью, разрушившей план быстрого освобождения.

Начинает их Кирилл[!] Аполлонов с того, что ни к какой «подпольнической секте» он не принадлежит – «я неверное дал вам показание». И далее: 1) «Я странствующий, истинный христианин исповедую такое учение, по которому следует странствовать, переходить из места в место»; 2) по действующему закону при переходах требуется паспорт, но «мы это отвергаем, если бы я стал брать паспорт, то я отступил бы от Христа»; 3) теперь «я прямо говорю, что я учил своему учению, крестил и исповедовал; лиц, которых я крестил и каял (исповедовал) я также не помню; погребал я только в то время, когда жил в Томских лесах, но кого, не помню»; 4) «проповедовал тайно, т.к. знаю, что нас за это учение преследуют». И в заключение странник заявил об отказе от всех прежних показаний, кроме факта незнакомства с Архипом Гавриловым<sup>3</sup>. чтобы понять смысл ответов странника XIX в., приведем цитату из сочинения, составленного столетием позже и от лица женщины:

---

<sup>1</sup> РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1324. Л. 21, 22–22 об.

<sup>2</sup> Там же. Л. 21, 38, 38 об.

<sup>3</sup> Там же. Л. 21, 35–36.

« – Кто ты такая?

– Я истинная православная странствующая мироотречница.

– Документы ваши позвольте!

– Я документов не имею... потому что считаю их вредными для своих религиозных убеждений... Документ (паспорт) приписывает меня к оседлому месту жительства и включает в число мирских жителей и прикрепляет к бывшей родине, семье и фамилии и всем этим вводит меня в полный круговорот мирской жизни так, что нарушается все мое мироотречение. Затем потому вредит документ, что в нем пишется ложный год и число: год пишут на восемь лет неправильно, а число пишут на 13 дней вперед.

– Подчиняешься ли ты власти?

– Подчиняюсь, что не вредит мою веру. Например: если власть не велит воровать, убивать, пьянствовать, этому подчинюсь. А если власть не велит веровать в Бога, не велит быть мне мироотречницей, этому не подчиняюсь»<sup>1</sup>.

Текст, несмотря на отчетливый «номенклатурно-бюрократический» акцент языка советской эпохи, практически в первоизданном виде сохранил доминанту христианской эсхатологии (время), которая в странническом учении обрела облик вопроса – правильного или неправильного календарного счета. Изменение христианской концепции времени, относящей самое себя к божественным атрибутам, началось с кодификации «государевой службы» во второй половине XVII в. и завершилось введением нового календаря и суточного счета часов в первой четверти XVIII столетия. Апроприация времени государством – распоряжается им тот, кто платит, – в специфических условиях модернизации не позволила части общества выйти из очередного витка апокалиптической спирали: регламентация времени стала ощущаться как насилие и русская свобода неизбежно приобретала формы отказа от навязанного государством времени<sup>2</sup>. В логике страннического учения такая «перемена времен» потребовала создания своей, отличной от «антихристовой» системы счета лет<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> НБ ТГУ. ОРКП. В-26.306. Л. 31–31 об.

<sup>2</sup> См. об этом: *Живов В.М.* Время и его собственник в России переходной эпохи XVII–XVIII веков // *Человек между Царством и Империей...* С. 18–26.

<sup>3</sup> Она вобрала в себя элементы византийского и александрийского календарей: с первым его роднит общая дата сотворения мира, со вторым – Рождества Христова (5500 г.). Принятая другими согласиями дата начала христианской истории (5508 г.)

Приведенная цитата из страннического катехизиса середины XX в. доказывает, что свой календарь не привел к культурной изоляции странничества: успешная адаптация собственной парадигмы спасения к существующим языковым, культурным и правовым нормам не требует дополнительных обоснований. Однако говорит о том, что из возможных вариантов снятия конфликта между человеком и обществом иноком Евфимием и его последователями был избран путь, обозначенный А.И. Мальцевым, как разрушение или, уточним, игнорирование самой связи между ними: «в этом случае общество и человек живут, как бы не замечая друг друга. Вернее, человек живет, опасаясь, как бы общество его не заметило, а заметив, не попыталось бы вмешаться в его жизнь»<sup>1</sup>. «Персональная история» казанского странника Николая-Кирилла Аполлонова в полной мере подтверждает исследовательские наблюдения.

Тем временем следственные действия идут своим ходом. Порядок требует проведения опознания бывшими односельчанами, и по распоряжению следователя Николая Аполлонова вывозят из Казани со специальным разрешением «содержать арестанта в обывательских домах», сыгравшим в последующих событиях роковую для некоторых из ее участников роль.

Новое место действия – деревня Черемисские Ковали в 25 верстах от губернского города и новое действующее лицо – Екатерина, она же Аксинья Аполлонова, которая сама приходит в полицию и просит позволить ей свидание с отцом. Заметим, что и здесь дает о себе знать общий настрой александровской эпохи – неожиданная посетительница *добровольно* рассказывает о себе: ей 28 лет, у исповеди и причастия не была с молодости, поскольку ее семья «по убеждению неизвестного старика» провела 8 лет в лесной келье, оставаться далее в которой стало небезопасно из-за начавшихся весной 1869 г. облавы на беспаспортных таежных насельников. По словам Екатерины, по пути домой она потеряла родителей и, с трудом без документов добравшись до Казани, жила «в разных местах, в городе

---

для бегунов ассоциируется с рождением Симона-волхва поклонника «ветхоримского идола Януса» – одного из воплощений антихриста, почитаемого Петром I. См. об этом: *Мальцев А.И.* Странники-безденежники в первой половине XIX в. // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 343–344.

<sup>1</sup> *Мальцев А.И.* Староверы-странники... С. 155–156.

и окрестностях». Случайно узнав об аресте отца, она наняла извозчика и приехала сюда с единственной целью – повидать его<sup>1</sup>.

О необычной встрече отца и дочери следствию стало известно от конвоиров Николая Аполлонова – сотского Григория Васильева и десятского Алексея Степанова. Женщина подошла к арестанту, пристально посмотрела на него и спросила: «Откуда ты?» Он произнес: «Из Казани. А вы откуда и куда едете?» И после ее слов «Тоже из Казани, едем на стеклянный завод за покупкой пчел»<sup>2</sup> махнул рукой по направлению к городу и сказал: «Запрягай лошадей», – тихо добавив: «Меня, верно, увезут в Мамонино». Случившееся деревенские полицейские потом описали в целом одинаково, их показания разнились в примечательной детали – сотский утверждал, что конвоируемый обещал заплатить 3 рубля за собственную свободу<sup>3</sup>.

Процедура опознания состоялась без неожиданностей – личность арестанта подтверждена, и можно было отправляться в Казань, но днем позже Николай Аполлонов бежит из-под охраны. Еще через день из уездного полицейского управления «в неприсутственное и позднее время дня» скрывается Екатерина, задержанная сразу после встречи с отцом, правда, пока без предъявления обвинений.

Расследование обстоятельств побега Николая Аполлонова выяснило, что скрылся он из «обывательского дома» Алексея Степанова в отсутствие хозяина. Поскольку десятский нарушил приказ держать арестанта скованным и потом не участвовал в розыске, этого оказалось достаточным для версии о подкупе и сговоре<sup>4</sup>. Более того, вещи, брошенные беглецом: «полукафтан из черного сукна с шерстяной подкладкой, 2 бумажных платка, картуз из черного сукна, 1 белое полотенце,

---

<sup>1</sup> См.: РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1324. Л. 60–61. В протоколе допроса в качестве местоположения их кельи указан Тюменский округ, но единичность упоминания позволяет видеть в нем описку полицейского клерка.

<sup>2</sup> В этот период в Казанской губернии действовал лишь один стекольный завод – крупнейшее предприятие в губернии с ежегодным доходом 100 тыс. руб. принадлежало купцу Желтухину и размещалось в с. Воскресенском Царевококшайского уезда (см.: *Сбоев В.А. О быте крестьян Казанской губернии...* С. 32). Поскольку население многих деревень уезда тяготело к странническому согласию, то логично предположить, что была произнесена именно «кодовая фраза».

<sup>3</sup> РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1324. Л. 62–62 об.

<sup>4</sup> Хотя Алексей Степанов в «умышленном благопритствования к побегу» не сознался, а, как выяснено позднее, просто поленился снять «железы» с лошади, чем воспользовался арестант, все же был отдан под суд (РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1326. Л. 65). Его дальнейшая судьба неизвестна.

3 портянки, складная чашка с ложкой», – стали дополнительным доказательством виновности незадачливого конвоира, так как под тульей фуражки была найдена написанная полууставом записка.

Ее текст заслуживает быть приведенным полностью, с сохранением всех особенностей письма: «Ты просишь от нас совету с Архимом ГА тогда советовали что Бог тако не поможет ли попросить смотрителя не согласен ли будетъ на денги. Если будит согласен то онъ можить тебя куды и послать на работу или самъ можишь попроситца до какова чиновника то мы готовы будимъ за тобой. Тогда А Г тебе предлагалъ. Ето ты толи не поняль или онъ не высказаль явственно, ты нам отпиши ответомъ если соисволишь сему, то мы будим просить А Г и ты его попроси а онъ обещается походатайствовать ето бы было полезно и Богу угодно и без повреды веры»<sup>1</sup>. Конечно, сразу возникло подозрение, что записка написана Екатериной, а упомянутый в ней «Архип ГА» и «А Г» есть не кто иной, как казанский мещанин Архип Гаврилович Евфимов, за квартирой которого был «усилен надзор». Для поимки опасных преступников Николая и Екатерины Аполлоновых объявлялся розыск, о чем (с описанием примет) сообщили обывателю «Казанские губернские ведомости».

Только 30 марта 1870 г., почти через полгода, Николая Аполлонова удалось задержать на квартире крестьянки Елены Фадеевой<sup>2</sup>. Какие именно упущенные возможности привели к драматичному финалу в этой истории и как сложилась дальнейшая судьба Екатерины – нам неизвестно.

Дело Николая Аполлонова было передано суду присяжных в июне 1871 г. Процесс завершился в течение недели «по желанию самого подсудимого», несмотря на болезнь назначенного ему адвоката и «безызвестную отлучку» вызванных в суд свидетелей. Перед судом состоялось «тщательнейшее вразумление и увещание» странника, о результатах которого секретно сообщалось «господину прокурору Казанского окружного суда»: арестант «высказал решительное нежелание» слушать пастырское увещание; меры убеждения не оказали благотельного влияния на закоренелого отступника». «Сознавая святость Таинств церковных, Аполлонов признает, что православные пастыри... будто бы утратившие вследствие многих нововведений священное достоинство, не в состоянии преподавать

<sup>1</sup> РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1324. Л. 69.

<sup>2</sup> См.: Там же. Д. 1326. Л. 62–63 об.

верующим благодатные дары Святого Духа», поэтому он и его товарищи «принуждены довольствоваться только теми святыми Таинствами, которые по апостольским правилам допущено совершать мирянам (крещением и покаянием)» и в силу преследований вынуждены «вести жизнь скитальческую». В заключение Казанская духовная консистория просила передать Николая Аполлонова уголовному суду «как распространителя вредной секты, подрывающей не только основы церкви Православной, но и основы всякого государственного и общественного порядка»<sup>1</sup>, что и было сделано.

По приговору от 25 июня 1871 г. и в соответствии со статьей 196 Уложения о наказаниях Николай Аполлонов лишен всех прав состояния и отправлен на пожизненную ссылку в Закавказье. В заключительном протоколе специально оговаривалось, что никакого снисхождения «злостный преступник» не заслуживает<sup>2</sup>. Только в следующее царствование будет принят манифест о бродягах, ссыльных и других лицах, судимых по полицейской расправе (15 мая 1883 г.), согласно которому их следовало отправлять в ссылку без наказания, а взыскание проживающим без документов ограничить штрафом. Пока же сам Николай Аполлонов и его единоверцы – казанско-томская община странников – испытали на себе всю мощь реформируемого правосудия.

\*\*\*

### ***3.2. Община в контексте эсхатологической парадигмы***

«Дело об открытии в городе Казани секты странников или бегунов» началось с доноса. 6 февраля 1867 г. крестьянин Казанского уезда Василий Лаврентьев сообщил полиции, что может и готов назвать дома, где «принимают бегунов». В ту же ночь по трем открытым адресам проводятся обыски – результат был неожиданным и ошеломляющим: в домах со скрытыми нишами, секретными ходами и потайными комнатами обнаружены семь человек без документов (двоим удалось бежать), найдены старинные книги и иконы<sup>3</sup>. В течение февраля в городе и предместьях продолжают облавы и ночные аресты.

---

<sup>1</sup> РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1324. Л. 82–83 об.

<sup>2</sup> Там же. Д. 1326. Л. 105 об.

<sup>3</sup> См.: Там же. Д. 1325. Л. 13–14 об.

В водоворот сразу получившего общественный резонанс и поставленного на контроль самим губернатором дела в итоге оказалось втянуто 32 человека. Попытаемся выявить сходное в показаниях в биографиях как крещеных и находившихся на нелегальном положении членов общины, так и мирян<sup>1</sup>.

Группа собственно странников состояла из 15 человек в возрасте от 7 до 60 лет. В их числе – 5 мужчин (от 60 до 25 лет), 8 женщин (от 53 до 22 лет), 15-летняя дочь одной из них с пятилетним стажем скитальческой жизни и родившийся, вероятно, «в странстве» семилетний мальчик. Все они в прошлом принадлежали к крестьянскому сословию Казанской либо Ярославской губернии, прожили в томской тайге как минимум 10 месяцев и одновременно вернулись в Казань. Особое внимание следствия привлекли фигуры двух пойманных, в которых без труда угадывались лидеры этой общины. Особо отметим, что именно они являются выходцами из Пешехонья – знаменитой родины странничества.

60-летний Григорий Афанасьев, назвавший себя полиции «истинным христианином из Черного Иерусалима», начал странствовать с 10 лет, родителей и их сословия не знал, у причастия и исповеди в официальной церкви никогда не был. Прочие сведения о нем следствие получило уже от его единоверцев – когда-то сосланный «за веру» на поселение в Иркутск Григорий Афанасьев бежал и к моменту ареста уже «долго» находился в Казани на нелегальном положении. Биография Аксиньи Васильевны Злобиной (в крещении Марии) не менее богата. «Страннический стаж» 37-летней крестьянки ярославского помещика Горихвостова<sup>2</sup> составил 12 лет и также включал в себя ссылку в 1860 г. в д. Малый Улуй Ачинского округа Енисейской губернии, побег в «томские леса» и «обходы» европейских губерний.

Обстоятельства прихода в согласие остальных арестованных четко разбиваются надвое: они оказались либо «сворачены в раскол» ближайшими родственниками (родители, братья, сестры), либо «неизвестными прохожими странниками»<sup>3</sup>. Понятно, что вторая

<sup>1</sup> РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1325. Л. 16–95.

<sup>2</sup> Владелец с. Иваново Рыбинского уезда Ярославской губернии.

<sup>3</sup> Ответы такого рода серьезно снижают эвристическую ценность априорных высказываний историков типа «Все исследователи заселения Поволжья в XVII в. признают, что одними из первых русских поселенцев в Поволжье были беглые и среди них раскольники» (см., например: *Анкудинова Л.Е.* Социальный состав первых раскольников // Вестник Ленинградского университета. Серия истории, языка и ли-



группа представляет безусловный интерес для выяснения мотивации потенциальных неофитов. В связи с этим требует отдельного рассмотрения сюжет, что представляло собой крестьянское хозяйство русского населения Казанского уезда в начале 60-х гг. XIX в. – времени, когда, по признанию арестованных, они дебютируют в качестве аскетов и спасителей «древлего благочестия».

Казалось бы, что мощнейшая исследовательская традиция советского периода по изучению уровня втянутости пореформенного крестьянского хозяйства в рынок и, значит, факторов риска, которым оно подвергалось, должна с легкостью дать ответ на вопрос, что, например, заставило в 1860 г. крестьянина д. Большие Отары Василия Кириллова и его беременную жену Татьяну вопреки воле родителей «уйти в странство». Однако при ближайшем рассмотрении это оказывается не просто по ряду причин. Дискуссионность многих положений, призванных оценить действительную или мнимую товарность крестьянского хозяйства тех лет, и существующий разрыв в системе выделения индикаторов процесса выступают серьезнейшей преградой для использования их в микроисторических исследованиях. Объективная необеспеченность интересующего нас среза социальной действительности источниками сопоставимого с ней уровня позволяет очертить только гипотетическую совокупность факторов «выталкивания» крестьянина с места жительства и обозначить «болевые точки» его жизни в XIX в. В 70-х гг. XIX в. перестало быть окраиной империи. В пореформенный период Казанская губерния производит 10% всего хлеба Европейской России и занимает второе место после Центрально-Черноземного района по объемам грузовых и хлебных перевозок по рекам. По мнению Ю.И. Смыкова, это обеспечивало не только уверенное проникновение товарного производства в экономику губернии, но и в купе с «грабительским» характером крестьянской реформы вело к обнищанию и разорению основного населения. Подобные тенденции способны дать такое же обобщенное представление о жизни губернии. Так, указание на повышенную

---

температуры. 1956. Вып. 3, № 14. С. 66) и, соответственно, еще раз свидетельствуют в пользу настоятельной необходимости разработки модели биографического исследования применительно к староверию.

<sup>1</sup> См.: Смыков Ю.И. Крестьяне Среднего Поволжья в период капитализма (социально-экономическое исследование). М., 1984. С. 45–47.

концентрацию казенных или помещичьих земель в какой-либо ее части, в сущности, ничего не говорит о реальных проблемах, с которыми сталкивалась отдельно взятая крестьянская семья Казанского или Царевококшайского уездов – территорий, находящихся под влиянием странников и при этом абсолютно несхожих по своим социально-экономическим, этническим и прочим параметрам<sup>1</sup>.

Царевококшайский уезд – самый северный район – был связан с Казанью Царевококшайским трактом, идущим через Ягодную слободу. Его малочисленное и разбросанное население, в этническом составе которого русских меньшинство, принадлежало в основном к разряду государственных крестьян. Эта преимущественно лесная часть губернии, малопригодная для занятий земледелием, уже в 50-е гг. имела развитые промыслы и промышленность. Помимо стекольного (известного из разговора Николая и Екатерины Аполлоновых), В.А. Сбоев упоминает еще 20 «заводов», что значительно превышало производственную сферу других уездов по количеству и по доходам еще до начала модернизации в Царевококшайском уезде – принципиально иные. Русский этнос не был доминирующим и здесь, но особенности колонизации края, которая осуществлялась через раздачу земель служилым людям, обусловили, что русская деревня этих мест – помещичья деревня. По мнению исследователей, весь частновладельческий сектор губернии к середине XIX в. находился на грани разорения. Впоследствии небольшой объем земледельческого производства, малоземелье, ориентированность на мелкотоварность, интенсивное отходничество, словом, вся группа микро- и макрофакторов риска, присущая постреформенной деревне, обусловила более медленное по сравнению с государственным сектором предельно аграрный вопрос: в какой степени общность поведения и взглядов людей провоцируется общностью социальных условий? Жизненные истории казанских странников позволяют заметить обстоятельства, касающиеся не столько

<sup>1</sup> См. о них: *Сбоев В.А.* О быте крестьян в Казанской губернии... С. 30–34; *Смыков Ю.И.* Крестьяне Среднего Поволжья в период капитализма... С. 49–64; *Николаев Г.А.* Сельское народонаселение Казанской и Симбирской губерний в конце XIX – начале XX в. // Состав и положение населения Чувашии в XVIII – начале XX в. Чебоксары, 1990. С. 74–96; *Еферица Т.В.* Социальные проблемы крестьянства и модели социальной поддержки населения (вторая половина XIX – конец XX в.). Саранск, 2003. С. 43–62.

истории староверия, сколько восприятия реформ, получивших статус «Великих», крестьянином «типично аграрного региона».

По-видимому, в 60-е гг. XIX в. и помещичья, и государственная деревня Казанской губернии были выведены из равновесия главным образом потому, что в новых условиях перестали срабатывать используемые до сих пор крестьянскими микромирами способы социальной реставрации. Малоземелье и техническая отсталость оказались лишь видимыми индикаторами кризиса, они проявляли себя и ранее, не вызывая серьезных потрясений и разломов. Свидетельством начавшегося, прежде всего, социокультурного, а не экономического кризиса<sup>1</sup> являются представления казанского крестьянина о необходимом и достаточном для него размере земли. В связи с этим крайне любопытным оказывается сравнение слухов 70–80-х гг. XIX в. о «черном переделе» и цифровых показателей бедности, принятых исследователями для выявления когорты «бедных и беднейших» хозяйств. Так, С.И. Даишев к категории «бедных и беднейших» дворов относит владеющих наделом площадью от 8 до 15 десятин<sup>2</sup>. В то же время анализ содержательной стороны слухов о скором «поравнении земельной собственности» позволил В.А. Федорову зафиксировать «трудовую норму, которая в зависимости от местных условий могла удовлетворить крестьянина, обрабатывающего землю своим трудом без применения найма». Для Казанской губернии она составляла как раз 8 десятин<sup>3</sup>.

Несомненно, это говорит о том, что выводы историков о социально-экономических обстоятельствах жизни русского крестьянина второй половины 60-х гг. XIX столетия нуждаются в серьезной коррекции, что, помимо прочего, предусматривает решение задачи – какими ресурсами (экономическими, административными, психологическими и пр.) обладало крестьянское население тех десятилетий для успешно-

---

<sup>1</sup> Н.С. Хамитбаева установила, что изменения хозяйственной конъюнктуры приводили к социальным конфликтам в казанской деревне 60–90-х гг. XIX в. только в 22,5 % случаев. См.: *Хамитбаева Н.С.* Хозяйственная конъюнктура и крестьянское движение в Среднем Поволжье в 60–80-е гг. XIX в. // Вопросы аграрной истории Среднего Поволжья (дооктябрьский период). Йошкар-Ола, 1978. С. 68–73; *Она же.* Некоторые вопросы социально-экономического развития Среднего Поволжья в период капитализма (опыт математического анализа) // Сельское хозяйство и крестьянство Среднего Поволжья... С. 71–78.

<sup>2</sup> См.: *Даишев С.И.* Отходничество в Казанской губернии... С. 166.

<sup>3</sup> См.: *Федоров В.А.* Крестьянские слухи о «черном переделе» земель в 70–80-х гг. XIX в. // Сельское хозяйство и крестьянство Среднего Поволжья... С. 85.

го освоения новых социальных ролей. Соответственно, в рамках настоящего исследования попытаемся выделить из обширного и разновременного по генезису субстрата идей, этических ценностей и социальных практик те из них, которые способны не только обнаружить факт адаптации, но и описать сам процесс отбора альтернатив.

Во-первых, на социальное самочувствие крестьянства влияла трансформация традиционного для Казанской губернии института отходничества. Эта легальная социальная практика, позволявшая в течение многих десятилетий решать проблемы семьи и общины, в условиях пореформенного периода оказывалась все менее и менее продуктивной. Как отметил С.И. Даишев, в подавляющей массе случаев крестьяне шли на заработки, не имея никаких сведений о размерах потребности в рабочих руках и урожае в районах с сезонным наймом, доверчиво полагаясь на примеры прежних лет или рассказы односельчан о неимоверно высоких заработках. В итоге «нередко сельские рабочие попадали в места неурожайные или же скапливались в большом количестве в одном месте и тем самым обесценивали свой труд»<sup>1</sup>. Возвращение домой проблем не решало, и перерастание крестьянского отхода в фактическое переселение к концу столетия становится заметной тенденцией, уже учтенной материалами переписи<sup>2</sup>.

Во-вторых, реформы разрушали привычные потестарные институты. Резкое увеличение численности уездной полиции и особенности «царствования» Н.Я. Скарятин, по словам А.Ф. Кони, деятельного и энергичного администратора, но охмелевшего от «вина власти», управлявшего губернией с помощью военных команд, позволили исследователям считать последнюю четверть XIX в. периодом кризиса доверия к местной администрации<sup>3</sup>. Его предпосылки начали формироваться как минимум десятилетием ранее, поскольку, например, складывание чувашского обычая «кидать гнилые лапти и пить водку вслед за отъездом представителей государственной власти»<sup>4</sup> вряд ли было одномоментным. Применительно к русской по-

---

<sup>1</sup> Даишев С.И. Отходничество в Казанской губернии... С. 172–173.

<sup>2</sup> См.: Тихонов Б.В. Переселения в России во второй половине XIX в. (по материалам переписи 1897 г. и паспортной статистики). М., 1978. С. 105–116.

<sup>3</sup> См. об этом: Смыков Ю.И., Гончаренко Л.Н. Крестьянство и административный аппарат Казанской губернии в последней четверти XIX в. // Исследования по истории крестьянства Татарии дооктябрьского периода. Казань, 1984. С. 86–101.

<sup>4</sup> Смыков Ю.И., Гончаренко Л.Н. Крестьянство и административный аппарат Казанской губернии... С. 99.

мещичьей деревне необходимо учитывать еще и такое обстоятельство – смена многовековых структур управления являлась либеральным мероприятием в глазах власти, общественного мнения или историков, но для крестьянской общины тех лет она стала стрессом.

Замечено, что в точке бифуркации изменение даже периферийных элементов социальной системы может привести к «обвалу» всех норм. Это тем более важно для уяснения причин «казанского инцидента», в котором задействована матрица повседневности – привычная система жизнеобеспечения. Поэтому, на наш взгляд, ничего нет неожиданного в том, что реформы, несущие прогрессивные перемены, не воспринимались в таком качестве широкими слоями населения, как это представляется Б.Н. Миронову: «Но, как ни парадоксально, крестьяне и рабочие, по-видимому, слабо или вовсе не ощущали позитивных сдвигов, тем более что их «зачинщики» постоянно убеждали, что «положение крестьян и рабочих ухудшается», «а потребности «униженных и оскорбленных», вероятно, росли еще быстрее, чем доходы. В такой ситуации субъективные ощущения противоречили объективному состоянию вещей» (курсив мой. – *Е.Д.*)<sup>1</sup>. Добавим – и служили фактором для оценки своего положения как критического не менее, чем уже привычные нехватка земли или рост специфической попыткой освоения новых стилей поведения стала трансформация института семьи, маркируемого историками как «кризис патриархальной семьи конца XIX в.». В условиях товарного хозяйства собственность семейной корпорации, зиждущаяся на коллективном труде и половозрастной иерархии, перестает выполнять стабилизирующие функции для поземельной общины, поскольку не соответствует начавшимся процессам вертикальной и горизонтальной мобильности. Отсюда выбор целей, способов и гарантий выживания в каждом крестьянском коллективе принимал форму альтернативы между укреплением внутриобщинных/внутрисемейных связей и легализацией нукlearной семьи, возникающей в результате экономической дифференциации родо-близкородственности от того, какой путь мог быть избран в каждом конкретном случае (что, естественно, остается предметом изучения специалистов в области истории крестьянства), подчеркнем другое. Неравновесное состояние системы в целом, ее дискретность и образование внутренних разъемов, во-первых, «включают» механиз-

---

<sup>1</sup> *Миронов Б.Н. Униженные и оскорбленные...* С. 17.

мы социального сравнения, во-вторых, облегчают вхождение в нее «странных людей».

Учет сравнения<sup>1</sup>, служащего одновременно причиной и фактором принятия жизненных решений в ситуации выбора варианта поведения, особенно важен в меняющихся (или считаемых таковыми) условиях. В периоды модернизаций, когда официальной пропаганде и политике вообще свойственно упрощенное понимание групповых различий и интересов, «наличные запасы» социальной памяти активизируются практически мгновенно. Социальная память как хранитель информации о прошлом в силу собственной бинарной природы обращается с ними весьма причудливо – от чего-то легко освобождаясь, что-то гипертрофируя до неузнаваемости. Межпоколенный систематизированный опыт и оперативные сведения, с которыми имеет дело человек в повседневности, с одной стороны, создают накопительный эффект для социальных практик стратегического значения, но с другой – ставят осмысление их ближайших перспектив в зависимость от текущей ситуации<sup>2</sup>.

Сложная динамика индивидуального и социального в «запасе знания» семьи, общины или локализованной конфессии – *что* знает один индивид в отличие от другого, *как* они оба знают об одном и том же – определит мотивацию коллективного и индивидуального действия. Поэтому для корректной реконструкции событий микроуровня необходимо рассматривать уже накопленные отечественной наукой данные о степени товарности крестьянского хозяйства, качестве жизни крестьянской семьи до и после реформы в контексте социального сравнения. Отметим, что для крестьянской культуры сравнение, прежде чем вылиться в девиантные формы поведения, сначала актуализирует ключевое для православного сознания понятие «покаяния». Странствование по религиозным мотивам, по определению связанное с распространением эсхатологически ориентированной информации, в данных условиях выступит катализатором процесса.

По точному наблюдению Т.Б. Щепанской, наряду с более изученными коммуникативными сетями, воплощенными в системах

---

<sup>1</sup> Социальное сравнение – сопоставление людьми повседневных форм, видов и результатов деятельности с их аналогами в прошлом, с другими поселениями или регионами.

<sup>2</sup> См. об этом: *Зборовский Г.Е.* Социальное сравнение как повседневное явление и социологическая проблема // Социс. 2005. № 12. С. 13–23.

торговых путей или брачных кругов, существует менее заметная и оттого менее исследованная «кризисная сеть». Это социальное образование совершенно особого свойства, не производящее само в обычном понимании материальных средств, «работало» с продукцией иного рода – информацией о разнообразных нарушениях, кризисах и несчастьях, которая им собиралась, хранилась и распространялась. Основной функцией «кризисной сети» было поддержание эколого-демографического равновесия (баланса между ресурсами территории и воспроизводством жизни на ней) путем организации взаимодействий между людьми и формирования ролевых (статусных) поведенческих программ, что позволяло ей, помимо прочего, содействовать складыванию локальных групп и переселению их на новые места<sup>1</sup>.

Доказано, что вся система «кризисной сети» пронизана символикой смерти и старости. Т.А. Бернштам на обширном материале проанализировала употребление слов с корнем *стар-* и выяснила, что для традиционного общества признаки старости связаны не столько с возрастом, сколько с утратой трудоспособности, безбрачием или бездетностью, т.е. антинормой вообще<sup>2</sup>. Т.Б. Щепанская, дополнив эти наблюдения, пришла к выводу, что уход молодого и здорового человека в сферу «кризисной сети» сопровождался символическим маркированием себя знаками непригодности, убогости, странности – все в его облике (одежда, речь, поведение) должны были говорить о непринадлежности к миру жизни<sup>3</sup>. Поскольку символика смерти в нашем случае была связана с ценностями высшего порядка, то религиозно-обоснованный вариант миграционного поведения, который предлагал «странный лидер» (термин Т.Б. Щепанской) становился мощнейшим регулятором поступков и мер, с которыми локальные деревенские сообщества, географически удаленного от Поволжья, но позволяющего представить категорию лиц, презентующих себя внешним видом и поведением в качестве носителей тайного/истинного знания. В ноябре 1857 г. в Ирбите арестован «раскольнический инок» Феропонт. Он отказался рассказывать о себе, и пермские власти разослали в губернии под-

---

<sup>1</sup> Щепанская Т.Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 110.

<sup>2</sup> См.: Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Л., 1988. С. 262.

<sup>3</sup> См.: Щепанская Т.Б. Кризисная сеть... С. 135.

робное описание его примет, надеясь с их помощью установить его личность. Это описание превосходно иллюстрирует, почему у обывателя не возникало сомнения в прогнозах и призывах взявшегося неизвестно откуда «божьего человека» – «лицо белое сухощавое, щеки впалые; на теле надета медная цепь (называемая вериги) на груди и на спине крестом, на боках в ребра и на плечах вросшая, на пояснице таковая же не вросшая в тело; одежда на нем ветхая... покроя, какой носят духовные, на голове шапка малинового бархата, высокая, с четырьмя углами и суконным околышем... под кафтаном длинная холщовая белая рубашка»<sup>1</sup>.

Идентифицируя себя как носителя истинной (справедливой, данной Богом) власти, пришелец мог блокировать существующие системы управления единственным доступным ему способом – отрицательной стигматизацией действующей власти и контролируемых ею каналов коммуникации<sup>2</sup>. В случае успеха результатом станет готовность оседлого коллектива передать конфессиональному лидеру управление собой. Превращение отношений между крестьянской общиной и «пришельцем» из благотворительных в политические, конечно, зависело не только от указанной готовности крестьянской общины в эпоху переломов или просто нестроений слышать слово странствующего человека как повидавшего многое и многих. В не меньшей степени оно определялось его владением конфессиональными техниками перевода аморфных настроений страха и неуверенности в русло откровенно политическое. В 1890-е годы в Скопском уезде уголовный суд рассматривал дело нескольких православных крестьянских семей д. Маза Сингилевского уезда, заметим, вполне благополучных и ранее благонадежных, вдруг отказавшихся платить подати и просящих сообщить по инстанциям о своем непризнании в императоре законной власти. Во время дознания выяснилось, что все началось с того момента, когда зимой 1892 г. в деревне жил «старик Василий Гаврилов» – известный в странническом согласии тех лет начетчик и автор оригинальных полемических сочинений отставной канонир В.Г. Шишков. Он и объяснил крестьянам с помощью Книги пророка Даниила,

---

<sup>1</sup> ГАТО. Ф. 3. Оп. 13. Д. 213. Л. 99.

<sup>2</sup> См. об этом: *Щепанская Т.Б.* Культура дороги... С. 438–441; *Она же.* Странные люди (о некоторых традициях социального управления у русских) // *Этнические аспекты власти.* СПб., 1995. С. 211–240.



Апокалипсиса и Псалтыри, что «житие мира наполнено зла, лжи и мерзости» и посреди существующих законов гражданских и духовных сидит «бес преподобный Титин» и что желающие спастись должны «отрешиться от жития мира сего, продать имение и раздать его нищим» и положиться лишь на «собственный, Богом данный разум, который есть царь и власть» и, помимо этого, подробно разъяснил слушателям, как следует вести себя с «начальством»<sup>1</sup>.

Несомненно, на территории Казанской губернии «работали» проповедники сопоставимого уровня. Так, в числе лидеров общины добровольный осведомитель Василий Лаврентьев назвал имена в ту пору неизвестного следствию Кирилла Аполлонова, Марка Степанова и Семена Александрова, особо подчеркнув, что последнему без труда «удавалось уводить многих странствовать на пароходах по веснам в леса Томской губернии»<sup>2</sup>.

Промежуточным звеном между оценкой крестьянином *личных* последствий социальных трансформаций, активным внедрением бегунской эсхатологии и началом миграции с религиозными целями как раз стояло переосмысление института покаяния (и органично связанных с ним практик обета, паломничества).

Странническое вероучение предлагало свое понимание этих привычных регуляторов микро- и макрокризисов: «...ибо вам покаяние тогда подобает творити, егда от мира сего изыдете», «покаяния нигде же стяжати возможно, точию изшедшу двора сего христопинательнаго, еже есть от мира»<sup>3</sup>. Радикальность в данном случае все же была нарочитой. Бегунская трактовка полностью отвечала нормам православной культуры, для которой покаяние не сводится к точному возмещению грехов равным количеством добрых дел, а предполагает целостное преображение человека<sup>4</sup>. Тесная связь института покаяния со спасением бессмертной души<sup>5</sup> на фоне этой ментальной особенности вполне могла явиться толчком для «ухода в странство» и стать тем самым механизмом, о котором упоминает

---

<sup>1</sup> См.: РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 3460.

<sup>2</sup> Там же. Д. 1325. Л. 57 об.

<sup>3</sup> НБ ТГУ. ОРКП. В-5535. Л. 231; В-5691. Л. 95.

<sup>4</sup> См. об этом: *Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея // Историк-медиевист Л.П. Карсавин (1882–1952): Аналитический обзор. М., 1991. С. 108.

<sup>5</sup> См. об этом: *Сморгунова Е.М.* Слова «грех» и «покаяние» в русских памятниках XV–XVII веков // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000. С. 44–71.

К.В. Чистов, предполагая связь между легендой о Беловодье и массовыми крестьянскими переселениями<sup>1</sup>.

Завершая реконструкцию ситуации присоединения казанских крестьян в начале 1860-х гг. к странническому согласию, отметим еще одно небезынересное наблюдение Т.Б. Щепанской: ведущую роль в функционировании «кризисной сети» играли женщины – не только более эмоционально подвижная часть социальной группы, но непосредственно контактирующая со странствующими и нищими (подавание милостыни традиционно считалось «бабьей работой»)<sup>2</sup>. Этим, возможно, объясняется количественное превышение женщин в структуре обнаруженной властями казанской общины, которая, напомним, к моменту своего ареста от 10 месяцев до нескольких лет прожила в «томских лесах», где, по словам «странствовавшей» с новорожденным сыном Екатерины Егоровны Елагиной, находится «очень много народа, но кто они и откуда, никому неизвестно»<sup>3</sup>.

Пока не обнаружены документальные сведения, почему в январе 1867 г. странники отправились в родные места, но вряд ли они лукавили в своих показаниях о начавшихся облавах властей на тяжелых насельников. Достаточный срок пребывания в Сибири и вынужденное возвращение на родину позволяют уже на этом этапе исследования ставить вопрос об адаптации переселенцев и восприятии европейцем жизни за Уралом. Приведем цитату из письма крестьянина-переселенца, принадлежавшего к «колониационному потоку» 1880–1890-х гг., по поводу «благополучной и вольной» Сибири: «...голым людям в здешней стороне нельзя жить; здесь холодная сторона и нерозбытна ни на что. Советую тебе, брат, сидеть на одном месте, лучше тебе будет: ты человек голый, одинокий, мало-здоровый и безкапитальный – сиди на одном месте, никого не слушай...»<sup>4</sup>.

Вплоть до конца XIX столетия жители Казанской губернии, в отличие от остального населения Поволжья, предпочитали переезжать в центральный регион, на Кавказ или в Среднюю Азию, но пока – не в

---

<sup>1</sup> Чистов К.В. Русская народная утопия... С. 318–319.

<sup>2</sup> Щепанская Т.Б. Кризисная сеть... С. 150–152.

<sup>3</sup> РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1325. Л. 94 об. –95.

<sup>4</sup> Письма крестьян-переселенцев. 1881-1895 гг. // Сибирские переселения: Документы и материалы. Вып. 1. Новосибирск, 2003. С. 155.

Сибирь<sup>1</sup>. Скорее всего, наши герои, во-первых, ехали в освоенное место и со знающими людьми, что серьезно облегчало для них вхождение в «сибирскую реальность»; во-вторых, переселения казанских крестьян по этому маршруту насчитывали уже не один год, о чем косвенно свидетельствует происхождение арестованной томской полицией еще в июне 1860 г. казанской крестьянки Пелагеи Елизаровой<sup>2</sup>.

Сибирская эпопея, как, впрочем, и поведение странников во время допросов, раскрывают еще одну сторону их биографий – дальнейшая мотивация арестантов.

Обращает на себя внимание, что с самого начала лишь выходцы из Ярославской губернии (Григорий Афанасьев, Аксинья Злобина, отец и сын Шавраевы) и младшая сестра Николая Аполлонова отказываются от присоединения к официальной церкви и выражают желание продолжить «странство», правда, делают они это без демонстративных заявлений и эпатажирующих действий. Даже «угроза» Матрены Аполлоновой сбежать в день отправки ее на родину не может сравниться с поведением упомянутых выше каргопольских странников. Остальные же высказали просьбу поговорить со священником, дабы «утвердиться в вере православной». Напрашивается вывод о явной корреляции – пришедшие в общину через родственников в экстремальной ситуации выглядят более «крепкими в вере», нежели неофиты, поставленные «кризисной сетью», однако материалы «казанского дела» не позволяют хоть с какой-нибудь степенью надежности утверждать это. Единственное, что не вызывает сомнений и красной нитью проходит через показания женской части общины, за исключением, пожалуй, только Аксиньи Злобиной, – усталость от бесконечных переходов и страхов за себя и детей. Поэтому «детская тема» становится еще одним сюжетом, открывшим себя во время следствия в Казани.

Условия, в которых оказывались дети в странническом сообществе, практически сразу после открытия согласия стали популярной

---

<sup>1</sup> См.: Николаев Г.А. Сельское народонаселение Казанской и Симбирской губерний... С. 82. По данным Г.А. Николаева, выходцы из Казанской губернии будут лидировать в составе переселенцев в Сибирь лишь в конце XIX столетия.

<sup>2</sup> См.: ГАТО. Ф. 30. Оп.1. Д. 168. Л. 8, 15 об. В деле, содержащем самые общие сведения «о преступлениях раскольников против православной веры», нет никаких упоминаний об обстоятельствах ареста жительницы томско-чулымских скитов и ее дальнейшей судьбы. Сравнение дат составления документов позволяет только установить, что Пелагея вместе со своей спутницей омской крестьянкой Натальей Обыскаловой вплоть до марта 1862 г. находилась в томской тюрьме.

темой миссионерской публицистики и особенно живописались в случае, если удавалось вернуть детей в господствующую церковь, понимаемую как синоним нормальной жизни. Примером служит статья профессора Н.И. Ивановского об обращении в православие 17-летней племянницы Николая Аполлонова Лизы, где талантливо рассказывается о богатом конспиративном и жизненном опыте девушки, умевшей и выстаивать во время облав в узких тайниках часами и бойко толковать Апокалипсис<sup>1</sup>. Поэтому присутствие детей в составе казанской общины скорее правило, чем исключение. Более того, как показывают материалы допросов самых разных лиц, наиболее активные, деятельные и убежденные члены согласия второй половины XIX – начала XX столетия с детства отданы в лесные кельи.

Поддержание неустойчивого экономического равновесия крестьянской семьи за счет избавления от «лишних ртов» хорошо известно традиционным обществам, но участвовавшие (или, точнее, ставшие известными) на рубеже XIX–XX вв. случаи продажи детей дают возможность для установления зависимости между возрастом ребенка и обстоятельствами отказа от него: с 10-летнего возраста отправляли «в работу»<sup>2</sup>, в скиты отдавали гораздо раньше. Об этом говорит пермская по происхождению группа материалов, характеризующая старообрядческий вариант института *oblatio*. Так, в 1889–1892 гг. было возбуждено несколько дел против крестьянок, отдавших детей «неизвестным странникам». В ходе разбирательств выяснились мотивы матерей, не признавших себя виновными, – обет при тяжелых родах, приказ старших родственников, «крайняя бедность» и чрезмерная занятость («мне и без того много дела по дому»)<sup>3</sup>.

Несомненно, вхождение в общину в раннем возрасте позволяло таким людям стать ее лидерами. Об этом в равной мере свидетельствуют биографии не только «истинного христианина из Черного Иерусалима» Григория Афанасьева, но и добровольного осведомителя Василия Лаврентьева – состоявшего под судом «за самовольную отлучку», грамотного 25-летнего крестьянина, с гордостью говорившего на допросах: «Всю секту странствующих в Казани полиции открыл я»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: *Ивановский Н.И.* Замечательное присоединение из раскола // *Ивановский Н.И.* Собрание сочинений. Т. 1. Казань, 1898. С. 455–467.

<sup>2</sup> См. об этом: *Илюха О.* «Котя, котя, продай дитя...» // *Родина*. 2004. № 11. С. 79–82.

<sup>3</sup> См.: РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 3195; Д. 3262.

<sup>4</sup> Там же. Д. 1325. Л. 57.

Чем мог руководствоваться человек, который в течение двух лет находился в общине, а потом не просто возвратился в православие, но и выдал полиции своих бывших товарищей? Тем более что случай для истории странничества отнюдь не уникален – Николай Косаткин и Марк Викулов, сделав то же самое, оставили даже свои мемуары<sup>1</sup>. И Василий Лаврентьев прекрасно знал, на что шел, поскольку потом согласился выступить на суде, только если будут приняты «для ограждения его жизни от угрожающей ему опасности, каковой он уже неоднократно подвергался со стороны содержащихся в казанском тюремном замке раскольников»<sup>2</sup>.

По-видимому, появление подобных прецедентов обусловлено двумя тенденциями. С одной стороны, небольшой коллектив, находящийся на нелегальном положении, стремился ограничить влияние молодых мужчин-неофитов, справедливо подозревая, что их энергия на фоне воспитания в «никонианском обычае» может стать серьезным дестабилизирующим фактором. С другой – пришедшим во взрослом возрасте и ставящим себе в заслугу именно сознательность своего выбора было крайне сложно смириться с тем, что единоверцы не спешат доверить им ключевые «посты». Обида сквозит в словах Н.И. Косаткина, рассказавшего, что наставники стараются унижительно долго держать бедных молодых мужчин в неравноправном положении «оглашенного»<sup>3</sup>. Наверное, в какой-то момент и М.С. Викулову не захотелось оставаться лишь тенью брата Иллариона, долгие годы бывшего руководителем одной из томских общин.

В этих случаях странническая корпорация, как любая конфессия, отказавшаяся от институализации внутренних иерархических связей и потому зависимая от степени личного авторитета своего главы, конечно, не изобретала колеса. Она в целях самосохранения воспроизводила известную монастырскую практику делегирования максимального объема власти облатам, не знающим или не помнящим

---

<sup>1</sup> См.: *Косаткин Н.И.* Рассказ бывшего странника о своем уклонении в раскол и возвращении в православную церковь // Братское слово. 1875. № 4. С. 292–328; *Викулов М.С.* Краткое описание жизни скитников Чулымской тайги // ТЕВ. 1900. № 24. 15 дек. С. 8–11.

<sup>2</sup> РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1326. Л. 108.

<sup>3</sup> См.: *Косаткин Н.И.* Рассказ бывшего странника... С. 317–318. Бегунское согласие делит мирских (пока некрещенных, т.е. не вышедших «в странство») на 2 чина – «оглашенных», живущих со странниками и находящихся «на испытании», и «почающихся», т.е. странноприимцев.

другой жизни, и намеренно помещала новообращенных зрелого возраста на периферию организации<sup>1</sup>, ниже которых в бегунстве официально стояли только мирские «благодетели».

17 мирян – это вторая группа, арестованная во время февральских облав (13 мужчин и 4 женщины в возрасте от 17 до 69 лет). Сложно сказать, принадлежали ли они все к общине странников и если принадлежали, то на каких основаниях.

Наиболее загадочной и колоритной персоной среди них оказалась православная крестьянка Вятской губернии Агафья Нестеровна Самоделова с «документом» следующего содержания: «Свидетельство Вятской губернии Мамадышинского уезда Усадской волости села Усада государственная крестьянка Агафья Нистировна. Вылечила купца Матвея Иваныч Елкинъ, котораго лечили шесть докторовъ но не могли вылечить и отступились а сия крестьянка вылечила»<sup>2</sup>. Насколько типичной была для второй половины XIX в. фигура крестьянки, отправляющейся в дальнюю дорогу с просроченным паспортом (в гости к родным «собралась вдруг»), но с таким рекомендательным письмом? Наверное, все же так и могло быть, если учитывать, что врачевание в той же Казанской губернии было исключительно в руках женщин-бобылок; доверяли им больше, чем земским докторам<sup>3</sup>. Учли ли это следователи или у А.Н. Самоделовой оказались влиятельные «пациенты» – неизвестно, но несмотря на симптоматический набор ее книг, малопригодный для лечения телесных недугов (сочинения Ефрема Сирина, житие Василия Нового и Часовник), ее практически сразу отпускают под поручительство. Анализ социальных позиций арестованных мирян обнаруживает ценную для понимания неформальной (т.е. не отраженной конфессиональным текстом) иерархии общины.

Купечество (Андрей Филиппович Синцов и Прасковья Зиновьевна Кулакова) является материальным оплотом общины: в их домах хранятся архив, библиотека и проходят богослужения, что, в частности, подтвердило обнаружение не только соответствующих книг, но

---

<sup>1</sup> См., например: *Мирамон Ш. де*. Принятие монашества в сознательном возрасте (1050–1200 гг.): Исследование феномена обращения в зрелом возрасте // *Анналы на рубеже веков – антология*. М., 2002. С. 194–221.

<sup>2</sup> РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1325. Л. 43.

<sup>3</sup> См.: *Аришинов В.Н.* О народном лечении в Казанском уезде // *Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России (обычное право, обряды, верования и пр.)*. М., 1889. Вып. 1. С. 24–31.

и избыточного для отдельной семьи количества лестовок и подручников. Через них осуществляются внутренние контакты территориально разбросанной конфессиональной группы, например при обыске в доме П.З. Кулаковой обнаружены письма, где ее называют «сестрой» и просят помолиться за кого-либо.

Важно отметить, что именно их Василий Лаврентьев назвал странноприимцами, однако во время облав ни одного человека без документов у купцов не обнаружено. Все «беспаспортные люди» арестованы в домах мещан и крестьян, как раз оборудованных специальными помещениями-тайниками для беглецов, о предназначении которых владельцы отвечали одинаково – помещения и ямы в подвале устроены для хранения овощей, двойные потолки и стены изготовлены «для тепла». Таким образом, «доля риска» распределялась равным образом между мирскими членами общины: купечеству, несшему львиную долю расходов по ее содержанию, в случае обнаружения грозил штраф за «оказательство раскола», а вот уже среднему слою – уголовное наказание при обнаружении. Такие выводы делаются при рассмотрении конфессионального поведения арестованных мирян. Во-первых, 14 человек назвали себя православными, правда, трое из них признались, что давно не причащались и не исповедовались, объяснив свое небрежение не очень убедительно. Например, у купчихи П.З. Кулаковой, дети которой находились «на обучении», а муж давно и странным образом пропал, уехав по торговым делам «в верхние губернии»<sup>1</sup>, за последние четыре года «не было свободного времени».

Во-вторых, трое из них назвали себя старообрядцами спасовского и часовенного согласий, хотя сомневаться в их принадлежности именно к страннической общине, кажется, нет оснований – устройство их домов и присутствие беспаспортных «квартирантов» говорят сами за себя. Видимо, речь здесь идет о нескольких совпадениях: 1) в

---

<sup>1</sup> Н.И. Ивановский, участвовавший в «казанском деле» как эксперт, писал о том, что купец Кулаков «не пропал», а был перекрещен и жил в подвале собственного дома. См.: *Ивановский Н.И.* Старообрядческое бегунство в прошлом и настоящем: (Публичная лекция) // *Странник*. 1892. № 8. С. 460. Еще раз отметим, что при обыске потайные помещения в купеческом доме не обнаружены, и на самом деле странничество, вопреки обвинениям внешних наблюдателей, достаточно щепетильно относилось к совместному проживанию супругов, принявших крещение. Поэтому купец Кулаков если и «не пропал», то вряд он оставался рядом с женой, ставя под угрозу безопасность и моральные устои общины.

странничество приходили люди из других старообрядческих согласий, и до «официального» крещения такой человек действительно мог называться по прежнему вероисповеданию; 2) на фоне изменяющегося отношения власти к лояльно настроенному староверию в открытой самоидентификации нет ничего экстраординарного; 3) на практике помощь староверов друг другу в выполнении мелких поручений имела место гораздо чаще, чем предполагало вероучение согласий<sup>1</sup>.

Первый этап следствия завершился к середине марта 1867 г. После проверок уголовные дела были заведены на 19 человек – четверо выходцев из Ярославской губернии заключены в Казанскую тюрьму (Григорий Афанасьев, Аксинья Злобина, Ефим и Нестор Шавраевы); двое оставлены в губернском городе под надзором полиции («все рассказавшие о себе» казанские крестьяне Федор Носков и Матрена Аполлонова); десять человек, охарактеризованные своими односельчанами положительно, отправлены в родные деревни под надзор местной полиции; трое отпущены под поручительства и свидетельства о благонадежности<sup>2</sup>. Кстати, освобождение большинства взятых по делу странников вызвало недоумение губернатора Н.Я. Скарятина по поводу «помилования странников-бродяг», коих нельзя считать «раскаявшимися раскольниками»<sup>3</sup>. Нужно отдать должное следственной комиссии, которая аргументированно и со ссылками на действующее законодательство обосновала «неоправданную мягкость» решения, не позволив тем самым известному своим крутым нравом губернатору активно вмешаться в ход процесса. Однако, по мнению казанского губернатора, снисходительность дает нам уникальную возможность увидеть, каким образом складывалась судьба странников, вернувшихся в родные места. Наиболее ярким и показательным примером в этом случае является «семейная история» крестьян Кирилловых, странствовавших всей семьей на протяжении 7 лет<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Например, по доносу Василия Лаврентьева был арестован старовер-часовенный Иван Дубровин, который «сию минуту отправился» к купчихе Кулаковой «неизвестно зачем»; обыск обнаружил всего лишь записку с просьбой передать оставленную книгу. См.: РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1325. Л. 99–102.

<sup>2</sup> См.: РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1325. Л. 146. Освобожденным были возвращены деньги и «невредные» книги.

<sup>3</sup> Там же. Л. 145–146.

<sup>4</sup> См.: Там же. Л. 140; Д. 1326. Л. 28–29 об.



Еще на первом допросе Василий и Татьяна оказались в числе тех, кто попросил о встрече со священником. Причины выяснились несколькими месяцами позже, когда по делу казанских странников составлялся окончательный приговор.

Подоплека их решения проста: супругам без обвиняков обрисованы ближайшие перспективы – в случае их «упорства» единственный сын насильственно отдается на воспитание «в правилах всероссийской господствующей церкви». Родители вынуждены были «наружно вновь принять православие», чтобы получить разрешение всей семьей вернуться на родину. Вскоре 7-летний Ваня умирает, и отец в тайне от родственников, подкупив надзирающего за ними священника, просит находящихся в Казанской тюрьме руководителей общины<sup>1</sup> «совершить заочно обряд погребения» и хоронит мальчика по странническому обычаю. Следствие известил об этом отец Василия Кириллова, который, как свидетельствуют материалы дела, продолжал оставаться в рамках официального православия и искренне переживал за внука. Поэтому трудно сказать, насколько были искренними присоединения к православию Шавраевых и Матрены Аполлоновой, сопровождаемые прошениями о скорейшем завершении дела и о разрешении под поручительство (в случае с Шавраевыми – самого профессора Н.И. Ивановского) вернуть в родной приговор по делу был вынесен 28 мая 1869 г. Его предварило особое напоминание Департамента общих дел МВД о Высочайшем повелении от 23.10.1959 г., согласно которому даже обратившиеся в православие странники должны считаться бродягами. Суд тем не менее решил руководствоваться тем, что «на повальном обыске поведение подсудимых одобрено, кроме Афанасьева и Злобиной, о которых таковые не производились»<sup>3</sup>.

Итак, Григорий Афанасьев «за бродяжничество, сокрытие звания и происхождения» приговаривался к 40 ударам розгами, году арстантской роты и дальнейшему поселению в Восточной Сибири. Решение суда в отношении Аксиньи Злобиной – трехлетняя каторга за побег, замененная ссылкой по императорской амнистии, так и не

---

<sup>1</sup> В их числе упомянут не только Григорий Афанасьев, то также Яков Ефимов и Евтихий Маркелов, хотя в материалах дела нет никаких указаний на то, кем были эти люди и при каких обстоятельствах арестованы. РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1325. Л. 28 об.

<sup>2</sup> См.: РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1325. Л. 30, 305–306 об., 308.

<sup>3</sup> Там же. Л. 29 об.

было исполнено: в декабре 1869 г. странница умирает в тюремной больнице Казани. Остальные проходившие по делу возвращались в места прежнего жительства под надзор полиции и по действующему законодательству обязывались к выплате разных сумм штрафа<sup>1</sup>.

Казанский инцидент позволяет ставить вопрос, который исследователями специально не рассматривался, хотя его значимость для понимания дальнейшей мотивации старовера, однажды попавшего в руки правосудия, неоспорима. Речь идет о возвращении бывшего арестанта домой и его взаимоотношениях с родственниками, соседями, местной администрацией и духовенством.

Дом как нулевая точка отсчета и одновременно эмоционально окрашенное понятие сложен для описания. Однако стержневым в перечне его свойств можно назвать ощущение надежности. Оно рождается в сознании человека благодаря повторяющемуся характеру взаимодействий в микропространстве и стабильному кругу ежедневных проблем, что создает уверенность в правомерности типичных решений в целом. Судьбы странников, сначала сознательно отказавшихся от этого, а потом вынужденных вернуться домой, могли складываться по-разному, и не только в силу особого психологического настроя человека, для которого прежняя/оседлая жизнь отрицательно маркирована. А. Шюц на примере возвращающегося с войны солдата показал, что повторное вхождение в домашнее пространство затруднено по определению: побывав в ином социальном измерении, он ждет возвращения в привычный для него мир, но прежний домашний уклад за время его отсутствия также испытал инновации – реализация даже взаимного желания вернуть все «как было» оказывается невозможной, а вернувшийся уже не «тот» ни для «бывалого» дома, ни для «бывалого» соседа. Узел очень разные судьбы – стойких последователей учения Евфимия, «некрепких в вере» и даже случайных людей. В этом нет ничего необычного: работами историков новосибирской археографической школы давно доказано, что за пределами убежденных ревнителев старой веры находилось немало количество ее приверженцев, более ценящих стихийный дух протеста, нежели споры о религиозных тонкостях. Материалы дела не позволяют по этому критерию разделить бывших арестантов, но все же дают основание отметить следующую тенденцию. Из всей группы факто-

<sup>1</sup> См.: РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1326. Л. 20–31, 53–53 об., 59.

<sup>2</sup> См. об этом: Шюц А. Избранное... С. 550–556.

ров, затрудняющих или облегчающих возвращение странника домой, главную роль, видимо, играла мера прочности и жизнеспособности бегунской общины. Причем объемы «охвата» ею личной жизни единоверца зависели от того, совпадали или нет родственные связи с конфессиональными. В «казанском деле» есть показательный эпизод такого рода – жалоба мещанина Е.Ф. Жаренкова на родственников жены, которые после освобождения не позволили ей вернуться к мужу и по-прежнему «укрывают ее у себя без всякого письменного вида»<sup>1</sup>.

В заключение отметим еще одну неизвестную сторону истории общины. Документы сами по себе не дают возможности достоверно определить, к какому из течений странничества принадлежала казанская община к моменту своего открытия и какой путь выживания был избран ее лидерами в дальнейшем. Это скорее позволяют сделать косвенные, в том числе сибирские по происхождению, общинники исчезла. Через несколько десятилетий она заявила о себе вновь, правда уже с меньшим размахом: в 1897 г. в поле зрения казанской полиции попали десять обывателей мещанского и крестьянского сословий. Приглашенный для установления их конфессиональной принадлежности к тому времени заслуженный профессор Казанской духовной академии Н.И. Ивановский вынес свой вердикт – арестованные и в этот раз жители Ягодной слободы являются бегунами<sup>2</sup>. Уже современными исследованиями установлено, что странническая община существовала в Казани вплоть до 80-х гг. прошлого столетия<sup>3</sup>. Во-вторых, она сохранила связи с Белобородовской тайгой. В поле зрения томских властей в 70-е гг. XIX в. вновь начинают попадать выходцы из казанских пределов<sup>4</sup>.

Эти факты в совокупности со знанием о ярославском происхождении лидеров казанской общины странников позволяют очертить ее потенциалы и резервы и увидеть путь, избранный ею в ситуации кризиса. Еще в середине XIX в. открытие властями согласия и репрессии, а также растущие трудности нахождения места, по-настоящему удаленного от «мира антихриста», заставили его идеологов искать способы сохранения догматов бегунского вероучения. А.И. Мальцев

---

<sup>1</sup> РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1325. Л. 318.

<sup>2</sup> См.: Там же. Д. 1352.

<sup>3</sup> См.: Агеева Е.А., Лукин П.В., Стефанович П.С. «Странники-познамы» нижней Волги... С. 153–156.

<sup>4</sup> Например, обвиненный в 1874 г. в «распространении бегунского учения» крестьянин Казанской губернии Петр Варначев. См.: ГАТО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 763. Л. 30.

полагал, что следствием стало переосмысление понятия «странствования»: теперь укрывательство в тайных лесных скитах и домах благодетелей рассматриваются как равноценные. В результате побегом начинают считаться не только пространственные перемещения, но и нелегальное положение вообще<sup>1</sup>.

Устойчивые контакты казанских странников с Сибирью привели к тому, что община по-прежнему могла себе позволить ориентироваться на «классику» вероучения и сохранить миграционную парадигму вкупе с тезисом о спасении веры в «чувственной пустыни». Такая ориентация на переселение в контексте общих колонизационных процессов сделала в конце XIX – начале XX в. контакты между Казанью и Сибирью устойчивыми и регулярными<sup>2</sup>, а сегодня позволяет понять, какие именно догматические, структурные и социокультурные традиции казанско-ярославская община принесла в томскую тайгу.

\*\*\*

В эсхатологии странников воплотились системообразующие черты христианского мифо-исторического предания как текста, совмещающего в себе два аспекта – диахронический (рассказ о прошлом) и синхронический (средство объяснения настоящего, иногда будущего). Это позволило ей стать не только особым типом познания и осмысления реальности, но и организатором социальной жизни. Казанский инцидент – яркое тому свидетельство. На его примере отчетливо видны, во-первых, механизм перехода идеологического образца (типа христианского мученика и аскета) в повседневность; во-вторых, роль страхов, трансформация которых от непосредственных угроз до угроз символических (стыд, совесть, мораль) становится основой для формирования коллективного действия.

По-видимому, относительно быстрый и массовый перевод негативных настроений в регистр адаптивного поведения страннической

---

<sup>1</sup> См.: *Мальцев А.И.* Об одном из основных аспектов вероучения староверов-странников // Книга и литература... С. 447–452.

<sup>2</sup> Было бы небезынтересным проследить существование или отсутствие зависимости между 14 неурожайными годами в Казанской губернии (1877, 1878, 1883–1885, 1891, 1892, 1898, 1899, 1901, 1902, 1905–1907 гг.; см.: *Еферица Т.В.* Социальные проблемы крестьянства... С. 48) и конфессиональными миграциями, но на современном уровне источниковой базы это невозможно.

апокалиптике удавался потому, что учение о победе инока Евфимия предлагало приемлемый и понятный обычному человеку выход. Оно маркировало ситуацию модернизационных реформ с помощью знакомого православному сознанию ряда – Вавилон/смушение/безумие<sup>1</sup> и тем самым превращало ключевые для христианской культуры понятия «страха Господня» и «духовной смерти» из абстракции в форму социального контроля, средство стабилизации и саморегуляции крестьянского мира. Причем при внешнем радикализме оно не требовало от человека сразу и в корне менять свою жизнь – миграция (странствование) становилась нормой для неконформистов и идеалом, возможной перспективой для обывателя. Этим объясняются причины его растущей популярности в XIX столетии и факты создания на его основе идейно сплоченных и экономически независимых переселенческих партий.

Востребованность учения Евфимия объясняется, на наш взгляд, прежде всего тем, что его создателю удалось непротиворечиво и при содействии всех возможных путей аргументации (эмоциональных, рациональных, социальных и пр.) объяснить, чем в условиях «последнего времени» грозит христианской душе компромисс с обществом и почему примеры прежнего подчинения «нечестивой власти» перестали быть неоспоримым свидетельством его пользы. Подспудно и постепенно, но с точно рассчитанными по силе воздействия на аудиторию примерами<sup>2</sup> Евфимий подводит заинтересованного читателя к главной своей мысли: небрежение к этим вопросам теперь находится вне категорий хорошо или плохо, оно при невозможности полноценного института покаяния есть разрушение и распад личности.

Именно апелляция к инстинкту самосохранения в его культурно значимых формах пропитывает все сочинения инока, лишает тем самым путь аскетизма ореола подвига или идеала, превращая его в *норму* и *долг* христианина и накладывая своеобразное вето на использование прецедента для диагностирования современности. Од-

---

<sup>1</sup> Такую же корреляцию «смушения/безумия» содержит, например, рассказ о божественном гневе на строителей Вавилонской башни и своеобразном помиловании Фалека не-отнятием у него «второго языка Адамова» за то, что «не приложися к безумию их» в изложении «Летописца Еллинского и Римского» (С. 8).

<sup>2</sup> В их череде лидирующие позиции занимает напоминание инока своему читателю о том, что за отступничество Бог не прощает даже Адама – свое первое и любимое дитя. См.: *Сочинения инока Евфимия...* С. 296.

новременно неуязвимое с точки зрения народного христианства понимание антихриста в пространственных категориях стало реальным стимулом миграций, в контексте которых легенда о Беловодье может рассматриваться как попытка если не найти «четвертое царство», то как минимум вернуть «остальцев благочестия» к организации апостольского образца, чем обеспечить ей спасение в хаосе гибнущего Вавилона.

## ГЛАВА 2

### **«ПУТЬ В БЕЛОВОДЬЕ»: ЗАКРЕПЛЕНИЕ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ГРУППЫ В ТАЕЖНЫХ РАЙОНАХ СИБИРИ (вторая половина XIX в.)**

Мы не бродяжничаем,  
а ведем жизнь дисциплинированную, законную.  
*III СО РАН, №148/86, Письма старообрядческие XX в., л. 2.*

#### **1. Переселение/побег старовера-странника как тип конфессионального поведения**

##### ***1.1. «Чувственная пустыня»: генезис, составляющие образа, идеологическое значение в колонизации Сибири***

Несмотря на то, что исследование побегов и переселений в Сибирь имеет колоссальную научную традицию, далеко не все вопросы культурной истории вынужденных и добровольных, тайных и открытых переселений изучены с равной полнотой. Прежде всего, это касается «степени участия» в миграционных процессах особого механизма не только их мотивирования, но и регулирования – конфессиональных символов, норм и институтов.

Растущее число передвижений в Новое время раздвинуло границы освоенного пространства. Включение Сибири в зону влияния славянской цивилизации позволило православному сознанию проецировать христианскую символику Востока на территории, ранее ассоциировавшиеся со страной воинственных язычников – Тартарией. Объективными условиями колонизации христианский (литературный и фольклорный) текст не просто вводился в социальную действительность, он ее в немалой степени формировал. Еще во второй половине XVII в. ссылка в Забайкалье для протопопа Аввакума остается «хождением во ад», а уже к середине XVIII столетия народные представления уверенно связывают восточные территории с местом, где расположено Беловодье – вольная, справедливая и, главное, исконно православная земля. В результате этих трансфор-

маций конфессиональные миграции в Сибирь получают обоснованные вероучением цели, методы передвижений и критерии искомого – «чистого»/«святого» – места.

Доказано, во-первых, что в русской православной культуре представления о существовании земных областей, находящихся в непосредственном управлении трансцендентных сил и потому максимально близких к ним в пространственном отношении, обнаруживали себя под разными названиями – «земной рай», Иерусалим, град Китеж, Беловодье; во-вторых, что актуализация эсхатологических настроений придавала дополнительные импульсы к началу их коллективных поисков и/или конструированию<sup>1</sup>. Причины идеологического переноса той или иной символики на конкретный географический объект сегодня объяснены, чего нельзя сказать о самом *процессе бытования* утопии места. Например, трактовка религиозной топографии в контексте социальной борьбы<sup>2</sup> дает возможность выявить механизм внедрения этих представлений в поведенческие стратегии, нацеленные на конфликт с внешней средой, но не на *адаптацию* к ней.

В народной традиции многочисленные описания свойств «святых мест», в сущности, сводятся к двум чертам – присутствию божественных знаков при их обнаружении (основании) и способности блокировать или элиминировать кризисную информацию<sup>3</sup>. Эти же качества содержатся в ключевом для страннической сотериологии понятии – «чувственная пустыня», сочетающем в себе конфессиональное восприятие географического пространства и социальные практики по его освоению и обживанию. Именно его анализ дает основания для рассмотрения миграции староверов-странников как физического перемещения за Урал и одновременно как символического движения по социокультурной шкале конфессии (*концепт дороги*).

---

<sup>1</sup> Особо отметим появление в работах последних лет прямых соотнесений старообрядческой трактовки «земного рая» и старообрядческих поисков Беловодья, основанных на тезисах о «пограничном» и «формообразующем» характере этой культуры и ее способности поддерживать баланс между мироотрицанием и успешным включением в «тварные», «антихристовые» сферы бытия. См.: *Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д.* Старообрядчество и процесс формообразования в российской цивилизации // *Общественные науки и современность*. 2006. № 2. С. 100, 107.

<sup>2</sup> См., например: *Воронцова Л.М.* Мотивы социальной борьбы в легенде о граде Китеже // *Стили мышления и поведения в истории мировой культуры*. М., 1990. С. 158–173.

<sup>3</sup> См., например: *Березович Е.Л.* Топонимия Русского Севера: Этнолингвистические исследования. Екатеринбург, 1998. С. 203; *Щепанская Т.Б.* Культура дороги... С. 264–317.



На наш взгляд, выяснение вопроса о роли мифологемы «чувственная пустыня» в формировании идеологического фона успешной адаптации странников-мигрантов к условиям таежной Сибири предполагает установление: 1) механизма взаимодействия этого образа с прочими утопиями места («земной рай», Иерусалим, град Китеж и Беловодье) на стадии его генезиса; 2) потенциала географического объекта, наделяемого сакральными характеристиками, становится стимулом и для переселений, и для закрепления на конкретном месте.

\*\*\*

Еще И.К. Пятницким было отмечено, что странническое учение основывается на образе жены, бежавшей в пустыню и скрывающейся там отведенное ей время<sup>1</sup>. В идеологической традиции странничества апокалиптический символ получает уточнение – *чувственная пустыня*<sup>2</sup>.

Нормы словоупотребления показывают, что лексема содержит весь спектр значений, связанных с бегунской эсхатологией и сотериологией. Она одновременно означает физическое место пребывания истинного христианина эпохи «последних времен»<sup>3</sup>, идеальную среду обитания для «остальцев благочестия» и способ обретения будущего райского блаженства<sup>4</sup>.

Указанная полисемантическая не позволяет сводить анализ содержания образа к одной лишь аллегории монашества, поскольку свидетельствуют об уровне, на котором религия становится символическим измерением любого действия, а конфессиональные ценности – интегрирующим компонентом социальной системы в целом. Поэтому вопрос о его значении в миграционных процессах не исчерпывается констатацией того, что образ пустыни вошел в состав высших ценностей старoverия. Учитывая предысторию и обстоя-

---

<sup>1</sup> См.: Пятницкий И.К. Секта странников... С. 98; Апок. 12:6,14.

<sup>2</sup> «Вера апостольская улетела от змия в пустыню, в чувственной пустыни парит она». См.: Красный Яр: аудиозапись // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Кассета 3.

<sup>3</sup> ГПНТБ, собр. Красноярское, Q.VI.24. Л. 14 об. Запись «чувственная пустынь спасает в гонениях» сопровождает «толкование Устиново»: «...и чувственная пустынь спасает, в горы и вертепы и в пропасти земная навета ради отступнича (и лжехриста) бегающыя...».

<sup>4</sup> Приложение II.45. Запись «бежать бежать в пустыню» сделана к толкованию Бл. Иеронима на Евангелие: «...под мерзостью запустения можно понимать и всякое превратное учение. Когда мы его увидим стоящим на святом месте, то есть в церкви, и показывающим в себе Бога, то должны бежать» (л. 12).

тельства никоновских реформ, иначе и быть не могло. Вопрос следует ставить иначе – в каком направлении странничество, основываясь на собственном понимании ближайших и отдаленных эсхатологических перспектив, *перерабатывало* известный христианский топос и вводило его в социальную практику.

Е.А. Полетаева считает, что переосмысление староверием понятия «пустынь» стало результатом создания оригинальной концепции спасения вне системы церковных таинств, в легитимацию которой внесли свою лепту севернорусские пустынножизненные агиобиографии и укоренившаяся там практика строительства пустыней. Именно наделение «добродетельного пустынного жительства» функцией компенсации православного храмового ритуала освящало практику устройства крестьянского скита. При этом «принципиальное отличие в понимании «пустыни» в старообрядческом представлении и традиционном, древнерусском, состояло в том, что «до раскола» инок, уходя в пустыню, расширял христианское пространство, связывая себя «с миром» посредством молитвы за него, старообрядческая же пустыня принципиально обособляет себя от «погибающего в антихристовой прелести мира»<sup>1</sup>.

Эти рассуждения имеют несомненную ценность для понимания социокультурной роли старообрядческих обитателей. Но для того чтобы понять механизм включения «чувственной пустыни» в миграционную и колонизационную парадигму староверов-странников, нужен иной ракурс, акцентирующий как изоляционистские идеи апокалиптического символа, так и «факт» существования в реальном физическом пространстве.

Синтетический характер образа «чувственная пустыня» говорит о том, что в народном (в данном случае – странническом) варианте православия тварное, чувственное, земное и их идеологический антитипод – духовное – не находятся в отношениях простой противоположности. Связи между ними гораздо сложнее, тоньше и, пожалуй, даже изысканнее, чем может представиться рационалистическому мышлению. Соответственно, для выяснения логики переноса религиозной символики на конкретный географический объект необходимо установить, какие именно культурные топосы участвовали в

---

<sup>1</sup> Полетаева Е.А. «Уход в пустыню» в древнерусской и старообрядческой традиции (на материале северно-русской агиографии и старообрядческих сочинений) // Уральский сборник: История. Культура. Религия. [Вып.] 2. Екатеринбург, 1998. С. 200–201, 208, 211–212.

кодификации образа «чувственной пустыни» и какое значение имела непрямолнейность оппозиции горнего/дольнего для решения культурных проблем адаптации странников-мигрантов.

Сегодня есть несколько подходов к объяснению генезиса и функционирования «знаков» пространственного характера: семиотический рассматривает их как продукт мифотворчества, поясняя, что в условиях немифологического сознания мифологический текст способен порождать метафорические конструкции с самостоятельной культурной активностью<sup>1</sup>; социологический, напротив, не видит смысла в их обособленном изучении и полагает, что в сложных религиозных системах мифологемы наряду с ритуалом и регламентацией бытового поведения выполняют общую задачу – формирование коллективной идентичности<sup>2</sup>.

Противоречие налицо, и очевидно, что нужен медианный вариант. И наверное, он уже есть, во всяком случае, *credo гуманитарной географии*<sup>3</sup> представляется многообещающим. Это относительно новое направление предлагает анализировать наблюдаемые объекты без отрыва от всего возможного диапазона восприятий. Научная достоверность знания такого рода о конкретной территории проблематична, но в то же время оно – не эрзац-география. Физическое пространство выступает здесь как палимпсест с пластами действительности и вымысла, и речь при его изучении идет об особой интеллектуальной практике, которая, во-первых, умеет из «реальности места» производить пространственный миф; во-вторых, ориентировать его на нужды, интересы и идеалы «потенциальных потребителей». Следовательно, сущность мифогеографии составляет «игра с пространством», которую И.И. Митин определяет как конструирование многочисленных смыслов места, в итоге позволяющее делать пространство и реальность каждой топографической точки *пластичными* и выделять *востребованные* контексты<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Имя – миф – культура // ТЗС. Тарту, 1973. Т. 6. С. 295.

<sup>2</sup> См.: Левада Ю.А. Социальная природа религии. М., 1965. С. 106.

<sup>3</sup> См., например: Лавренова О.А. Географическое пространство в русской поэзии XVIII – начала XX в. (геокультурный аспект). М., 1998; Замятин Д.Н. Власть пространства: от образов географического пространства к географическим образам // Вопросы философии. 2001. № 9. С.144–153; Митин И.И. На пути к мифогеографии России: «игры с пространством» // Вестник Евразии. 2004. № 3 (26). С. 140–161.

<sup>4</sup> См.: Митин И.И. На пути к мифогеографии России... С. 157–158.

Исходя из этого, раскрытие роли понятия «чувственная пустыня» в развитии идеологии конфессиональной миграции/побега требует установить, какие именно качества ранее известных русскому православному сознанию сакральных локусов («земной рай», Иерусалим, град Китеж, Беловодье) создавали уверенность в их реальности и впоследствии были включены в символическое пространство таежного монастыря.

В христианстве представления о сосуществовании, своеобразном соседстве горнего и дольного миров воплощены в апокрифическом концепте «земного рая». Его рождение в V–VII вв. традиционно связывается стремлением народной религиозности иметь подробные сведения о месте, пребывание в котором Библия называла высшим блаженством верующего. Сопутствующим фактором для неканонических разработок стала кристаллизация апокалиптической доктрины: ее версия телесных адовых мук потребовала адекватных дополнений к духовному пониманию рая.

Сложившийся в итоге цикл сочинений («Хождение Агапия в рай», «Хождение Зосимы к рахманам» и «Житие Макария Римского») выступил именно народной версией экзегезы – идея абсолютной совершенности «места» и избранничества его обитателей дополнилась не вполне ортодоксальной мыслью о его доступности пусть отмеченному благодатью, но все же обычному человеку. Популярность и широкую известность этих текстов на протяжении всего Средневековья В.В. Мильков объясняет наличием в них важных церковно-учительных образцов (например, фигуры аскета-подвижника, достойного быть и жителем, и посетителем «места»), что обеспечивало многократное тиражирование, причем в составе безупречных с точки зрения канона сборников<sup>1</sup>.

Между тем если подоплека натуралистических описаний «земного рая» в принципе понятна<sup>2</sup>, то вопрос о взаимодействии апокрифов с эсхатологическими конструктами не решается однозначно, что также объяснимо. Апокрифом финал истории не рассматривается, а православным богословием варианты учений о рае не были сведены

---

<sup>1</sup> См.: Мильков В.В. Иной мир апокрифической литературы // Мильков В.В. Древнерусские апокрифы... С. 210–213.

<sup>2</sup> В частности, исследователи объясняют их влиянием ближневосточного восприятия благодатной и комфортной природной среды как оазиса. См.: Мильков В.В. Концепция земного рая в древнерусских апокрифах // Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М., 1997. С. 232.

воедино: наряду с ветхозаветными садами Эдема продолжали существовать «мысленный» рай и промежуточный «материально-идеальный мир молитвенного экстаза» исихазма<sup>1</sup>. Аналогичным образом в староверии нашли применение разные трактовки сакрального пространства – и мистико-аскетические интерпретации, и буквальное понимание его как недоступных антихристу «чистых» мест, и вера в некую «землю кротких» – «место пребывания бессмертных душ, подчас даже во плоти, но во плоти таинственной, видной лишь некоторым и иногда, ибо то место «затворено» от обычного земного мира»<sup>2</sup>.

Все это говорит о том, что староверие наследовало от Средневековья особый взгляд на соотношение материальной и духовной реальности, который не укладывается в рамки современных естественно-научных и гуманитарных представлений. Недаром в споре середины XIV столетия новгородского владыки Василия Калики с тверским епископом Феодором Добрым и идейном наследии крестьянского писателя XX в. А.Г. Мурачева исследователи справедливо видят один и тот же круг онтологических и, что немаловажно, гносеологических проблем<sup>3</sup>.

В их перспективе сочетание чувственного, рационального и символического способов постижения действительности, характеризующее такой тип познания, свидетельствует, по меньшей мере, о трех основополагающих для дальнейших рассуждений моментах.

Первое. Для народного сознания «промежуточный рай» между исконным земным, потерянным Адамом и Евой и небесным блаженством праведников после «конца времен» принципиально существует и принципиально достижим. Сделать вывод позволяют не столько явные упоминания о нем (кстати, достаточно редкие и требующие, например, в интервью прямой постановки вопроса), сколько сохранение традиции визионерства. Сегодня ее существование доказано и

---

<sup>1</sup> См.: Быт. 2: 9,10,15; Мильков В.В. Иной мир апокрифической литературы... С. 194–207.

<sup>2</sup> См.: Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные... С. 365; Савельева О.А. «Свет кончине моей...»: образ рая у старообрядцев // Одиссей: Человек в истории. М., 2005. С. 304–333.

<sup>3</sup> Успенский Б.А. Древнерусское богословие: проблема чувственного и духовно-го опыта (представления о рае в середине XIV в.) // Русистика. Славистика. Индоевропеистика. М., 1996. С. 133–142; Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные... С. 230–231.

показано на самых разнообразных в географическом и конфессиональном отношениях материалах<sup>1</sup>.

Второе. Несмотря на жизнеспособность мифологемы «земного рая» и живой интерес к подобным рассказам в повседневности, их место в иерархии приоритетов религиозной группы, идентифицирующей себя с немногими и последними хранителями благочестия, будет все же невысоким и выступит скорее «подручным материалом» для решения нравоучительных задач. Староверие сохранило фольклорно-апокрифический облик легенды о «земном рае» и «натуралистические» подробности в жанрах видений и духовной поэзии, но в идеологическом тексте устранило даже намек на сказочность. Вряд ли, учитывая эсхатологическую основу старообрядческой культуры, это можно считать случайностью.

Третье. В старообрядческом тексте житель «земного рая» теперь уже не «брамин» (брахман, рахман) или «гимнософист», «с легкой руки» монаха Ефросина привлечший внимание эсхатологически настроенного читателя в конце XV – первой половины XVI в.<sup>2</sup> Показательно, что разъяснения по этому поводу, сделанные Максимом Греком в переведенной статье из Лексикона Свида, совершенно не волнуют странника XX в.<sup>3</sup> В его понимании рай населяют совсем другие персонажи, что отразили народные сочинения в духе сатирической «Газеты с того света», отправившей в ад «монахов пьяниц и

---

<sup>1</sup> См.: *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные... С. 365–367; *Печерский старообрядческий писатель С.А. Носов:* видения, письма, записки. М., 2005; *Пугин А.В.* Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб., 2006. Добавим к ним также «страннический» вариант видений, включенный в состав рукописного сборника второй половины XX в.: «Два светоносных мужа сановитые по виду одетые в блестящую белую одежду подошли и взяли меня за правую руку, приказали следовать за ними, через некоторое время они привели меня в некоторое чудное место, коего красота и великолепие выше всякого слова», где рассказчица видит на престоле «краснеющего добротой» Христа, окруженного «множеством молнезранных мужей, блистающих красотой и величием и воспевших сладостным гласом пречудную и пресладкую песнь». См.: ИИ СО РАН, собр. рукописей, № 65/86. Л. 2 об.–9 об.

<sup>2</sup> О популярности этих легенд в Западной Европе и России периода Средневековья см.: *Геллер Л., Нике М.* Утопия в России. СПб., 2003. С. 19–20.

<sup>3</sup> О том, что описания райского места и его жителей в 143-й главе «Книги слов и поучений Максима Грека...» под заголовком «Повесть приведенная из книги Сундас[!] о рахманех» уже не интересуют странника XX столетия, говорят и отсутствие помет к тексту, и оценки его читателями как развлекательного и не имеющего познавательной ценности. См.: Приложение 1.7. Л. 436–437.

подлецов», «священника-мошенника», «гордых купцов и господ», «красных девиц песельниц-мастериц», только «нищим, смиренным духом, с голодным брюхом места там не нашлось, побрели в рай»<sup>1</sup>.

Поэтому важно в составе православных представлений о рае<sup>2</sup> увидеть те, которые обладали потенциальной способностью в период модернизационных ломок не только объединять взаимоисключающие трактовки сакральных локусов, но и придавать христианской топографии статус реального ориентира в коллективных поисках защищенного от внешнего/«антихристового» мира места. На наш взгляд, ими стали: 1) положение о двойственной – мысленной и чувственной – природе Иисуса Христа и, соответственно, антихриста давало традиционному сознанию основание считать геополитическое пространство поделенным на «христианский» и «антихристовый» локусы; 2) убежденность в «физическом» существовании того и другого позволяла посещать и/или искать первые и избегать всеми доступными свойствами вторых; 3) причисление христианского храма к объектам «конфессиональной географии» рождало от пребывания в нем ощущение материальной (чувственной) причастности к сакральному.

Никоновские реформы, лишившие часть прихожан права быть *физически* включенными в храмовое сообщество естественным образом перевели ранее сугубо богословскую проблему на уровень вопросов о *территориальном* разрыве с «миром антихриста» и возможности обнаружения *другого*, равноценного утраченному сакрального локуса.

Правомерность формулировок и одновременно «болевы точки» подобной постановки вопроса выказывает, например, историография одной из русских утопий места – града Китежа. Происхождение легенды не вызвано ни церковным расколом, ни крестьянской колонизацией окраин, однако исследователями неоднократно предпринимались попытки соединить ее содержание и бытование с историей

---

<sup>1</sup> ГПНТБ, собр. Тихомирова, № 490. Л. 4–14 об.

<sup>2</sup> См. о них: *Лотман Ю.М.* О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // ТЗС. Тарту, 1965. Т. 2. С. 210–216; *Лончакова Г.А.* «Послание о земном рае» в прочтении древнерусских книжников XIV–XVI вв. // Русская книга в дореволюционной Сибири: Рукописная и печатная книга на востоке страны. Новосибирск, 1992. С. 112–133; *Успенский Б.А.* Древнерусское богословие... С. 105–151; *Мильков В.В.* Концепция земного рая в древнерусских апокрифах... С. 229–254; *Геллер Л., Нике М.* Утопия в России... С. 15–26; *Алексеев А.И.* Под знаком конца времен... С. 89–96 и др.

староверия, и бегунства в частности<sup>1</sup>. Такая логика изучения легенды напрашивается сама собой в силу явной религиозно-диссидентской акцентуации китежской мифологемы – православный город под покровом Богородицы становится недоступным иноверцу и продолжает жить своей жизнью столетиями. Но следует признать, что пока изучение легенды только на основе текста (конфессионального, литературного, фольклорного) не продвинулось дальше обнаружения ее архетипических черт, больше говорящих о национальном идеале вообще, чем о социальной практике староверия.

Очевидно, что дальнейшее изучение утопий места нуждается в смене ракурса. Рассмотрение конфессионального текста самого по себе в данном случае малопродуктивно. Конфессиональный текст, фиксируя темпоральные образы и ориентации, позволяет установить, прошлое, настоящее или будущее должны доминировать в ценностной иерархии сообщества, следовательно, и пространство, им описываемое, окажется вытянутым по вертикали и «замкнется» на известном наборе сентенций о душеспасительности и/или благополучии сакрального локуса. Вместе с тем условия, в которых происходит взаимодействие субъективно-ценностного (символического) и объектно-предметного (практического) опыта личности и общества, более отвечает горизонтальному восприятию окружающего мира. Только комплексный анализ текста и повседневного индивидуального и коллективного опыта мигрантов позволяет увидеть, что процессы замещения или напластования мифологемы «земного рая» и представлений о месте, где христиане могут чувствовать себя защищенными от антихриста, начинаются в точке *не-нахождения* легендарной земли. Именно в этом случае утопия места с уровня идеологии перейдет на уровень социальной практики и поставит перед «искателями» вопрос о собственном социокультурном потенциале и адаптационных ресурсах.

В какой логике может идти поиск ответа на него конфессиональными мигрантами, говорят наблюдения двух исследовательниц, сделанные на материалах, на первый взгляд бесконечно далеких друг от

---

<sup>1</sup> См., например: *Соколова В.Ф.* Старообрядческий Китеж на озере Светлом Яре // *Старообрядчество: история, культура, современность.* М., 2002. С.360–364; *Криличная Н.А.* Легенды о невидимом граде Китеже: мифологема взыскания сокровенного града в фольклорной и литературной прозе // *Евангельский текст в русской литературе XVII–XX вв.* Вып. 4. Петрозаводск, 2005. С. 53–66.



друга. Г.А. Лончакова, рассматривая подробности очередного витка общественного интереса к «Посланию о земном рае» и рукописный сборник XVII в. «Книга глаголемая Просветитель», приводит крайне любопытную мысль его составителя: «Два места уготова Бог любящим его: *горний Иерусалим и Едемский рай*, и многи суть, рече, обители в дому Отца Моего». Изучение истории освоения Алтая позволило В.А. Липинской утверждать, что легенда о праведной и благополучной земле существовала в двух вариантах: «Один звал за границу, в дальние страны; по другому – Беловодье могло открыться *неожиданно и в любом месте*, даже посреди тайги» (курсив мой. – Е.Д.)<sup>1</sup>.

Следовательно, сакральный статус у конфессионального мигранта получает именно тот географический объект, нахождение которого будет сопровождаться благоприятным стечением обстоятельств и, главным образом, возможностью коллектива в относительно короткие сроки наладить систему жизнеобеспечения и полноценный в его понимании ритуал. В сущности, об этом говорят приведенные В.А. Липинской примеры – для многих искателей Беловодья старая вера прямо связывалась со свободным трудом и богатыми промысловыми местами<sup>2</sup>.

Таким образом, только системное (идеологическое и хозяйственное) приспособление к новым условиям позволит прибывшим считать некоторую территорию воплощением описанных в легенде сверхъестественных, эстетических и прагматических качеств, а момент ее обретения судьбоносным. Именно триада «красота – польза – чудо» как проекция народного представления о святости<sup>3</sup> позволяет если не легко, то относительно безболезненно религиозному сознанию заместить физическую реальность моделью ирреального пространства, приписав ей конфессионально значимые качества. За такими ментальными трансформациями стоит основной *вектор идеологической адаптации* мигрантов. Скорость и успешность ее протекания будет зависеть от того, насколько быстро в характеристиках новой социальной, куль-

---

<sup>1</sup> Лончакова Г.А. Об одном прочтении «Послания о земном рае» новгородского архиепископа Василия Калики в XVII веке // Книга и литература... С. 212; Липинская В.А. Старожилы и переселенцы: Русские на Алтае. XVIII– начало XX века. М., 1996. С. 45.

<sup>2</sup> Примеры такой связи см.: Липинская В.А. Старожилы и переселенцы: Русские на Алтае... С. 38–41.

<sup>3</sup> «Святое – это красивое, полезное или чудесное. Красота и польза создают концепцию идеального, чудо – феноменального, чем формируется онтология святости в народной картине мира». См.: Березович Е.Л. Топонимия Русского Севера... С. 204.

турной и природной действительности их идеологам удастся обнаружить знаки святости и чистоты. Потому вряд ли можно считать простым совпадением на фоне затухания поисков Беловодья православным крестьянином в последней трети XIX в., что в Западной Сибири власти обнаруживают старообрядческую «белоногую веру»<sup>1</sup> и у томско-чулымских скитов появляется самоназвание – Белобородовская пустынь. Это свидетельство не постепенного умирания легенды, а перевода ее сибирским старовером на символический уровень.

Следовательно, нет смысла абсолютизировать дифференциацию искателей Беловодья по материальным и идеальным мотивам. В поисках Беловодья как страны крестьянского изобилия или места укрытия истинной веры не было противоречия<sup>2</sup> – для разных по базовой мотивации мигрантов превалирование одного не уничтожало автоматически другого. Равно как и географические характеристики найденного объекта совершенно не обязательно должны будут демонстрировать паронимическую близость белого/светлого и святого хотя бы потому, что на такой явной параллели не настаивает ни фольклорный, ни христианский культурный текст. Другое дело, что в некоторой ситуации православное сознание более приемлемым посчитает оперирование далеким от Беловодья по фонетическому звучанию топонимом Иерусалим<sup>3</sup>, поскольку последний гораздо рельефнее подчеркнет религиозную миссию его «искателей».

Это могло происходить по одной причине: и Беловодье, и Китеж, и Иерусалим, и «пустыня» Апокалипсиса, укрывшая «остаток верных», *взаимозаменяемы*, поскольку все они по своей природе являются образцами пространства не топографического, а мифологического. К числу его специфических признаков Ю.М. Лотманом и

---

<sup>1</sup> Следственная документация дает следующую версию происхождения нового учения: в 60–70-е гг. по Сибири ездил беглый архиерей, который отправлял «службу чистого четверга», которая сопровождалась обрядом омовения ног, символизирующего душевную и телесную чистоту перед Богом его последователей. См.: ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 1319 («Переписка с Томским губернским судом о деятельности раскольников секты «белоногой веры» в д. Высокая Грива Барнаульского округа», 1875 г.).

<sup>2</sup> Примечательно, что сказочный герой, отправляясь к «иному царству», также не противопоставляет мотивы «легкого хлеба» и обретения чудесного. См.: Трубицкой Е. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке. М., 1922.

<sup>3</sup> См., например, о восприятии Семеном Денисовым Выга как своего Иерусалима: Поньрко Н.В. Проблема «культурной оседлости» на примере одного эпизода из истории Выговской поморской пустыни // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 299.

Б.А. Успенским отнесены: 1) «лоскутность», т.е. прерывность, дискретность и существование в виде совокупности отдельных объектов; 2) «номинальность» – собственные имена придают мифологическому пространству признак отграниченности<sup>1</sup>.

Именно малые размеры, точно очерченные пределы и одновременно «решение» своим существованием проблем космического масштаба наделяют мифологическое пространство способностью моделировать непространственные (семантические, ценностные и пр.) отношения. Уже в качестве организатора социальных коммуникаций оно обретает еще одно качество: двойственная, земная и небесная природа этого типа пространства формирует зависимость друг от друга идеальных и действительных признаков физических объектов и мыслей, действий, чувств человека. Например, для Ивана Ипатова истоки вероотступничества поморцев – сродни вавилонскому: и те и другие не увидели в свое время большой беды в соседстве с еретиками «на одной реке», потому не смогли сохранить истинного вероисповедания – «...и так равно во единой реке купают, сиречь крестят как пустопоп так и сектовец»<sup>2</sup>. В то же время территории, где «не ступала нога никонианина» имеют все шансы остаться «обетованной землей»: именно таковыми считались у томских странников в конце XIX в. северные таежные районы губерний<sup>3</sup>.

Двусторонняя связь места и человека позволяет установить существенные черты страннической «чувственной пустыни»/таежного монастыря в восприятии ее насельников – понимание тайги как чистой (первозданной, божественной) среды и монашеского уклада как единственно приемлемого для жителя такого места. Эти смыслы как раз отразились в действующей топонимике томско-чулымской тайги.

Сегодня в общем названии таежного массива – Белобородовская/Белотаежная пустынь – прошлая контаминация белый/святой

---

<sup>1</sup> См.: Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Имя – миф – культура ... С. 288. Вывод С.Е. Никитиной о фольклорном пространстве как оценочном, неоднородном и иерархически выстроенном, на наш взгляд, дает дополнительную аргументацию сказанному. См.: Никитина С.Е. Келья в три окошечка (о пространстве в духовном стихе) // Логический анализ языка. Языки пространств. М., 2000. С. 348–356.

<sup>2</sup> Гурьянова Н.С. Крестьянский антимонархический протест... С. 134–135; НБ ТГУ. ОРКП. В-5636. Л. 26. Эта мысль привлекла и читателя сборника, отчеркнувшего фрагмент текста.

<sup>3</sup> Беневоленский И. Миссионерство и раскол в Мариинском уезде в 1899–1900 г. // ТЕВ. 1900. № 24. 15 дек. С. 7.

утрачена. Сейчас его происхождение объясняется большими площадями березового леса или существованием некогда деревни Белобородово. Кроме того, ни один из здешних географических объектов не обнаруживает ассоциаций с библейской топонимикой<sup>1</sup>, все они своими наименованиями сохраняют либо историю места, например Гари, либо человека – Антипино озеро, Зоино болото.

«Сакральная карта» таежного монастыря, являющаяся при этом реальным топографическим ориентиром для жителей скитов и сельской округи, составлена по другому принципу. Узловыми точками, связывающими тайгу в единое целое, остаются разбросанные на расстоянии 1–10 км одиночные и групповые локальные поселения (от 2–5 человек), для обозначения которых и применяется религиозно окрашенная терминология – келья, киновия, пустынь, скит. Обращает на себя внимание, что первые два слова широко используются в бытовой речи и указывают на количество обитателей (келья Киприана, «киновия, где старшей Фамаида» и т.д.). Напротив, слова «пустыня»/«пустынь» и «скит» – это «высокий стиль», они включены в письменный (полемический, эпистолярный) текст, но не употребляются применительно к повседневным реалиям. И еще – «заимки» мирских становятся здесь самостоятельным топографическим объектом только в том случае, если рядом нет поселений крещеных странников.

Пример показателен в нескольких отношениях. Во-первых, он демонстрирует отмеченную ранее взаимозаменяемость сакральных локусов – концепт «чувственной пустыни» представлен в местной литературной традиции настолько отчетливо, что не рождает потребности в оперировании иной пространственной символикой. Во-вторых, он говорит о том, что образ идеальной среды только в профессиональном тексте получает признаки «святости», обыденное сознание предпочитает оперировать понятием «чистоты». Именно поэтому томско-чулымские бегуны, не сомневаясь в том, что их микропространство есть последнее прибежище христианской веры, активно используют символику белое/чистое, но избегают соотношения собственных поселений со знаками белого/святого.

---

<sup>1</sup> О «сакральных картах» монастырей, ориентированных на библейский топонимикон, см., например: Рыжова Е.А. Монастырская топография Русского Севера: Антониево-Сийский монастырь // Проблемы истории России. Вып. 5. Екатеринбург, 2003. С. 225–243.

По-видимому, перенос в повседневной жизни акцента со «свято-сти» на «чистоту» удаленного от цивилизации/антихриста места стал главным *показателем идеологической адаптации* конфессионального мигранта к новому месту, поскольку позволял ему в действительности считать, что цель достигнута и необходимая для решения «малых и больших» эсхатологических задач «чувственная пустыня» обнаружена. Отсюда понятно, почему в культурной традиции таежных монастырей вопросы о местонахождении «земного рая» (восточная окраина земли, град на острове, небеса) и роде блаженства (духовное или чувственное), ожидающего там праведника, практически полностью вытесняются проблемой другого характера – духовная и телесная «чистота» их жителей<sup>1</sup>.

Символ и реальность в этой логике не противоречили друг другу. Сосуществование в народном православии двух версий религиозного пространства: в ортодоксальной ад и рай располагались на аксиологической вертикали, в апокрифической – по горизонтали – естественным образом приводило к стремлению локализовать конфессиональные ценности и идеалы. В условиях модернизационных ломок эти особенности традиционного мышления, с одной стороны, продлили жизнь архаическим представлениям об исконной «чистоте» или приобретенном «загрязнении» той или иной географической точки; с другой – уже при «участии» эсхатологических учений староверия разрушили прежде в целом статичную картину христианской топографии. Прежний, не-христианский мир существовал где-то далеко и проблематизировался преимущественно в экстремальной ситуации («Хожение Афанасия Никитина»), теперь – «нечистое» пространство оказывалось совсем рядом и обладало высокой степенью агрессивности. Соответственно, сакральный локус отныне получал качества «пустыни» Апокалипсиса, где позволено телесно и духовно укрыться истинному христианину в «последние времена».

На пересечениях этих ортодоксальных и не вполне канонических представлений формировалось восприятие таежного скита как «земного рая» в смысле его материальной и духовной самодостаточности и изолированности от «никонианского мира». Климатические условия Сибири, небольшое количество монастырей в регионе и высокая

---

<sup>1</sup> Материалы бесед с томско-чулымскими скитниками и староверами, живущими в населенных пунктах, позволяют заметить указанное различие в степени интереса к этим вопросам.

мобильность населения не способствовали появлению и распространению здесь изошренных аскетических практик. Однако этими же факторами создавалась почва для упрочения существующего в крестьянской культуре идеала старца-пустынника – мудрого старика, дающего советы<sup>1</sup>. За Уралом он создавал условия для формирования новой структуры местности с неформальным центром – старообрядческим скитом, очевидная культуртрегерская роль которого наложила отпечаток на представления сибиряка о предназначении монашества: сегодня правильное по меркам «конца времен» устройство христианского коллектива (крестьяне-монахи без священства и большинства таинств) должно было защитить «чувственную пустыню» от влияния извне, а завтра – в момент Страшного суда – сделать ее «территорией спасения» для жителей и тяготеющей к ней сельской округи.

### ***1.2. Путь к «богоизбранному месту»: этапы, символы, социальные практики, адаптационные механизмы***

Особенности легальных и нелегальных перемещений по религиозным мотивам определялись их конечной целью – находение/достижение географической точки, характеристики которой максимально соответствуют конфессиональному идеалу праведной жизни. Следование по такому маршруту, начиная с момента выхода человека из родного дома, предполагало «правильную» организацию дорожного быта. В связи с этим требуют уточнения: 1) странническая специфика символического оформления разных стадий пути к «чистому»/ «святому» месту (уход, собственно дорога, прибытие/крещение); 2) степень и характер влияния на поведение конфессионального мигранта объективных условий переселений; 3) роль обряда крещения в конструировании новой идентичности конфессионального мигранта, его адаптационное содержание.

---

<sup>1</sup> М.М. Громыко объясняет устойчивость этого фольклорного персонажа, во-первых, участием в его складывании церковной литературы; во-вторых, народными этическими нормами, сложившимися в процессе организации скитов, вольной колонизации и крестьянского побега. См.: *Громыко М.М.* Проблемы и источники исследования этических традиций русских крестьян XIX в. // Советская этнография. 1979. № 5. С. 39.

\*\*\*

Конфессиональная миграция отличается от прочих форм пространственных перемещений не только мотивами. Естественное в условиях дороги снижение уровня социального контроля она постарается компенсировать дополнительными ритуалами и нормативными установлениями. Странническое согласие, вероучение которого подчинено мифологеме «побега», в данном случае будет отличаться лишь большим вниманием его идеологов к самому факту передвижения.

**Уход.** Правила ухода из дома, предлагаемые страннической литературой, открывают настолько тесное переплетение вероучительного и фольклорного текста, что развести их не представляется возможным. Так, объединение народных представлений о счастливых часах, чистых и нечистых днях недели<sup>1</sup> с эсхатологической трактовкой слов «Горе же празным и доящимся в тыя дни. И молитесь, да не будет бегство ваше в зиме, ни в субботу»<sup>2</sup> в совокупности формирует нечто похожее на программу действий, отвечающую идеям Апокалипсиса и одновременно здравому смыслу. На наш взгляд, как раз функцию конструирования поведения на начальной стадии пути выполняет частое цитирование в страннических сборниках толкований Бл. Иеронима на Евангелие с явным практическим уклоном: «бег беременных и кормящих грудью детей очень медленен», «зимой укрываться бегущим не позволяет жестокость стужи на полях и в местах пустынных», «постановление о субботе делает их нарушителями закона»<sup>3</sup>.

Собственно уход оформлял особый обрядовый комплекс, нацеленный на обеспечение благоприятного пути и символизировавший отказ странника от прежнего, домашнего мира. По-видимому, его содержание варьировалось в зависимости от способа ухода.

Тайный уход восстанавливается только гипотетически, поскольку вообще не предполагал зрителей. В 1979 г. к уполномоченному Совету по делам религий по Томской области обратились родственники одного из таким способом «бежавшего от антихриста» странника, и дальнейшая переписка чиновников приоткрывает в незначи-

---

<sup>1</sup> См., например: *Афанасьев А.Н.* Живая вода и вещее слово. М., 1988. С. 352; *Успенский Б.А.* К символике времени у славян: «чистые» и «нечистые» дни недели // Сборник статей к 60-летию Ю.М. Лотмана. Таллин, 1982. С. 70–75; *Щепанская Т.Б.* Культура дороги... С. 72.

<sup>2</sup> Еванг. от Матфея. 24: 19–20.

<sup>3</sup> См., например: ГПНТБ, собр. Новосибирское, F.I.6. Л. 55–55 об.

тельной мере его детали: «Никонов Т.И., 1905 года рождения, высокого роста, крупного телосложения с белой окладистой бородой, проживавший в г. Асино Томской области в ноябре 1976 года ушел в «пустынники»... Свое желание уйти в лес он высказывал жене неоднократно, но она возражала. Тогда он ушел тайно, даже *не простившись*. С тех пор о нем нет никаких известий, местонахождение его неизвестно. Жена и родственники просят помочь найти деда, чтобы затем вернуть домой» (курсив мой. – *Е.Д.*)<sup>1</sup>.

Открытый уход подчинялся идее символической деконструкции домашнего комплекса и конструированию дорожного, что подробно отражено в литературе<sup>2</sup>. Наши полевые материалы позволяют все же предположить странническую специфику в моменте ухода из дома – даже в том случае, если родственники были прекрасно осведомлены о готовящемся «побеге» и месте его назначения, уходить следовало не простившись и как бы скрытно.

Сегодня ритуал «ухода в странство» необратимо и быстро модифицируется. Он подвергся влиянию «светских» форм начальной стадии путешествия, поэтому «присесть на дорожку» становится таким же важным элементом, как и читаемая молитва. Кроме того, обстоятельства бюрократического свойства, его предваряющие (выписка из домовых книг, решение вопросов семейной собственности и формальности, связанные с отказом от пенсии), уже волнуют странника гораздо больше, чем сохранение полноты обряда.

**Дорога.** Собственно говоря, источниками отражены не сама дорога, а материальные и духовные реалии путешествия – словесные описания пути и карты, снаряжение и одежда путников, нормы поведения, молитвы и заговоры, с помощью которых они оборонялись от зла телесного и бестелесного, – все то, что Т.В. Чумакова предложила назвать «концептом пути»<sup>3</sup>. Причем даже косвенные и отрывочные известия о проникновении странников в Сибирь не оставляют сомнений в том, что к середине XIX столетия ими были освоены как тайные маршруты, так и вполне легальные перемещения. Каждый из них обладал своей спецификой в манере передвижения, устройстве дорожной жизни и требует отдельного рассмотрения.

---

<sup>1</sup> ГАТО. Ф. Р-1786. Оп. 1. Д. 302. Л. 94.

<sup>2</sup> См.: *Щепанская Т.Б.* Культура дороги... С. 80–106.

<sup>3</sup> См.: *Чумакова Т.В.* «Человек странствующий»: от «хожения» к путешествию... С. 143.



*Легальный путь.* О нем упоминает, в частности, внутренняя переписка томских странников, превосходно отразившая мотивы его выбора – «чтобы лучше и свободнее проехать», группа неофитов не принимает крещения «в России» и для совершения обряда на новом месте везет с собой «крещеного и благословенного старца», обязанного потом вынести епитимью<sup>1</sup>. Похожие сведения содержатся в «казанском деле»: новообращенные отправлялись «на пароходах по веснам», и паспорта ими уничтожались лишь «в лесах Томской губернии»<sup>2</sup>.

Подробности таких открытых и безупречных с точки зрения закона путешествий источниками практически не отражены. Можно только предполагать, как именно действовали, например, в первом из указанных случаев три человека, чтобы оградить четвертого, беспаспортного единоверца от ненужных вопросов и любопытства окружающих. Единственное обнаруженное нами свидетельство принадлежит православному крестьянину – случайному попутчику «староверов-богомольцев»: «Они имеют при себе книги и имущество в чемодане. Во время плытия на пароходе читали вместе «правило», а за сим находились порознь; обращались они по надобностям только к своим и к одному из них как к духовному лицу»<sup>3</sup>. Поэтому при реконструкции даже общих черт легальных переселений странников в Сибирь приходится полагаться на сопоставление их с прочими формами народных миграций.

Во-первых, они не воспринимаются странниками как паломничество, которому, по крестьянским представлениям, обязательно следовало быть многотрудным и преимущественно пешим<sup>4</sup>. Бегуны, по свидетельству миссионеров, сознательно отказывались от «накопления» путевых трудностей, что становилось поводом для рассказов об их лукавстве<sup>5</sup>. Конечно, дело было не в лицемерии, а в соображениях другого порядка. Для непринявшего крещения как раз

---

<sup>1</sup> Оригинал письма находится в общине, копия – в полевых дневниках автора. Таким образом, в конце XIX в. в Белобородовскую тайгу приехали основатели местной общины странников-безденежных старцы Георгий Николаевич, Федор Лазаревич и Григорий Никанорович.

<sup>2</sup> См.: РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1325. Л. 57 об.

<sup>3</sup> ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 247. Л. 2 («Дело о прибытии в Томскую епархию шести раскольников австрийской секты», 1868 г.).

<sup>4</sup> См.: Громько М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 101.

<sup>5</sup> См.: Высоцкий Н. Секта странников или бегунов: (Внутренний быт сектантского общества) // ТЕВ. 1902. № 15. 1 авг. С. 7.

медлительность в достижении места спасения души становилась непозволительной и даже опасной. В этой ситуации переселение не нуждалось в обрядовом оформлении хождения на богомолье, но вряд ли освобождалось от требований соблюдать нормы благочестия и самоограничения: «не думать о домашних делах, не злословить, а держать себя в религиозном настроении»<sup>1</sup>.

Во-вторых, «внешняя обстановка» миграций на восток, какой ее видели современники, говорит все же о том, что и без сознательного стремления максимально усложнить свой путь – он не становился проще. Вплоть до 90-х гг. XIX в. пользование железными дорогами играло незначительную роль: «волоок» через Урал в виде линии Пермь – Екатеринбург (не связанный тогда еще с сетью других дорог) был создан в 1878 г. и в 1880-х продолжен до Тюмени. На территории Сибири действовали, как правило, комбинированные водно-железнодорожные пути, что объясняет распыленность маршрутов по многим трактам и проселочным дорогам, продолжительное пребывание вне населенных пунктов и высокую смертность среди переселенцев<sup>2</sup>.

И третье. Сам путь являлся не только долгим и тяжелым, но и дорогим: например, необходимая сумма для отъезда из приволжских и северных губерний составляла 60–130 рублей на среднюю семью (6 чел.). Легальный способ предполагал также выполнение всех формальностей, которое человеку бедному вряд ли было по силам: уплата недоимок, частных долгов и взысканий, оформление паспорта или увольнительного приговора от крестьянского общества – все это означало финансовые затраты. Кроме того, на обустройство на месте требовалось не менее 150 рублей при условии, что у семьи уже есть лошади, инвентарь, семена и пр.<sup>3</sup> Расчеты косвенно подтверждают, что открытые коллективные переселения будущих «истинных христиан странствующих» обеспечивала бегунская корпорация в целом, нуждавшаяся в притоке новых сил, в том числе рабочих рук, в уже избранные места.

<sup>1</sup> Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения... С. 101, 102.

<sup>2</sup> См., например, очень обстоятельную, с массой подробностей работу: Гурвич И.А. Переселение крестьян в Сибирь // Юридический вестник. 1887. № 1. С. 81–107.

<sup>3</sup> В.В. Покшишевский свел воедино данные разных авторов о капитале, необходимом для переезда и начала самостоятельного хозяйствования, получив разброс в сумме от 150 до 700 рублей (траты зависели от «базового» имущества семьи переселенцев). См.: Покшишевский В.В. Заселение Сибири... С. 185.

Легальный способ передвижения, на наш взгляд, был освоен главным образом странниками-неофитами, вернее, теми из них, кто не представлял интереса для уголовного законодательства и пока не прошел обряда крещения. Но «христиане» и прозелиты, которые по тем или иным причинам не имели документов и стремились скрыть настоящее имя и звание, должны или вынуждены были подчиняться всем созданным в согласии правилам конспирации.

*Тайный путь* является своеобразной «визитной карточкой» согласия, и на его примере нагляднее всего видны различия между идеологическим представлением о странническом пути на восток и реальным бытом беглого человека. Отправным пунктом для их обнаружения служит текст «Путешественников». Еще К.В. Чистовым установлено, что если сведения о месте Беловодья кратки и условны (за горами, на краю земли, на берегу океана, за морем), то в описаниях дороги содержится масса правдоподобных деталей<sup>1</sup>. Цепь убежищ, «пещер» и «фатер», помогавшая беглецам незаметно для властей пробираться с Урала на Ишим, Иртыш, Обь, Алтай, стала для них настоящим маршрутом уже к середине XVIII в. лишь по одной причине. Подлинным ориентиром, как единодушно утверждают исследователи беловодского движения, были имена странноприимцев, в то время как заведомо искаженные или фантастические названия населенных пунктов, по мнению В.А. Липинской, «предназначались» для непосвященных или полиции<sup>2</sup>.

Технология, несомненно, оправдывала себя, потому «человеческое лицо» тайных маршрутов в полном объеме сохранили передвижения между скитами первой половины XX столетия.

В архиве страннической общины на р. Иксе (Бакчарский район Томской области), конфискованном в 30-е гг. XX в., находятся два документа, описывающие путь в Белобородовскую (томско-чулымскую) тайгу<sup>3</sup>. Приведем один из них полностью с сохранением особенностей письма: «Маршрут въ Белобород[овскую]. [Деревня] Кондрашинка начевать Петр Егорович Гончаровъ. Изъ Кондрашин-

<sup>1</sup> См.: Чистов К.В. Русская народная утопия... С. 290–292.

<sup>2</sup> См.: Липинская В.А. Старожилы и переселенцы... С. 34.

<sup>3</sup> Автор выражает искреннюю признательность Г.М. Каленовой, которая обнаружила документы и стараниями которой из томского архива ФСБ они были переданы в НБ ТГУ. См.: НБ ТГУ. ОКПР. Ф. 24. Ед. 13, 17. Тексты очень близки, единственное существенное различие – письмо под № 17 составлено в форме таблицы и с указанием количества верст (страннику нужно было осилить 136 верст).

ки дерев[ня] Федораевка пройдя Муру направо въ дерев[не] Федорав[ка] Кузьма Яковлевичъ. Потомъ въ дерев[ню] Старый Мость [Петръ Ивановичъ Морозов]<sup>1</sup>. Дерев[ня] Жарковское [село] Гусево у пруда Кириль Левонтьевичъ. Ночевать. Потом [деревня] Речинско Куторъ Семен Бушуев. Дер[евня] Брагино дерев[ня] Козюлино Иванъ Сергеевичъ Роговъ телефонистъ; дерев[ня] Орловка Коловеш[?]. Дерев[ня] Подосновка спросить на деревню Мостовку Илию Васильевича Кузенова заимка Макарейкиных».

Как мог выглядеть путник, идущий таким маршрутом? Идеологическая традиция обращает внимание на три составляющие его внешнего облика. Первая, восходящая к легенде об изгнании Адама и Евы из Эдема, заключала в себе символику пути-покаяния и отражена в контаминации наименования профессиональных посетителей святых мест «каликами переходжими» и названий паломнических башмаков и смертной обуви инока – калиги/калики (греч. κάλιγά, лат. caliga)<sup>2</sup>. Вторая указывала на сходство атрибутов странника и предметов мужской магии, ассоциирующихся с понятиями «сила» и «власть». Тем самым позволяла считать посох, плеть, ремень и шапку путника знаками обладания тайным знанием и правом на социальное лидерство<sup>3</sup>. Третья – в обход запрета на ношение староверами монашеской одежды – обязывала странника своим внешним видом говорить о сохранении иноческого сана в стране, не имеющей истинной церкви<sup>4</sup>.

Вместе с тем реальное облачение реального старовеера-бегуна подчас ничем не напоминало устоявшиеся фольклорные и литературные представления о том, как должен выглядеть богомолец. «Все странники и странницы одеваются хорошо, потому что подаяние им идет большое, и жить нищенски они не любят» – так охарактеризовал его попавший в поле зрения следствия в Ярославле Федор Анд-

<sup>1</sup> Имя странноприимца восстановлено по: НБ ТГУ. ОКПР. Ф. 24. Ед. 17.

<sup>2</sup> См.: Чумакова Т.В. «Человек странствующий»: от «хожения» к путешествию... С. 145–146.

<sup>3</sup> См.: Щепанская Т.Б. Власть пришельца: атрибуты странника в мужской магии русских (XIX – начало XX в.) // Символы и атрибуты власти: генезис, семантика, функции. СПб., 1996. С. 72–101.

<sup>4</sup> Сведения о том, что в некоей деревне появились люди, ведущие противозаконные разговоры с крестьянами и похожие на иноков, часты в уголовных делах. Например, появление в 1911 г. в Бийском уезде «двух неизвестных женщин в монашеской одежде» вызвало продолжительную переписку местных властей с губернскими с грифами «кстренно», «срочно», «немедленно лично». См.: ГАТО. Ф. 3. Оп. 2. Д. 6699.

реев<sup>1</sup>. Источники говорят о том, что в облике бегуна могли быть ничем не отличающие его от обычных путников или нищих знаки явной бедности, а могла быть нарочитая, даже вызывающая яркость, казалось бы полностью противоречащая идее пустынножителства. Об этом, в частности, свидетельствует описание одежды молодого мужчины, арестованного в районе уральских заводов Демидовых. Протокол скрупулезно зафиксировал костюм человека, выросшего в лесной келье и отправившегося в «мир» убедиться в правдивости рассказов о том, что люди здесь живут семьями, свободно ходят по улицам, строят большие здания и торговые лавки – «черный суконный кафтан с тремя оловянными пуговицами, рукава обшиты темно-зеленым сукном; рубашка александрийская красная; порты бумажные красные полосатые новые; пояс шелковый; черные кожаные сапоги; черная поярковая шляпа; черные лосинные рукавицы; голу-бая заячьего пуха опояска; 2 красных носовых платка, китайские»<sup>2</sup>. Отход от идеологического штампа налицо – в облике скорее ощущается щегольство, чем аскетизм и даже религиозность обладателя этих вещей. Следует отметить, что пока не найдено объяснение тому, чем мог руководствоваться странник при выборе платья (если выбор имел место), но в исследовательской литературе указано, что и тот, и другой тип одежды путешественника был в употреблении<sup>3</sup>.

Пожалуй, в большей степени поддается реконструкции его дорожное имущество. Помимо необходимых в дороге предметов обихода – минимальных по весу и объему – оно включало в себя крест, складень и нередко книги. О последних стоит сказать особо. Например, у арестованного в Казани Кирилла Аполлонова были обнаружены «не совместимые с учением русской православной церкви два Цветника, Часовник и Епитимейник»<sup>4</sup>. Это не что иное, как «походный набор» странствующего проповедника, позволяющий ему в любой момент правильно сотворить молитву, определить

---

<sup>1</sup> Выписки из сочинений и показаний других наставников и простых странников // Сборник правительственных сведений... Вып. 4. С. 290.

<sup>2</sup> РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 2341. Л. 2–2 об.

<sup>3</sup> См.: Щепанская Т.Б. Культура дороги... С. 127. Об отношении старовера к цветной (в том числе, красной) одежде см.: Бардина П.Е. Быт русских сибиряков Томского края. Томск, 1995. С. 127–128.

<sup>4</sup> РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1324. Л. 14–14 об. На основе указания Св.Синода от 3.04.1858 г. эти книги были переданы «в библиотеку раскольничьих книг Казанской семинарии».

границы действий и меру наказания проступков, а также вступить в дискуссию по вероучительным вопросам.

Загадкой для исследователей остается особый «аксессуар» странника, так называемый «бегунский паспорт». Вопрос о функции своеобразного «пропускного письма», бытовавшего в 4 редакциях, пока не решен однозначно. С.Ю. Нагорная полагает, что он предназначен для узнавания «своего» и отразил формальную сторону введенной в 1719 г. паспортной системы<sup>1</sup>. На наш взгляд, такие тексты меньше всего претендовали на выполнение коммуникативных задач – их формулировки слишком общи и вряд ли могли конкурировать с ритуалом благопожеланий при встрече с единоверцем или внешним обликом, деталями одежды<sup>2</sup>. Более убедительной представляется версия И.К. Пятницкого о том, что «бегунский паспорт» служил знаком готовности к мученичеству и носили его при себе наиболее строгие и последовательные в своих убеждениях бегуны<sup>3</sup>. Аналогичное мнение высказала Е.И. Дергачева-Скоп, не одно десятилетие работающая со скитниками-«непишущимися» на Нижнем Енисее.

В то же время их, по определению А.П. Щапова, юмористическое или фантастическое содержание: «Господь покровитель и спаситель мой, кого ся убою? Дан сей паспорт из града Бога Вышняго, из Сионскаго правления, из вольной полиции»; «Отпустил мя раба Божьего великий господин града Вышняго, Святского уезда, Пустынного стана, села Будова, деревни Неткина, чтобы не задержали бесы раба Божьего нигде»<sup>4</sup> – обнаруживает еще одну сторону дорожного быта странника. В условиях передвижений они становились оберегами – блокираторами влияния дороги. Поэтому психологические цели их написания и хранения также можно рассматривать как попытку найти адекватные средства для преодоления иррациональ-

---

<sup>1</sup> См.: *Нагорная С.Ю.* Паспорта старообрядцев-странников в рукописном сборнике конца XIX – начала XX в.: языковой аспект // *Старообрядчество: история и культура.* Вып. 1. Барнаул, 1999. С. 158–166.

<sup>2</sup> Коммуникативная («опознавательная») функция одежды иллюстрируется материалами Л.Н. Приль: один из белобородовских странников, попав в тюрьму, по его словам, «два дня не мочился, пока не увидел в камере «старцев с поясками». См.: *Приль Л.Н.* Старообрядческие общины Прикетья и Причультыма... Л. 129.

<sup>3</sup> См.: *Пятницкий И.К.* Секта странников... С. 140–143.

<sup>4</sup> *Щапов А.П.* Земство и раскол... С. 564; Выписки из сочинений и показаний других наставников... С. 294.

ного страха перед изначально неведомым и заведомо опасным<sup>1</sup>. Понимание состояния путешествия в качестве лиминального периода, в течение которого человек находится в промежутке между «своим» и «чужим», жизнью и смертью<sup>2</sup>, объясняет не только высокую значимость мотива защиты, но и формирование комплекса особых дорожных норм и правил поведения.

«Не дома – в дороге, грех остался на пороге» – известная антимораль путника базируется на принципе оборотности домашнего и дорожного пространства/поведения. Перечень канонических послаблений путнику показывает частотность тех или иных нарушений в условиях естественного снижения уровня социального контроля и алгоритм выживания в экстремальной ситуации. Известно, что религиозное разрешение противоречий идет в иной системе, чем та, в которой они имеют место в действительности. Наиболее наглядно такое конструирование «фильтра», могущего «перевести» грех в допустимое нарушение, видно на примере использования формулы краткого исповедания веры.

На обширном материале А.М. Мальцев показал, в каких случаях она, наделяемая силой очищения даже от вероотступничества, должна была быть использована. Бегуну следовало открыто объявлять (исповедовать) себя «православным христианином, странствующим Христа ради, взыскующим грядущего града» или «истинно православным христианином странствующим» в ситуациях, если его называли раскольником, старообрядцем, прежним именем или употребляли по отношению к нему сущительные, характеризующие

---

<sup>1</sup> Подобную задачу выполняли молитвы «в путь идущим» и «назад идущим», бытующие в страннической среде: 1) *Молитва в путь идущим* – «Господи Боже наш, в путь шествовати угоднику своему Якову устрои его, рабу своему (имя рек) спутствуй, раба своего владыко изми от искушения, разбойника, разбойства, всякаго навета, и в шире и близко пространства. Устави прежде всякаго творища промысл по заповедем твоим, исполни житие небесных благ, бывши тамо, возвратиться благоволи: яко твое есть царство, сила и слава, Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь»; 2) *Молитва назад идущим* – «Господи владыко, Боже отец наших, тя просим, тебя с милосердием, якоже бе изволил сам възйти со угодником твоим Моисеем во свете. Люди твоя избра, израильяне изведа в земли чуждой, такожде и ныне сам иди с рабом твоим, (имя рек) сам, своих сохрани, их день и ночь, якоже укрепил Иисуса Навина образом и крестом с молитвою». Изд.: *Щапов А.П.* Земство и раскол... С. 564.

<sup>2</sup> О таком понимании дороги в народной традиции см.: *Белобородова И.Н.* Священник и колдун в русской урало-сибирской культурной традиции: об архетипической модели восприятия (в связи с генезисом русского жречества) // Уральский сборник: История. Культура. Религия. [Вып.] 2. Екатеринбург, 1998. С. 32, 40.

степень родства с мирскими – отец, мать, брат и т.п.<sup>1</sup> Вербальная идентификация себя со спасителем конфессиональных ценностей становилась для странника во время его пути своего рода индульгенцией и в тех случаях, когда граница между вынужденным и добровольным грехом оказывалась зыбкой.

Перевод этих сюжетов с индивидуального уровня на социальный ставит вопрос о роли, которую играли структура конкретного «дорожного» коллектива и качества его лидеров в организации правильного, соответствующего императивам бегунского вероучения, передвижения. Например, Т.Б. Щепанская считает, что состояние тревожности и неопределенности, присущее любому передвижению, само по себе способно быть средством управления, правда, особого – иррационального типа. Его основной чертой является оперирование символом – обладание тайной символа (или умение наполнить «пустое» семантическое пространство дороги поведенческими программами) становится тем первоэлементом, заставляющим небольшой коллектив делегировать практически абсолютную власть своему «странному лидеру»<sup>2</sup>.

Соглашаясь с выводами исследовательницы, заметим, что управление религиозной группой, которое в соответствии с этой логикой устанавливалось апокалиптическим символом, все же могло иметь особенности по сравнению с организацией жизни в прочих дорожных сообществах. Порождались они, прежде всего, тем, что его главную задачу – добраться до места с минимальными потерями – «конфессиональный менеджмент» вынужден решать не только в витальном и коммуникативном плане, но и нравственном. Следовательно, в повседневности такого сообщества нахождение пределов дозволенности нарушений станет каждодневной проблемой, требующей всякий раз компетентного решения. Только этим объясняется большая доля переписанных в небольшом формате уставных текстов в составе личных и общинных библиотек странников и практически обязательное и повсеместное их присутствие в дорожном багаже арестованных бегунов.

При исследовании дорожного быта странника важным является определение объема ресурсов, которыми располагал беглец-нелегал

---

<sup>1</sup> Мальцев А.И. Краткая формула исповедания веры у староверов-странников // Старообрядчество: история... М., 2000. С. 66.

<sup>2</sup> Т.Б. Щепанская так определяет смысловое пространство термина «странный»: 1) относящийся к культуре дороги вообще, 2) необычная модель лидерства, 3) нарочитая демонстрация необычности. См. о специфике дорожного управления: Щепанская Т.Б. Станные люди... С. 222–226.



для своего физического существования (выживания). В свою очередь, его выяснение не представляется возможным вне понимания природы взаимоотношений оседлого земледельца и человека, видящего смысл своей жизни в движении – символическом или реальном. В исторической литературе решение этого вопроса приняло форму изучения поведенческих типов беглецов.

Первые опыты классификации данных о сибирских мигрантах-нелегалах были предприняты еще в дореволюционной историографии. Например, Н.М. Ядринцев считал, что непродуманная государственная политика и коррумпированность властей есть те факторы, которые создавали благодатную почву для паразитизма и преступности и превращали крестьянина в «вольного бродягу»<sup>1</sup>. Большой процент сосланных в составе населения и представления о Сибири как о «социальном дне» даже привели к попыткам установить зависимость между родом занятий, вероисповеданием беглеца и его предрасположенностью к тому или иному виду криминала: так появились положения о склонности чиновничества к преступлениям «по службе» и «сильной вероятности святотатства в среде духовенства», о «раскольниках, католиках и евреях» – преимущественно ворах и бродягах<sup>2</sup>.

Т.С. Мамсик, продолжившая традицию исследования состава беглецов, выявила три их типа: 1) деревенский работник – сформировавшийся в результате потребности крестьянского хозяйства в дополнительных рабочих руках и вплоть до конца XVIII в. не имевший явного предпринимательского характера; 2) беглец-колонист – уходивший из жилых мест, но по причинам экономическим, социальным или религиозным сохранявший связи с деревней и потому вскоре превратившийся для нее в выгодного во всех отношениях долговременного работника; 3) беглец-разбойник – тип, трансформация которого из нищего или поденного работника в профессионального преступника приходится на XIX столетие<sup>3</sup>.

Хотя эта классификация отражает всего лишь разные степени хозяйственной свободы беглеца от крестьянского мира, но активность ее цитирования в научной литературе говорит о том, что историкам она

---

<sup>1</sup> О дореволюционной историографии побегов: Мамсик Т.С. Побег как социальное явление... С. 7–13.

<sup>2</sup> См.: Анучин Е.Н. Исследования о проценте сосланных в Сибирь в период 1827–1846 годов: Материалы для уголовной статистики России. СПб., 1873. С. 115, 140.

<sup>3</sup> См.: Мамсик Т.С. Побег как социальное явление... С. 71–114.

представлялась вполне пригодной для более широкого использования. В частности, А.И. Мальцев применил ее для анализа структуры страннического согласия. Посчитав, что к типу «деревенский работник» можно отнести бегунов, укрывающихся в мирских домах, а к «беглецу-колонисту» – жителей скитов, он сделал вывод – «структура страннического согласия отражала отношения, традиционные для практики крестьянского побега», которые бегуны санкционировали «в системе высших духовных ценностей» и приспособили к своим нуждам<sup>1</sup>. Указанную схему позднее использовали Н.Н. Покровский и Н.Д. Зольникова, рассматривая пустынножительство староверов-часовенных. По их мнению, в первой половине XX в. возродились не только дореформенные направления побега, но и типы беглецов<sup>2</sup>.

В то же время уточнения самой Т.С. Мамсик о том, что побегом она называет лишь те явления, которые так названы в документах сыска или статистике; о том, что материалы уголовных дел отражают только их часть, сопровождаемую грабежами и разбоями, и, главное, что далеко не все социальные явления, связанные с побегом, попадают в категорию антифеодальной борьбы<sup>3</sup>, оставались без внимания. Избирательное отношение к выводам и размышлениям исследовательницы, вероятно, провоцировал обобщенный итог ее рассуждений – «бегство сохраняло за собой роль прямого и непосредственного акта протеста и вместе с тем способствовало колонизации края»<sup>4</sup>.

На наш взгляд, гораздо большей эвристической ценностью обладает не выяснение форм экономической зависимости беглеца-странника. Они все же были ситуативными и складывались из материальных возможностей конкретной бегунской общины, ее самоопределения в вопросе о «чувственной пустыни» и личной готовности странника к аскетическим подвигам. К аналогичным выводам пришла и Т.С. Мамсик, выстраивая еще одну классификацию в зависимости от идеологической (религиозной) совместимости пришельца и крестьянского мира – ее наличие характеризовало беглеца патриархального типа, а отсутствие свидетельствовало, что беглец-пролетарий не сможет интегрироваться в деревенскую среду в силу

---

<sup>1</sup> См.: *Мальцев А.И.* Староверы-странники... С. 198.

<sup>2</sup> См.: *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные... С. 56.

<sup>3</sup> См.: *Мамсик Т.С.* Побег как социальное явление... С. 34, 70.

<sup>4</sup> Там же. С. 122.

«неразвитости пролетарско-буржуазной идеологии, выливающейся в несовместимость психологическую»<sup>1</sup>.

При выяснении природы и последствий таких взаимодействий основным методом анализа становится соотнесение литературных и фольклорных топосов странноприимства и «кодекса поведения» странника, с одной стороны, и отрывочных свидетельств о действительных контактах беглеца и сельской общины – с другой.

Православная традиция, разделяющая странничество и паломничество: первое – своего рода духовный подвиг, равный монашеству и юродству; второе – обычное христианское поведение – тем не менее диктует отношение к приему *любого* богомольца как к богоугодному и социально востребованному действию<sup>2</sup>. Литературная основа установок вполне прозрачна – самые разные проявления аскетизма не случайно вошли в систему христианских доминант.

Вместе с тем фольклорные образы беглецов оказали не менее существенное воздействие на реальные практики их приема. Их «позитивное» начало (обязательный стол и ночлег для путника), безусловно, рождено мифом о «народном заступнике», в русском варианте, по мнению К.В. Чистова, существовавшем в интерпретациях – религиозно-мессианской о спасителях и социально-политической о царях-избавителях<sup>3</sup>. В обоих случаях неожиданный, но ожидаемый гость в образе царя, святого или благородного разбойника (он же царь или святой) должен своим приходом изменить если не состояние государства, то как минимум облегчить жизнь народа. Обязательность гостеприимного отношения диктовалась не только уважением к возможно высокому статусу странствующего: вторая ипостась фольклорного беглеца как обладателя чудодейственной, колдовской силы<sup>4</sup> заставляла делать то же самое, но уже из чувства самосохранения.

---

<sup>1</sup> Мамсик Т.С. Беглецы Засмолины: (К вопросу о типологии побегов мастеровых в первой четверти XIX в.) // Общественное сознание и классовые отношения в Сибири в XIX–XX вв. Новосибирск, 1980. С.105–115.

<sup>2</sup> М.М. Громыко объясняет положительное отношение к переходам с богоугодными целями тем, что за ними закреплялось выполнение «некоей общей, а не лично своей задачи: может быть, за таких праведников Господь помилует и всех, не обрушит свою кару на грешный мир». См.: Громыко М.М. Странноприимство в русской крестьянской традиции // Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания. Новосибирск, 2000. С. 14.

<sup>3</sup> См.: Чистов К.В. Русская народная утопия... С. 49.

<sup>4</sup> См.: Соколова В.К. Русские исторические предания. М., 1970. С. 164–171.

Переплетения приводили к весьма противоречивой оценке «человека дороги», о чем свидетельствуют, в частности, пермские материалы XIX–XX в. Так, в некоторых старообрядческих селениях бегуны считались единственным спасением и помощью во всякого рода несчастиях (болезнь, пропажа скота и пр.)<sup>1</sup> и, безусловно, «в обмен» на специально заказываемые молебны могли рассчитывать на гостеприимство соответствующего качества. Однако есть примеры тому, что далеко не каждый раз богомолец получал подаяние и уважение, а, напротив, имел все основания сторониться крестьянина.

В 1858 г. в районе деревни Шамары властями обнаружены несколько келий. Факт, перестающий быть рядовым, если принять во внимание содержание рапорта пристава об этом событии. Оказывается, что в нем активно участвовали две сельские группировки: первая из них нашла скит и стала сторожами его обитателей до приезда полиции, вторая, узнав об аресте скитников, явилась с ружьями ночью, «потребовала освобождения бродяг и, наконец, покушалась освободить их насильно, но до сего допущена не была». Мотивы и тех и других открыло следствие. О защитниках келий рассказала обнаруженная на месте записка: «В мясопустное Воскресенье былъ коптельской Асафъ просиль Васъ, Отцы святы, помолитя за родителя своего Егора, который померъ в четверток на пестрой неделе т[о] е[сть] 23 января – до сорочинъ молитя Псалтырь каждый день, а после годовой канонъ творить, и расплатится обещал по весне, а теперъ деньги свои и родительски задолжены за рыбу и еще не выручены у ихъ». О добровольных охранниках, уже подозреваемых в убийстве двух старообрядческих священников, также все сказано словами документа – крестьянин Михей Кузнецов с товарищами «не для охоты бродили по лесам, а для отыскания келий, ограбления оных и убийства скрывающихся раскольников»<sup>2</sup>.

Причины столь разного отношения к скитникам (потенциальным и настоящим) в пределах одного крестьянского коллектива, конечно, можно искать в личностном плане – деформированные человеческие типы встречаются везде. Однако, на наш взгляд, описанная ситуация была более общей и имела социальную подоплеку.

---

<sup>1</sup> См.: Никитина С.Е. Устная традиция в духовной традиции русского населения Верхоямья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982. С.105

<sup>2</sup> РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 3152. Л. 5 об.–10 об.

Т.С. Мамсик доказала, что с 90-х гг. XVIII в. начал меняться тип сибирского беглеца. Административный контроль, сокращение запасов освоенной земли и увеличивающееся число ссыльных и нелегальных мигрантов привели к тому, что треть пришедших за Урал людей «не занималась в побеге производительным трудом», а становилась беглецами-разбойниками<sup>1</sup>. Иными словами, при определенных условиях и вопреки неоднократно отмечаемым исследователями народным представлениям об оправданности побега и обязательности помощи странствующим между крестьянином и беглецом возникала своеобразная необъявленная война. И свою лепту в нее вносила власть.

В течение 1873–1880-х гг. между министерством внутренних дел и сибирскими генерал-губернаторами обсуждались «меры к преследованию бродяг и беглых в Сибири». Вопрос был поднят по инициативе восточносибирской администрации, предложившей ввести систему «денежных наград», но общее решение оказалось иным – была признана ее «несостоятельность и нецелесообразность» и акцент вновь делался на «строгое и неуклонное преследование передержателей лиц беспаспортных»<sup>2</sup>. Фактически это означало следующее. Власти лишь прикрывались формулировками о необходимости решения проблемы, но, по сути, не стремились к нему, в чем был свой резон. Если в XVII – начале XVIII в. целью сыска являлось возвращение беглого на землю, то в последующие эпохи важнее оказывалось разными способами взять с него деньги, необходимые для компенсации выполнявшим его повинности односельчанам. Побег по-прежнему оставался политическим преступлением, но уже с первой половины XIX столетия государство вынуждено было считаться с экономическим интересом подданных, что выразилось, например, постепенным вытеснением термина «побег» более смягченным выражением – «самовольная отлучка»<sup>3</sup>. В то же время бюрократически сложная, хлопотная и финансово затратная процедура выдачи беглеца заставляла крестьянскую общину действовать самостоятельно и так, как она сочтет нужным. А беглеца – центральное звено этих запутанных отношений – стремиться минимизировать свою

---

<sup>1</sup> См.: Мамсик Т.С. Побег как социальное явление... С. 71, 122.

<sup>2</sup> ГАТО. Ф. 3. Оп. 11. Д. 1480.

<sup>3</sup> См. об этом: Крестьянство Сибири в эпоху феодализма. Новосибирск, 1982. С. 338.

зависимость «от мира», в том числе и выработкой определенных норм поведения<sup>1</sup>.

Нам не удалось обнаружить специального текста, написанного староверами-странниками по этому поводу, но представляется возможным проведение параллелей с миграциями «церковных людей» – современной социальной группы, практически живущей при православных храмах, монастырях и чрезвычайно мобильной. Высокий статус странничества в системе их ценностей позволяет увидеть устойчивые черты в организации таким путешественником собственных дорожных контактов. Во-первых, ночевать страннику следует только у добровольно пустивших и не оставаться в доме более чем на двое суток; во-вторых, милостыня не просится – странник довольствуется тем, что будет подано<sup>2</sup>. Для сегодняшнего «церковного человека» они, по мнению А.В. Тарабулиной, являются скорее личным послушанием, чем императивом, но смысл установлений и малая вероятность эволюции поведенческих практик в этом случае говорят все же о складывании их не позднее XIX столетия.

Сосуществование в условиях «догоняющей модернизации» в структуре общества групп, жизненный уклад которых восходит к разным историческим эпохам, заставляло два мира – домашний и дорожный – подстраиваться друг под друга. Одинаково опасаясь друг друга, им обоим важно было сохранить дистанцию – крестьянская община это делает через выяснение цели передвижения и декларирует готовность помогать беглецу лишь в случае социально одобряемых его вариантов; странник – демонстрацией своего стремления довольствоваться малым. В этом, вероятно, заключается секрет парадоксального наблюдения независимого наблюдателя – несмотря на то, что «в тайге много шатунов-бездомников» – беглых, дезертиров, живущих под вымышленными именами у займщиков-

---

<sup>1</sup> К их числу относится описанный Л.Н. Приль обычай узнавания «своего» по тому, как путник просился на постой. Он должен был подойти к окну и сотворить Иисусову молитву; если хозяева отдадут «аминь», то это служило сигналом, что его принимают на ночлег. См.: *Приль Л.Н.* Старообрядческие общины Прикетья и Причудумья... Л. 95. О своеобразной «охоте не беглеца» в Сибири см. также: *Супоничкая И.М.* Колонизация земель: Сибирь и американский Запад (вторая половина XIX в.) // *Одиссей: Человек в истории.* М., 2005. С. 231–232.

<sup>2</sup> См.: *Тарабулина А.В.* Категории пространства и времени в мировосприятии современных «церковных людей» // *Русский фольклор: Материалы и исследования.* СПб., 1999. С. 188.

арендаторов, но «нет жалоб на них со стороны оседло живущих таежников; тайга вообще почти не знает убийств и воровства»<sup>1</sup>.

Таким образом, природа культурной совместимости беглеца и сельской корпорации может быть понята не только через призму мировоззренческого совпадения/несовпадения крестьянской и пролетарско-буржуазной идеологии. На наш взгляд, оно если и имело место, то все же оказывалось вторичным по отношению к смыслам иного порядка – тем, которые лежали в основе коммуникативного акта, возникающего в месте «обрыва» дороги населенным пунктом. По наблюдениям Т.Б. Щепанской, взаимного отторжения не произойдет в том случае, если понятные обеим сторонам религиозные символы и фольклорные образы «запустят» позитивную витальную программу, которая, в свою очередь, активизирует интегративную коммуникацию<sup>2</sup>. Осознание крестьянской общиной или отдельными ее представителями связи между решением собственных проблем (материальных, психологических, нравственных) и появлением «человека дороги»<sup>3</sup>, во-первых, создавало условия для их соединения (кратко- или долговременного); во-вторых, не позволяло любым мерам, предпринимаемым властью для предотвращения контактов законопослушных обывателей с беглецами-нелегалами, стать по-настоящему действенными.

**«Прибытие».** Если для крещеного странника приход завершится ритуалом встречи и благожеланий, то неопиту, прибывшему в «богоизбранное место», для того, чтобы стать полноправным членом бегунской корпорации, следовало пройти обряд крещения.

Страннический обряд крещения неоднократно описывался в литературе, причем с непременным подчеркиванием его своеобразия<sup>4</sup>. Однако сопоставление его элементов с общим беспоповским ритуалом скорее говорит о сходстве, чем различиях. Он также совершается без миропомазания, в три погружения, в проточной либо, как минимум, в чистой воде. Неопит получает имя, крест, пояс и в течение

<sup>1</sup> Рубчевский В. Леса и население Завасюганья... С. 38–39.

<sup>2</sup> См.: Щепанская Т.Б. Культура дороги... С. 418, 428, 430–432, 473.

<sup>3</sup> Как попытку отвести от семьи отрицательный коммуникативный код, который может нести беглец, А.Д. Агеев трактует сибирский обычай каждый вечер оставлять на специальной полочке у окна хлеб для путника. См.: Агеев А.Д. Сибирь и американский Запад: движение фронтиров. М., 2005. С. 183–184.

<sup>4</sup> См., например: Пятницкий И.К. Секта странников... С. 123–133; На путях из Земли Пермской в Сибирь: Очерки этнографии североуральского крестьянства XVII–XX вв. М., 1989. С. 268–272.

восьми дней обязан соблюсти древний запрет на мытье и переодевание. Сходство обнаруживается еще и в том, что странники, как и другие старообрядческие конфессии, оказавшиеся в состоянии «канонического эксперимента»<sup>1</sup>, при вынужденном использовании заменителей-суррогатов предписанных предметов и действий должны были искать соответствующие прецеденты в авторитетных сочинениях.

Так, основой для легитимации крещения песком в общине ивановских бегунов стала «Повесть отца Андрея о еврейне, крещенном песком в пустыни» из Патерика Азбучного<sup>2</sup>. В сходной ситуации для белобородовских странников решающую роль сыграла цитата из апостольских установлений: «Если же нет ни елея, ни мирра, то достаточно воды для помазания, и для печати и для исповедания умирающего»<sup>3</sup>. Не удивительно, что рано или поздно аномалии сводились в единое целое и служили настоящим руководством по совершению обряда в экстремальных условиях. В числе подобных «сводов» – сибирское сочинение 30–40-х гг. XX в. «Вопросы и ответы о крещении», примечательное и самим перечнем (водное самокрещение, «на войне», обливательное крещение, групповое крещение, «песком или землей»), и подробным описанием техники исполнения<sup>4</sup>.

Примеры при желании можно продолжить, но не они составляют специфику страннического института крещения. При рассмотрении института крещения как составной (символической) части конфессиональной миграции речь должна идти не столько об отличиях в обряде, сколько о разнице в интерпретациях его смысла и назначения и, следовательно, о догматических и социальных причинах, ее породивших.

Действительной особенностью бегунского крещения является его идеологическая связь с требованием побега из «мира антихри-

---

<sup>1</sup> О периодически возобновляющейся в беспоповстве полемике о возможности замены миропомазания сорокадневным постом см.: *Мальцев А.И.* Староверы-странники... С. 51.

<sup>2</sup> «...И во время Антония Андреяновича, т.е. 7389 [1889] г., пришлось случайно крестить песком [странника Антония Лукича. – *Е.Д.*], и так помер, и его сродники родители приехали, на все братство рассказали событие, как крестили и чего ради, тут вся братия судила и присудили поминать». См.: НБ ТГУ. ОКПР. Ф. 24. Ед. 1. Л. 1 об. («Послание христианское о потомстве Христовой веры и о содействии ей предания от лет 7324 от принятия учения от многоученого старца Антипы Яковлевича»).

<sup>3</sup> Приложение II.45. Цитату сопровождает запись – «Нет мира достаточно воды» (л. 203 об.)

<sup>4</sup> См.: *Рукописи XVI–XX вв.* из коллекции Института истории СО РАН. Новосибирск, 1998. С. 326–328.



ста»: обряду предшествует уничтожение документов, после совершения таинства человек считается умершим, и местом его обитания становится скит или потайная комната в доме странноприимца. Подавляющее большинство странников, пройдя через обряд, так и прожили свой век – именно для них духовными руководителями составлены нравоучительные сборники об иноческом подвиге, занимающие отдельную нишу в составе книжных собраний бегунов. Но в полемических текстах, написанных противниками согласия, в качестве нормы представлена иная ситуация – крещение мирянина (странноприимца или «оглашенного») только перед смертью и превращение важнейшего для христианина таинства в средство для поддержания уровня благосостояния конфессии.

По материалам монографии А.И. Мальцева возможна реконструкция причин возникновения такой практики. После смерти инока Евфимия его последователи столкнулись с рядом вопросов, которые не были им затронуты, но требовали незамедлительного разрешения, – это принципы организации бегунских групп, взаимоотношения и владельческие права крещеных и мирских членов общин. Их разработка вылилась в идеологическое обоснование подчиненного положения последних, с чем фактически содержавшие единоверцев-нелегалов странноприимцы не желали мириться. Заинтересованность сторон друг в друге на каком-то этапе подавляла противоречия и приводила к «религиозному союзу», затем наступал новый виток конфликта и очередной компромисс, означавший постепенное снижение остроты бегунского вероучения. Так, в конце 20-х гг. XIX в. под давлением радикального крыла был принят запрет на крещение мирян по одному обету выхода «в странство», но практически сразу возникает способ его обхода – крестившемуся странноприимцу разрешается «тайно» жить в собственном доме, руководить семьей и хозяйством. Итогом взаимных уступок стало утверждение практики крещения странноприимцев только перед смертью и по упрощенной процедуре<sup>1</sup>.

Безусловно, особенности религиозной организации странников допускают трактовать практически каждое решение их руководителей о времени крещения того или иного мирянина как контроль над количественным соотношением «истинных христиан» и «христоролюбцев». Все же нужно считаться с тем, что учение о победе диктовало свой сценарий выживания нелегальных коллективов. Неприем-

---

<sup>1</sup> См. об этом: *Мальцев А.И.* Староверы-странники... С. 184–192, 213–216.

лемый для ветвей староверия, не стремившихся к изоляции, он для сторонников инока Евфимия являлся легитимным и действенным адаптационным механизмом.

В связи с этим заслуживает внимания нарратив, записанный в белобородовских скитах: «Однажды привезли к нам старушку из Самуськов. Пока готовили купель, она умерла. Не успели! Но вдруг через двадцать минут ожила – быстренько окрестили, и она сразу снова умерла. Видно, достойна была, Бог все равно к вере приведет, вот так крестилась и благословилась»<sup>1</sup>. Рассказ примечателен тем, что в нем скрыта квинтэссенция крещения в понимании странника. Функция обряда для него не сводится к включению человека в христианское сообщество, «гарантирующее» защиту и покровительство сакральных сил сейчас и после смерти. В отличие от современных им православных конфессий, бегуны в известном смысле возродили исходное значение обряда крещения как поступка, требующего от человека *жертвы-отказа* от «царства антихриста» еще в земной жизни. Естественно, что в рамках такой логики возраст прозелитов и не должен иметь значение – странники крестят младенцев и стариков, перед угрозой смерти и по осознанному стремлению к аскетизму. Причина проста – обряд крещения является для согласия не только религиозным ритуалом, но и специфической формой инициации.

Разница между ними заключается в следующем. Ритуал всегда строго детерминированное поведение, форма в нем имеет определяющее значение, поскольку с ее помощью коллектив верующих проводит границу между священным и не-священным (мирским) и на какое-то время «задерживает» себя в первом. Отличие обрядов инициации состоит в том, что пребывание в мире священного действия или знания не ограничивается временем церемонии. Рассмотрение в означенном ключе страннического крещения дает возможность анализировать его характерные черты без отсылки к распространенному в старообрядческой и научной историографии суждению о неспособности согласия на деле воплотить провозглашенный им радикализм.

Мотив мистической смерти, который присутствует в любом обряде посвящения, символизирует для его участника, во-первых, отказ от предыдущего инфантильного и бессознательного существования; во-вторых, как бы маскирует неопита, делая человека недос-

---

<sup>1</sup> Красный Яр // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Тетр. 7. Л. 57–57 об.

тупным для прежнего окружения<sup>1</sup>. (Причем «недоступность» в конфессиональных культурах может быть буквальной: например, по североуральским материалам окрещенный странник считался святым и ему запрещалось входить в мирские дома, дабы не оскверниться даже от одного присутствия обычных людей<sup>2</sup>). И поскольку всякая инициация, получая религиозную функцию, вслед за наделением его участников новым статусом ожидает от них также этического перерождения, то закономерна и постановка вопроса о предписываемой и реальной роли, которую играет обряд крещения в складывании идентичности старовера-странника.

Несомненно, базовым для согласия является отождествление себя с «избранным стадом Христовым», и бегуны здесь ничем не отличаются от представителей других течений староверия. Но обряд крещения, понятый как переход в иное социальное состояние, позволяет определить не только его официальную, коллективную цель, но способы, которые конфессия считает самыми эффективными для ее достижения.

С этой точки зрения содержащаяся в нем символика смерти очевидна: преобладание крестильной и похоронной обрядности отражается даже на уровне ритуальной одежды – крестильная рубаха белого цвета потом станет смертным одеянием странника<sup>3</sup>. Прозрачны по смыслу и последующие манипуляции с ней, призванные окончательно освободить душу и тело «истинного христианина» от прошлой жизни. Так, через восемь дней, в течение которых новообращенный должен «сидеть как ангел», рубаха подготавливается к «хранению до смертного часа» следующим образом – полощется без мыла в проточной воде (не в «поганой посудине») или поливается из ковшика «на весу»<sup>4</sup>.

Особо следует сказать о постриге. Показательно, что в белобородовских скитах он не практиковался – принявший крещение ариіоті считается монахом. В то же время для страннических групп, локализованных в населенных пунктах, постриг является самостоя-

---

<sup>1</sup> См.: *Бакусев В.* «Тайное знание»: архетип и символ // Литературное обозрение. 1994, № 3–4. С. 15.

<sup>2</sup> На путях из Земли Пермской в Сибирь... С. 269.

<sup>3</sup> О схожести похоронного и крестильного комплексов одежды у радикальных старообрядческих толков также см.: *Приль Л.Н.* Старообрядческие общины Прикетья и Причулымья... Л. 132–133.

<sup>4</sup> См.: *Красный Яр*: видеозапись // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Кассета 2.

тельным обрядом, означающим, что человек сознательно стремится к более высоким и строгим формам личного аскетизма и должен получить одобрение наставника.

В сочинении «Вопросы (Фомы Васильева) и ответы страннические о иночестве» рассказывается о постриге некой странницы Агнии. Принадлежащая ранее к филипповцам, она «сняла с себя старообрядческого пострижения иноческий образ по получении ею святого крещения в 7413 [1913] г.», но только через три года руководители общины разрешают ей постричь себя самой и «надеть на себя одеяние иноческого образа своего христианского шитья, а не старообрядческого»<sup>1</sup>. О том, что в подавляющем большинстве случаев староверие не смешивало крещение и постриг, говорят также примеры, приведенные Н.Н. Покровским и Н.Д. Зольниковой: часовенные считают необратимым самовольное «накрытие», потому даже примеренное ради забавы монашеское одеяние становилось достаточным для насильственного пострижения<sup>2</sup>.

Отмеченная вариативность в допущении института пострига в жизнь согласия свидетельствует не только об оценке скитников томско-чулымской тайги собственного мироустройства как «чувственной пустыни». Она служит еще и очевидным признаком того, что крестильная обрядность странников несводима к одному лишь культурному образцу монашества.

Функциональное и мировоззренческое назначение крещения несколько иное. Во всяком случае, такой вывод напрашивается при рассмотрении сопровождающих его предметов, поступков и установлений – требование перекрещивания всех неофитов, использование белого цвета, восьмидневное «ангельское сидение», практика не-обмывания умерших в этот срок, запрет на произнесение полученного «чистого» имени при чужих. В этом перечне угадывается важный смысл, который в более явном виде присутствует в несвязанных между собой текстах – «Путешественниках» и чине венчания на царство. Так, в Беловодье «приходящих из России» и желающих остаться там «до скончания жизни» принимают только первым («верным») чином – «крестят совершенно в три погружения»<sup>3</sup>, а го-

<sup>1</sup> ИИ СО РАН, собр. рукописей, № 31/86. Л. 21–21 об.

<sup>2</sup> См.: Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные... С. 430–431.

<sup>3</sup> Цит. по: Чистов К.В. Русская народная утопия... С. 429, 431, 432, 433, 434, 436, 437.

сударь после совершения обряда венчания должен восемь дней не умываться и не снимать платья<sup>1</sup>. При всем несходстве ситуаций сравнение напрашивается само собой: максимально высокая степень очистительных процедур говорит об ответственности миссии, к которой готовится человек, и, следовательно, о приобретаемом им положении.

Безусловно, при таком подходе понятны истоки повышенных требований к *правильной* форме перехода в новое состояние и особое отношение странников к самокрещению. Для большинства старообрядческих согласий эта практика хотя и фиксируется агиографией, но остается скорее казусом, граничащим с преступлением<sup>2</sup>, но история странничества началась именно с самокрещения: аттестовав современников-староверов как еретиков, инок Евфимий принял решение о самостоятельном совершении обряда.

А.И. Мальцев установил, что этот факт долгое время не был известен даже всем его последователям и воспринимался ими как клевета<sup>3</sup>. Сибирские материалы второй половины XIX–XX в. говорят о другом. Для сибирских (томско-чулымских) странников самокрещение стало в известной степени культурной нормой потому, что такая практика широко использовалась, во-первых, одиночками-мигрантами, рядом с которыми *действительно* не было единоверцев. Во-вторых, до сего дня она сопровождает внутренние разделения в среде скитников и означает *символическое* отсутствие христиан.

В мотивации самокрещений, на наш взгляд, явственнее всего обнаруживается базовая черта побега/переселения как особого типа конфессионального поведения, возникшего в радикальном крыле староверия. Он лишь внешне связан с неприятием тех или иных сторон социальной действительности. Истинное значение побега – символического и реального – определяется процессами конструирования новой идентичности «избранного» и нового статуса «спасителя веры». Закономерно, что в этих процессах ключевая роль отведена

---

<sup>1</sup> См.: Барсов Е.В. Древнерусские памятники священного венчания на царство в связи с историческими оригиналами, с историческим очерком чинов царского венчания в связи с развитием идеи царя на Руси. М., 1883. С. 87–88.

<sup>2</sup> Исключение составляют так называемые «самокресты». См. о них: Боровик Ю.В. «В нашей стране таковых разных толков и разных понятий... перенаполнено»: (К истории некоторых старообрядческих согласий Урала и Зауралья в начале XX в.: спасовцы, рябиновцы, самокресты) // Проблемы истории России. Вып. 6. Екатеринбург, 2005. С. 301–306.

<sup>3</sup> См.: Мальцев А.И. Староверы-странники... С. 114.

обряду крещения с максимально высоким уровнем содержания символики смерти. Исключительно благодаря ей ритуал воспринимается его участниками как «строительство» рубежа, призванного разделить для странника мир грешников и чистое пространство носителей правой веры. Несомненно, только такой комплекс взглядов и действий получал шансы соответствовать самой сути «чувственной пустыни» – ее топографической достижимости для праведника и одновременно недоступности для грешника.

Взаимосвязь «побег – крещение – статус/идентичность» позволила странничеству соединить идеологическую/вертикальную и миграционную/горизонтальную линии поисков сакрального локуса и создать на редкость динамичный и жизнеспособный концепт движения к такому месту<sup>1</sup>. Символика исхода из Вавилона обосновывала идею духовного преображения человека, реальное переселение решало задачу физического выживания конфессии, а вместе они делали «мессианскую программу» согласия открытой новым интеллектуальным и поведенческим алгоритмам.

## **2. Факторы и ресурсы адаптации конфессиональных мигрантов к условиям таежной Сибири (на материалах томско-чулымских общин староверов-странников)**

### ***2.1. Система жизнеобеспечения томско-чулымских поселений: общее и особенное процессов скитской колонизации***

Исследовательская традиция старообрядческого пустынножительства, заложенная Н.Н. Покровским, сегодня получила новый импульс к развитию. Доступ к прежде засекреченным архивным фондам, введение в научный оборот агиографических текстов староверов открыли многие страницы нелегальных поселений, существовавших и существующих на территории Урала, Сибири и Дальнего Востока. Собранные материалы представляют собой серьезную основу для выявления адаптационного потенциала локальных скитских миров в начальный период их существования.

---

<sup>1</sup> О смысле движения по горизонтали и вертикали, отраженном в языке, см.: *Топоров В.Н.* Об одном из парадоксов движения: Несколько замечаний о сверхэмпирическом смысле глагола «стоять», преимущественно в специализированных текстах // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 21–22.

В настоящее время доказано, что старообрядческий монастырь в равной мере «обязан» своим существованием как теории и практике православного монашества, так и теснейшей связи с сельской округой, что предопределило его двойственный характер, промежуточное положение между собственно пустынножизнью и крестьянской общиной. Возникшее в результате этих микросоциальных трансформаций старообрядческое пустынножительство представляет интерес не только как пример развития христианской иноческой литературной традиции в модернизирующихся обществах, но и в плане создания совершенно особой модели жизнеобеспечения. В хозяйственном отношении она решала вопросы адаптации конфессиональных мигрантов к новым условиям, в культурном – отражала исходные положения вероучений, исходя из которых локальный скитский мир мог и должен был строить взаимодействие с внешним, «большим» миром. Поэтому экономическая деятельность любого таежного монастыря являет собой уникальный опыт по реализации двуединой миссии – попечение над духовной жизнью сельской округи и предотвращение состояния физической нужды его насельников.

Следовательно, этапы складывания системы жизнеобеспечения в томско-чулымских поселениях странников и ее результаты способны показать, во-первых, каким образом крестьянский идеал монашества, базировавшийся на принципах обязательности труда и четкого разграничения необходимого и излишнего, на практике соотносился с природными, социальными и культурными реалиями региона; во-вторых, какими хозяйственными ресурсами и технологиями располагал нелегальный коллектив мигрантов для закрепления в таежных районах Сибири.

\*\*\*

Природные условия томско-чулымского лесного массива, определившие особенности хозяйственной деятельности здесь, таковы – изначально это тайга урманно-болотного типа.

Вехи «русской истории» таежной полосы позволяют говорить о том, что в период с конца XVI до начала XX в. она дважды оказывалась привлекательной для европейца – сначала промысловика пушнины, а с середины XIX столетия земледельца. Исследователи географии переселений пореформенного периода отмечают следующую тенденцию: истощение колонизационных фондов лесостепи (старейшей по-

лосы заселения) привело к миграциям земледельческого населения не только в южную степную зону, но и в таежные районы<sup>1</sup>. Если первое направление с учетом климата, открытия Сибирской железной дороги и активного избытия земельных «излишков» у кочевых народов выглядит логичным, то движение земледельца на север требует объяснения.

В.В. Покшишевский писал о том, что еще в «переселенческой» литературе конца XIX – начала XX в. неоднократно предпринимались попытки увязать стремление в те или иные места с районами выхода засельщиков – тогда казалось соблазнительным доказать, что тайгу осваивали северяне, а степь – жители южных губерний. Известная доля истины в этом была – тайга действительно отпугивала переселенца-степняка, но трудности хозяйственного освоения таежных земель и особенно преодоление таежного бездорожья пугали, по его мнению, и выходцев из лесных губерний, тем более что ко второй половине XIX в. лесные промыслы в них уже играют второстепенную роль<sup>2</sup>. На самом деле распределение мигрантов по сибирским губерниям, по данным статистики, выглядит очень пестрым, и, несомненно, лишь конфессиональный мотив мог стать фактором сознательного стремления выходцев из европейских губерний в труднодоступные места. Косвенным образом это подтверждают выводы А.А. Кауфмана о том, что результаты колонизации урманно-таежной полосы, несмотря на практически неограниченные земельные запасы, даже в начале XX в. характеризуются «крайне неблагоприятными цифрами»<sup>3</sup>.

В связи с этим представляет колоссальный интерес проведенный Н.Д. Зольниковой анализ этапов и мотивов конфессиональных миграций в первой половине XX в. Она установила, что хотя движение в северные районы Сибири, места «спецпоселений», провоцировалось экономическими и политическими причинами – неурожаями, политикой коллективизации и антирелигиозными кампаниями, но основным соображением, заставлявшим старовера стремиться на максимально трудные для жизни территории, оставалась «скрытость места»<sup>4</sup>. Следовательно, отсутствие «фактора наказания» и особый

---

<sup>1</sup> См.: Покшишевский В.В. Заселение Сибири... С. 170–171.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 175–177.

<sup>3</sup> Кауфман А.А. Переселенцы на новых местах (по данным новейшего правительственного исследования). М., 1914.

<sup>4</sup> См.: Зольникова Н.Д. Урало-сибирские староверы в первой половине XX в. С. 178–180.



запрет селить староверов на кабинетских землях южной Сибири<sup>1</sup> могут быть названы в числе причин заселения староверами томско-чулымской тайги со второй четверти XIX в. и проникновения их на территорию современной Томской области в целом.

Самое раннее из выявленных сейчас документальных свидетельств о нелегальных поселениях староверов в томско-чулымской тайге относится к ноябрю 1848 г., когда в томском тюремном замке оказались 17 человек, пойманных «в лесу Томского округа»<sup>2</sup>. Архивное дело не содержит никаких подробностей события. Краткий приговор по делу лишь доносит, что в течение почти годичного следствия так и не были установлены имена и звания большинства из них, пятеро арестованных «во время содержания в тюремном замке» умерли, а остальные будут наказаны за самовольную отлучку и «проживание долгое время в лесу для моления по расколу Богу».

Представляется, что косвенная информация небольшого по объему дела гораздо богаче. Во-первых, наличие у скитников домов, хлеба, запасов сена и внушительного количества книг (в справке об изъятии указаны 17 «Цветников», 20 Уставов христианского жития, 8 Житий Василия Нового, 10 часословов и т.д.) доказывает, что община появилась здесь не позднее конца 1830-х гг. и ее реальная численность к моменту разгрома превышала количество арестованных. Во-вторых, упоминание некоего Ивана Васильева, получившего максимально строгое наказание (30 ударов плетью, клеймо, три года арестантских рот и ссылка в Якутию), указывает на его лидерство. В-третьих, позволяет если не уточнить место расположения скита (в документах фигурирует только «томский лес»), то хотя бы приблизительно представить маршрут, по которому сюда могло идти проникновение. Его реконструкция предполагает разрешение своеобразного географического противоречия.

По приговору суда конфискованное имущество скитников следовало передать в Боготольское волостное правление. Боготольская волость входила в Мариинский округ и примыкала с юго-востока к соседней с томско-чулымской мариинской тайге. Выбор ее для транспортировки грузов может быть объяснен только наличием дорог, в нашем случае – это притоки Оби. П.Е. Бардина специально отмечает, что в Сибири реки являлись основным поселенообразую-

<sup>1</sup> См.: *Беликов Д.Н.* Томский раскол... С. 13.

<sup>2</sup> ГАТО. Ф. 3. Оп. 54. Д. 261.

щим фактором, и вплоть до середины XX в. в Томском крае сохранялись традиции продвижения вглубь лесных территорий по притокам рек и переходов между их верховьями<sup>1</sup>.

Последнее обстоятельство требует уточнения – однозначных данных о том, что освоение Белобородовской тайги шло именно с юго-востока, не существует. Пожалуй, единственное косвенное свидетельство того, что какое-либо из направлений считалось более удобным для проезда, – слухи, зафиксированные Д.Н. Беликовым, о том, что летом 1860 г. в мариинские скиты «проехало до 150 человек раскольников из Казанской губернии», но недостаток продовольствия заставил их уйти дальше по р. Чулым<sup>2</sup>.

Наши материалы не содержат сведений ни о настолько массовых единовременных переселениях, ни о том, что мигранты принадлежали к одной общине. Территории соседствующих томско-чулымского и мариинского лесных массивов, граница между которыми весьма условна, буквально изрешечены мелкими реками, и перемещение сюда могло происходить синхронно, причем разными группами староверов. Не случайно, в памяти сегодняшних респондентов остались «уверенные воспоминания» о соседстве в этих местах тайных поселений странников, часовенных, поморцев и белокрыницких.

Следовательно, неопределенность официальной формулировки о вероучении арестованных в 1848 г. скитников также допускает варианты в объяснении. Протокол отразил либо пока еще незнание властей о бегунской ветви староверия, либо особенности самоидентификации сибирской группы «безотчетливых», к которой В.А. Липинская предложила относить всех осознающих себя противниками никоновских реформ, но затрудняющихся с более точными дефинициями<sup>3</sup>.

По-видимому, применительно ко второй четверти XIX в., т.е. ранней истории освоения томско-чулымской тайги, можно говорить о двух тенденциях. С одной стороны, обилие рек включило ее в состав гипотетического треугольника скитских миграций<sup>4</sup>, с другой – особенности ландшафта и местоположения (относительная близость к населенным пунктам и одновременно труднодоступность для незнающих

---

<sup>1</sup> См.: *Бардина П.Е.* Быт русских сибиряков Томского края... С. 6–7.

<sup>2</sup> См.: *Беликов Д.Н.* Томский раскол... С. 83.

<sup>3</sup> См.: *Липинская В.А.* Конфессиональные группы православного населения Западной Сибири... С. 117, 126.

<sup>4</sup> См.: *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные... С. 31–32.

дороги) ускорили здесь «интегрирующе-дифференцирующие процессы». В.А. Липинская отметила их активизацию в сибирском староверии в целом в начале XX в.<sup>1</sup>, но здесь – при относительно небольшой площади освоенных земель и непрерывном увеличении с середины XIX столетия количества мигрантов – они начались намного раньше.

Процесс взаимовлияния и вытеснения предполагает постановку вопроса о преимуществе тех или иных групп на первой стадии освоения территории.

На обширных материалах Н.Н. Покровский, позже Н.Д. Зольникова показали, что скитская миграция есть не что иное, как совместное бегство монахов и крестьян-староверов<sup>2</sup>. По их мнению, одной из главных причин распространения среди урало-сибирских крестьян традиций пустынножительства явилась легкость совмещения религиозных идеалов и житейских причин крестьянского или солдатского побега. Тем самым негласное правило предоставления любому нищему или страннику убежища, выросшее благодаря счастливому совпадению интересов крестьянина и старовера, превратило урало-сибирский скит в центральную часть системы помощи беглецу.

Однако у этой медали, на наш взгляд, была оборотная сторона. В XVIII – первой половине XIX в. отдельные западносибирские пустыни собирали до 600 беглых, в состав которых попадало «немало людей индифферентных к вопросам веры, бежавших от подати, рекрутчины, бергайерства»<sup>3</sup>. Если в обстановке внешней опасности потребность в сохранении «особых отношений» (Н.Н. Покровский) с сельской округой ощущалась чрезвычайно остро, то в периоды затишья устойчивый приток немотивированных должным образом беглецов превращался для них в разрушительную силу. При ограниченных хозяйственных ресурсах задача унификации идеологических и социальных практик жителей скитов, видимо, представлялась их руководителям более значимой, чем требования нищелюбия и странноприимства. В связи с чем может оказаться продуктивным анализ повторяемости споров о допустимом объеме связей «с ми-

---

<sup>1</sup> См.: Липинская В.А. Конфессиональные группы православного населения Западной Сибири... С. 124.

<sup>2</sup> См.: Покровский Н.Н. Крестьянский побег и традиции пустынножительства в Сибири XVIII в. // Крестьянство Сибири XVIII – начала XX в.: (Классовая борьба, общественное сознание и культура). Новосибирск, 1975. С. 19–49; Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные... С. 35–43.

<sup>3</sup> Крестьянство Сибири в эпоху феодализма... С. 337.

ром» в конфессиях-изолятах. Не исключено, что фазы относительно спокойствия станут в данном случае не менее «плодотворны», чем точки кризиса.

В этом смысле странничество по сравнению с другими староверческими сообществами томско-чулымской тайги обладало рядом преимуществ. Суммарный эффект от отношения к староверам других течений как к еретикам, низкого идеологического статуса мирянина и определения его обязанностей только как «работы в миру» выражался в том, что бегуны старались не оставлять в скитах на долгий срок некрещеных и, главное, не собирающихся креститься. В итоге именно странники, встав к тому же на путь планируемого приема неопитов, о чем свидетельствует, например, «казанская история», проявили здесь себя самой консолидированной группой и смогли вытеснить всех остальных.

Возможно, что роль также сыграла идейная близость бегунов к филипповцам, в частности общность их взглядов на жизнь скитника как уединенную и материально независимую<sup>1</sup>. Местным бегунским общинам ее реализация в целом удавалась, и вплоть до середины XX столетия поселение иноков вместе с мирскими ими не практиковалось. Помимо прочего, этот факт говорит еще и о том, что в заселение территории томско-чулымской тайги началось силами собственно конфессиональных мигрантов.

В анналах каждой урало-сибирской археографической экспедиции есть тексты, аналогичные этому: «Анна с Агафиею удалились совсем от мира и жили в пустыни настоящей, где несть человеческого гласа, кроме птиц небесных... Строили сами себе избышки, в основном землянки... Трудились, сеяли для себя хлеб, раскорчевывали землю, молотили и мололи на деревянных жерновах и ткали себе изо льна одеяние. И все это без посторонней помощи...»<sup>2</sup>. Вместе с тем детали хозяйственного освоения глухих районов тайги попадают в исследования не часто. Потому огромную ценность имеют редкие свидетельства о том, как небольшой группе староверов удавалось закрепиться в глухом районе тайги, позволяющие понять, на всех ли

---

<sup>1</sup> Л.К. Куандыков считает, что отличительной чертой филипповских скитов по сравнению с Выгом стала ориентация на уединенное житие и пропитание своим трудом, что и делало их более похожим на займку, чем поселок. См.: *Куандыков Л.К. Филипповские полемические сочинения XIX в. о скитской жизни // Древнерусская рукописная книга и ее бытование в Сибири. Новосибирск, 1982. С. 116–117.*

<sup>2</sup> Цит. по: *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные... С. 40.*

этапах своего добровольного отшельничества она была абсолютно лишена «посторонней помощи».

В дореволюционной историографии переселенческого движения существовала своеобразная классификация мигрантов по степени их готовности к преодолению трудностей: 1) оставившие родину сознательно и после серьезных размышлений, потому не боящиеся труда; 2) отправившиеся в дорогу в силу стереотипа – «все недоволены, и я недоволен, все поехали, и я поехал»; 3) лентяи, надеявшиеся в Сибири найти «золотые горы». Старовера, относящегося к первому типу, – «крепкого телом и духом», «способного энергично и целесообразно работать», по мнению А.А. Кауфмана, закреплял в таежном районе исключительно субъективный фактор<sup>1</sup>.

Действительно, его роль в отношении старообрядческого освоения отдаленных районов трудно переоценить. Однако успешность его результатов в не меньшей степени зависела от возможности доставки в тайгу необходимого (инвентарь, предметы обихода, личные вещи, продукты), что, в свою очередь, определяло срок, в течение которого могла быть налажена система жизнеобеспечения.

В письме старовера-часовенного Филимона (позже белокриницкого инока Феофилакта, основавшего в апреле 1875 г. скит в томско-чулымской тайге), говорится о том, как создавалось такое поселение пятью мужчинами:

«Мы отправились в пустыню (тайгу) на лыжах, везущие на санях все необходимые припасы. Я, кажется, был впряжен в коренных и вез 10 верст вместо добраго коня по насту воз не маленькой, а затем наст растаил, мы около версты таскали на себе мокро и чижало все привезенное нами... Затем мы разгребли снег и устроили первый ночлег на мерзлой земле. А потом на второй день сделали балаган и жили в нем всю весну среди облаков комаров, мошки и всех кровожадных насекомых, и до самого июля мы боролись с кознями Египта, не лучше египтян при исходе Израиля... Целую избу или келию мы также перевозили на себе всю из дубравы с корня... И все это в первое лето было у нас. А на третье лето мы устроили новую келию двухэтажную березовую, прожившее в ней 2 года, мы поехали в Москву исповедовать о священстве. По возвращении же из России мы более года прожили еще в старых келиях, а потом устроили настоящую обитель, имея уже в запасе большую часть материалов из

<sup>1</sup> См.: Кауфман А.А. Переселение и колонизация. СПб., 1905. С. 322.

прежних келий или обители нашей. И ознакомься с местными условиями Сибирской жизни, мы уже особенных трудов здесь не ощущали, когда у нас было заведено все необходимое – кони, сбруя и все домашние хозяйственные принадлежности; но каково было прежде без сих ратовать нам с пустынным неудобством!»<sup>1</sup>.

Текст проговаривает очень важный момент – скит организован «на деньги благодетелей». Это обстоятельство ни в коей мере не умаляет подвижничества первопоселенцев. Скудость почв, кратковременность цикла земледельческих работ требовали крайнего напряжения человеческих сил для получения прожиточного минимума. Но оно помогает понять, что скиты не возникали «ниоткуда», а их жители не были в полном смысле «робинзонами». Археографам, работающим с общинами-изолятами, хорошо знакома ситуация, когда о якобы никому не известном ските прекрасно осведомлены жители окрестных деревень. Для местного начальства они также не всегда были тайной, и плата сельской администрации за право безвестного проживания являлась вполне обычным делом. Вероятно, даже многочисленные уголовные дела о находке в тайге одиночных келий не доказывают того, что у их жителей, во-первых, не было соседей, во-вторых, что образовались они самостоятельно.

А о том, что будущим скитникам приходилось вначале выдерживать многое и не надеяться на то, что в Сибири для крестьян построены избы и приготовлен квас<sup>2</sup>, говорят этнографические источники. В частности, технологическая невозможность быстро построить теплую избу с печью заставляла скитников на первых порах довольствоваться сезонным жильем – балаганами и полуземлянками. Балаган имел каркасную конструкцию, двускатную кровлю из жердей или тонких бревен, закрытых берестой, корой и дерном, с устроенными внутри лежанками и местом для костра. Если покрытие было достаточно прочным, то он использовался несколько лет. Более длительный срок службы был у полуземлянок, врытых в пологие склоны, с покрытием из еловых ветвей, земли и отапливаемых по-черному. Сообщение А. Шамаро о том, что именно этот тип временного жилья был широко распространен в Белобородовской тайге, подтверждается

---

<sup>1</sup> ОР РГБ. Ф. 246. К. 197. Ед. з. Л. 101–101 об.

<sup>2</sup> Эти слухи, бытовавшие в крестьянской среде на рубеже XIX–XX в., зафиксированы А. Чарушиным и впоследствии неоднократно упоминались в исследованиях по истории переселений. См., например: *Агеев А.Д.* Сибирь и американский Запад... С. 182.

и нашими полевыми материалами – вернувшийся после ареста в 1955 г. старец Киприан, по его словам, обходился им в течение двухлетнего строительства кельи<sup>1</sup>. П.Е. Бардина отмечает, что южнорусская традиция полуземляночных построек закрепилась в Сибири благодаря скорости и дешевизне их устройства в ситуации переселений и сезонных промыслов<sup>2</sup>. Вероятно, к строительству основательного дома скитники приступали, если не были ориентированы на дальнейшие миграции. Лишь стремление закрепиться в конкретном месте могло стать стимулом и для начала земледельческих работ в лесной зоне.

По мнению И.В. Власовой, основные аграрные технологии Сибири связаны с населением Поморья – именно «северорусские крестьяне пришли сюда со знанием трехпольного хозяйства», которое под влиянием природно-климатических условий таежной зоны дополнено перелогом<sup>3</sup>. Заметим, что помор-старообрядец пришел сюда еще и с опытом мотыжного земледелия<sup>4</sup>.

Появление человека в западносибирской тайге обернулось для нее пожарами (*палами* и *гарями*) и, как следствие, заменой пихтово-кедрово-еловой «черни» большими массивами лиственного леса уже только с примесью хвойных пород деревьев. Постепенно это делало земледелие на здешних почвах возможным в принципе. Однако для сельскохозяйственных культур гари оказывались благоприятными в случае, если они не подвергались быстрому заболачиванию, что часто случалось из-за прекращения дренирующего действия леса. Сибирская урманная тайга после пала, как правило, восстанавливается очень быстро, причем в «испорченном» виде – преимущественно как заболоченный осинник с вкраплениями хвойного леса со сниженным бонитетом. «Окультурить» такой ландшафт уже несопоставимо легче, но человек постоянно оказывается перед угрозой сокращения потенциально пригодных для земледелия площадей.

В Сибири практиковалось несколько способов подготовки таежного грунта под пашню. *Выжигание* применялось там, где древостой состоял только из хвой. Оно давало первые очень хорошие урожаи,

---

<sup>1</sup> См.: Шамаро А. Кержацкие тропы... С. 72; Красный Яр // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Тетр. 3. Л. 14.

<sup>2</sup> См.: Бардина П.Е. Быт русских сибиряков Томского края... С. 64–66.

<sup>3</sup> См.: Власова И.В. Традиции крестьянского землепользования в Поморье и Западной Сибири в XVII–XVIII в. М., 1984. С. 54, 66–67.

<sup>4</sup> См.: Бацар М.И. Некоторые черты социально-экономической истории Выгоречии. С. 155–156.

но уничтожение органических веществ древесины приводило к их резкому снижению в дальнейшем. Тем не менее считается, что подсечно-огневая система не была хищнической. Как и любая другая переложная система, она могла существовать стабильно, не вызывая экологической катастрофы до тех пор, пока перелог не сокращались ниже допустимого предела, имелись возможности контролировать численность населения или интенсифицировать хозяйство<sup>1</sup>. *Подсочка*, напротив, превращала подрубленные деревья в хорошее органическое удобрение и избавляла от трудоемких работ, но далеко не всякий коллектив мигрантов имел в запасе десятилетие для ожиданий, пока некорчеванный лес станет пашней. Поэтому классическим оставался *ручной способ* – корчевка пней от вырубленного леса исключительно при помощи мускульной силы. Способ был очень трудным и физически затратным, но зато весьма простым, давал сразу участки для пашни, на которых почва была минимально деформирована<sup>2</sup>.

Почва таежного района – почва с низким содержанием гумуса и, значит, с небольшим слоем чернозема. В сибирских условиях, где «глина близко», основным земледельческим орудием для переселенцев стала соха, в отличие от плуга, она не переворачивала землю, а рыхлила ее на глубину черноземного слоя, не смешивая с глиной и песком<sup>3</sup>. Нелегальные мигранты-староверы зачастую лишены были и этого. Отсутствие тягловой силы, в сущности, не оставляло им выбора – пахота «на себе» в сочетании мотыжным земледелием<sup>4</sup>.

Его ресурс в зависимости от нюансов природно-климатических условий разных зон тайги, социокультурных характеристик групп на примере двух западносибирских общин-изолятов подробно исследован Л.Н. Приль<sup>5</sup>. Невозможность проведения аналогичного анализа для томско-чулымской пустыни определяется отсутствием прямых источников информации о размерах обрабатываемых полей, урожайности в соотношении с количеством едоков и т.д. Однако косвенные сведения все же дают представление о том, какой путь был избран странниками в ситуации быстро теряющей естественное пло-

---

<sup>1</sup> См. об этом: *Шенников А.А.* Земледельческая неполная оседлость и «теория бродяжничества» // *Этнография народов СССР*. Л., 1971. С. 89.

<sup>2</sup> См.: *Покишишевский В.В.* Заселение Сибири... С. 146.

<sup>3</sup> См.: *Агеев А.Д.* Сибирь и американский Запад... С. 48.

<sup>4</sup> См.: *Шамаро А.* Кержацкие тропы... С. 73, 75. По свидетельству наших респондентов, мотыги здесь использовались до середины XX в.

<sup>5</sup> См.: *Приль Л.Н.* Старообрядческие общины Прикетья и Причулымья... Л. 51–83.



дорогие таежной почвы. Он отличался от описанной Л.Н. Приль модели жизнедеятельности изолированной группы, основанной на периодическом (через каждые 8–9 лет) поиске нового места.

Томско-чулымские бегуны отказались от переселений-«кочевок»: по свидетельству одного из них, смена места связана скорее с угрозой обнаружения, чем с неудовлетворительными условиями хозяйствования<sup>1</sup>. Более того, по-видимому, уже к концу 60-х гг. XIX в. для белобородовских странников мотыга перестает быть единственным земледельческим орудием. Такое предположение позволяет высказать уголовное дело 1873–1874 гг. «О лжеепископе и раскольнике Никите Иванове (он же Вихляев)»<sup>2</sup>.

В мае 1873 г. в Томске были арестованы с фальшивыми паспортами бывший казанский купец 3-й гильдии Петр Иванович Вихляев (в крещении – Никита), ярославская крестьянка Акулина Черемушкина и выходец из Костромской губернии Василий Смирнов. Последний на допросе рассказал о том, что «в Белобородовско-чулымской тайге Томского округа» живет нелегально около 80 человек, и согласился проводить в тайные поселения.

В октябре 1874 г. полицией в 100 верстах от Томска и 40 верстах «от дальних пасек» Нелюбинской волости открыты 4 скита (13 изб) и 43 их жителя отправлены в тюремный замок. Начинается следствие, особое внимание которого сразу привлекает Никита Вихляев не столько как «расколоучитель», сколько как возможный изготовитель поддельных паспортов и фальшивомонетчик.

К сожалению, документы дела не содержат подробностей ни о нем самом, ни о его единоверцах «из разных мест России и Сибири». В настоящий момент установлены только их имена и возраст следующим способом – из общего списка арестантов Томской тюрьмы выделена группа с совпадающей датой ареста – 24 октября 1874 г.<sup>3</sup> Более информативным оно оказывается в плане реконструкции хозяйства скитников к этому времени. Дело называет его «отлично устроенным» – «с кузницей, слесарней, мельницей и библиотекой раскольнических книг», запасами хлеба и лошадьми.

<sup>1</sup> См.: Викулов М.С. Краткое описание жизни скитников Чулымской тайги... С. 10.

<sup>2</sup> См.: ГАТО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 763.

<sup>3</sup> См.: ГАТО. Ф. 30. Оп. 1. Д. 206. («Список арестантов Томской тюрьмы за 1871–1875 гг.»).

Несомненно, распашка таежной земли в 70-е гг. XIX в. – это уже работа преимущественно на еланях (луговые поляны с листовым редколесьем). В современном ландшафте белобородовских поселений такие прежние пашни угадываются без труда, а местные жители легко различают березу «лесовую» и «еланскую». Вытеснив конфессии-конкуренты, странники на протяжении почти всей второй половины XIX в. оставались единственными хозяевами томско-чулымской тайги, что и позволило им в конечном счете постоянно увеличивать посевные площади и состав сельскохозяйственных культур (пшеница, рожь, овес). Им удалось наладить планомерную обработку этих небольших по размеру, но многочисленных полей, во-первых, за счет отлаженного притока мигрантов-неофитов; во-вторых, благодаря установлению взаимовыгодных отношений с мирскими жителями расположенных в тайге заимок. (В частности, материалы дела говорят о том, что руководители скитов отдавали «в работу» приехавших неофитов мирским заимщикам в обмен на возможность использовать их лошадей.)

Зримым свидетельством хозяйственной устойчивости является устройство ветряной мельницы, о которой с большой гордостью вспоминают даже сегодняшние респонденты. Для нас важно отметить другое – факт ее сооружения говорит о качестве земледельческих работ, их доле в структуре хозяйства скитников тех лет.

Считается, что средневековый труд не стремился к экономическому прогрессу. Его интересовала не прибыль как таковая, а ее социокультурное измерение – самообеспечение и поддержка неспособных позаботиться о себе, искупление первородного греха, спасение от праздности и смирение плоти. Казалось бы, параллели напрашиваются сами собой. Странничество, тяготеющее к абсолютной изоляции «от мира», в своей хозяйственной деятельности в идеале должно было отказываться от всякой коммерческой деятельности. Поэтому, кстати, в исследованиях по истории старообрядческого предпринимательства странники не фигурируют вообще.

Описанный случай с мельницей оказывается не так прост, как это может представиться вначале. Для того чтобы уяснить возможные последствия появления мельницы как возможного знака товарного хозяйства в страннических скитах, необходимо обратиться к событиям, происшедшим в 1912–1913 гг. в одном из ответвлений бегунства – толке странников-статейников и нашедшим отражение в сборнике под названием «Просветитель».

Руководитель толка инок Арсений (А.В. Рябинин) пошел по пути менее радикальных течений староверия и попытался подкрепить положение своей конфессии организацией слесарной мастерской, бакалейной лавки и строительством мельницы, что на фоне расширения его личной власти вызвало резко негативную реакцию отдельных наставников и купцов-странноприимцев<sup>1</sup>. Столь явное обращение духовного главы к мирским интересам, чреватое соблазнами и падением престижа бегунского учения, вынудило их даже составить особое послание к единоверцам: «...истина христианского учения не нуждается в таких проповедниках... стоит только задать себе вопрос, что привлекает в нашу общину большинство новых последователей: книжная ли премудрость, усвоенная ими, или наглядный пример христианской жизни с ее молитвами, постом и смирением; мы убеждены, что последнее, да так и должно быть, и всегда так было, ибо личный пример наглядней книги...»<sup>2</sup>.

Стороне инока Арсения пришлось разрабатывать линию защиты и доказывать, что предпринимательство не противоречит главному догмату вероучения странников – спасительности разрыва с миром. Ее аргументация частью прецедентного характера, частью – экзегетического в суммарном виде такова: 1) существует три категории соблазнов и, соответственно, три варианта поведенческой реакции – «законопреступное должен упразднить; делающий допущенное, но ради соблазняющихся должен оставить; делающий по заповеди Божией, а на них если и соблазняются, то не нужно оставлять делание ради соблазняющихся»; 2) поскольку прежние монастыри имели «соловари, мельницы и гончарии» и использовали подставных лиц для ведения своих дел, то и сегодня не возбраняется делать то же самое при обязательном соблюдении запрета «торговать, молоть, строить чего-либо» православным христианам. Все это в итоге, считали сторонники активного хозяйствования, служит не только вынужденной мерой «для прикрытия и пропитания христиан», но становится прямым исполнением евангельских заповедей: «Старшие должны советовать и учить христоробцев жить праведными трудами,

---

<sup>1</sup> См.: *Мальцев А.И.* Старообрядческий наставник инок Арсений (А.В. Рябинин): Материалы к биографии // *Гуманитарные науки в Сибири.* 2000. № 2. С. 69; *Он же.* Проблемы церковной организации и управления в сочинениях староверов-странников (вторая половина XIX – начало XX века) // *Исторические и литературные памятники «высокой» и «низовой» культуры в России XVI–XX вв.* Новосибирск, 2003. С. 168–175.

<sup>2</sup> НБ МГУ. ОРКиР, собр. Верхокамское, № 1434. Л. 82.

по заповеди, в поте лица»; «Ежели старший дал бы денег заимообразно христороубам без процентов, а христороубы на эти деньги приобрели бы что и стали бы милостыню творить и странноприимствовать, то подлежит ли старший брат вине? Нет, не подлежит, потому что он исполняет этим Господню заповедь: хотящего заяти не отврати»<sup>1</sup>.

«Белобородовская мельница» таких споров не вызвала. Причинами, конечно, могут быть всего лишь отсутствие внутренних разногласий и непререкаемый авторитет духовных лидеров общины в тот момент, позволивший им вопреки традиции заниматься предпринимательством. Однако, на наш взгляд, вопрос о возможностях появления торгово-промысловой деятельности в старообрядческих монастырях таежной Сибири, сопоставимой с европейскими аналогами, не сводим к этим, в общем-то, ситуативным явлениям.

По мнению Л.Н. Приль, для томского (сибирского) промыслово-земледельческого типа хозяйства с общинно-артельным устройством коллектива «труд благой» являлся средством «создания чистого микромира, выживания и благополучия общины», что кардинальным образом отличало его от ориентированных на получение прибыли экономических моделей европейских староверов<sup>2</sup>. Т.С. Мамсик, напротив, на материалах южной Сибири и в особенности «беловодского движения» доказывает, что социорелигиозные организации крестьян имели буржуазно-корпоративный характер, были заинтересованы в эксплуатации беглых, ссыльных и аборигенов и олицетворяли собой так называемый американский путь<sup>3</sup>.

Н.Н. Покровским и Н.Д. Зольниковой выделены факторы, препятствовавшие росту числа насельников таежных монастырей – нелегальное положение, ограниченные возможности хозяйствования и создания продовольственных запасов<sup>4</sup>. Влияли ли они также и на получение товарных излишков в стабильных объемах? Отсюда еще вопрос – является ли самодостаточность, обусловленная вероучением, природно-климатическими условиями и неразвитостью внутреннего рынка, единственной стратегией скитского хозяйства в условиях таежной Сибири или она всего лишь один из вариантов устройства крестьянских монастырей?

---

<sup>1</sup> НБ МГУ. ОРКиР, собр. Верхокамское, № 1434. Л. 112 об., 115, 116, 118–119 об., 124.

<sup>2</sup> См.: Приль Л.Н. Старообрядческие общины Прикетья и Причулымья... Л. 81–82.

<sup>3</sup> См.: Мамсик Т.С. Крестьянское движение в Сибири: Вторая четверть XIX в. Новосибирск, 1987. С. 202–205.

<sup>4</sup> См.: Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные... С. 47.

Оговорим, что поиск однозначного ответа на них затруднен по ряду причин. Во-первых, из-за фрагментарности, разнородности, а потому малой пригодности для сравнения информации об общинах, стремящихся к ее реализации. Во-вторых, в силу сознательной и неосознанной идеализации образа жизни скитника в конфессиональных сочинениях. За цитатами из Апостола, Иноческого потребника, творений Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина и аввы Дорофея – текстов, обосновывающих теорию и описывающих практику скитского пустынножительства, обнаружить настоящую действительность монастыря довольно проблематично. И в-третьих, открытие пустыней староверами считалось противозаконным и без благосклонного или попустительского (по разным причинам) отношения местных властей альтернативы хозяйственной автономии в каждом конкретном случае могло не возникнуть вообще<sup>1</sup>.

И все же реконструкция экономических ресурсов сибирских пустыней, на наш взгляд, возможна. Основные отрасли скитского хозяйства, не становясь предметом самостоятельного исследования, тем не менее хорошо известны – хлебопашество, огородничество, рыболовство, сбор дикоросов. Однако для решения поставленной задачи важен не перечень сам по себе, а сведения о результативности хозяйственной деятельности странников. Каких-либо записей, расчетов самих скитников по этому поводу нами не обнаружено, но информация, достаточная для выявления тенденций, содержится в материалах обследования хозяйств томско-чулымской и мариинской тайги, проведенного в 1896 г. по инициативе Императорского московского общества сельского хозяйства<sup>2</sup>.

Главный вывод независимых наблюдателей таков: «степень культуры таяжных хозяйств не только не ниже, а, напротив, часто выше таковой же в притаежных местностях». Во-первых, при одной

---

<sup>1</sup> Так, в уголовном деле о втором разгроме белобородовских скитов отражено, на наш взгляд, любопытное несовпадение дат. Следствию еще в мае 1873 г. стало известно о нелегальной колонии и о том, что попасть туда по причине бездорожья можно лишь ранней осенью, но акция организована только через полтора года – в октябре 1874 г. Объяснение ответственного за нее томского окружного исправника выглядит малоубедительным – первую осень «упустил, т.к. был занят другими делами». См.: ГАТО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 763. Л. 10.

<sup>2</sup> См.: Волков В.Т. К вопросу о заселении таяжных окраин Томской губернии. Томск, 1896; Духович А. К вопросу о колонизации тайги: Очерк попыток поселений в южной части мариинско-чулымской тайги. Томск, 1896.

и той же залежно-паровой системе с двумя-тремя вольными севооборотами они существенно различаются по интенсивности использования таежных пашен. Период обработки земли в тайге составляет от 6–20 лет, и на залежность приходится 10–12 лет. Аналогичные показатели крестьянских хозяйств, находящихся, казалось бы, в менее суровых природных условиях, отличаются коренным образом: земля используется под посевы только 10–12 лет, но «отдыхает» 15–20, иногда 25 лет. Во-вторых, схожую картину дают расчеты продуктивности пашен. Так, таежные урожаи озимой ржи колеблются от сам 11–16, овса от сам 3–8, пшеницы – от сам 6–9. Эти цифры в сопоставлении с общесибирскими показателями, по мнению А. Духовича, дают основание для утверждения: таежные урожаи ржи стоят почти наравне с урожаями на местах открытых и на почвах чисто черноземных; урожаи пшеницы – с урожаями притаежными; только в урожаях овса, зерновой культуры, чувствительной к заморозкам, тайга уступает другим регионам<sup>1</sup>.

Нужно иметь в виду, что аналитиками конфессиональные различия насельников тайги не принималась в расчет вообще, поэтому парадоксальную интенсивность таежной экономики они объяснили неуверенностью «заимщиков» в прочности своего положения в тайге, сравнительным недостатком хороших земель рядом с местом их жительства, дороговизной расчистки залогов для пользования новыми пашнями. В то же время их собственные данные по отраслевой структуре хозяйств томско-чулымской тайги «западной части Томского округа» (территории, где, по нашим сведениям, поселений странников не было) позволяют заключить, что религиозный фактор играл главную роль в организации хозяйственной деятельности и слухи о вольготной и обеспеченной жизни в скитах у бегунов, имеющих все, что требуется крестьянину – поля и лошадей в достатке<sup>2</sup>, возникли не случайно. Приведем одну из таблиц В.Т. Волкова, где разница в результативности страннических и нестраннических хозяйств по состоянию на 1896 г. наиболее очевидна<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Духович А. К вопросу о колонизации тайги... С. 26–33.

<sup>2</sup> См. о них: Щапов А.П. Земство и раскол... С. 560.

<sup>3</sup> См.: Волков В.Т. К вопросу о заселении таежных окраин Томской губернии... С. 27.

	Займки западной части Томского округа	Займки томско-чулымской тайги
Площадь хлебных посевов	2,35	3,22
Количество рабочих лошадей	4,56	4,09
Количество крупного рогатого скота	7,59	4,15
Количество овец	5,46	6,64
Количество пчелиных ульев	9,30	50,30

Комментарии, как говорится, излишни – таежная экономика конкурентоспособна. Но этот факт не дает оснований ее считать совершенно готовой к товарному производству.

Главная проблема, которая остается актуальной для жителей томско-чулымской тайги, по сей день – отсутствие регулярной транспортной связи. Соображения конспирации и особенности содержания дорог в лесной зоне (необходимость ежегодного подновления) создавали непреодолимую преграду для транспортировки грузов, а без коммуникаций реализация хлебного излишка неосуществима. Зато он непротиворечиво объясняет причины активного привлечения сюда неофитов из европейских губерний и позволяет предположить, что для обмена таежных скитов «с миром» использовалась продукция промысловая, ремесленная либо «конфессиональная».

Сейчас сложно со всей определенностью установить те группы продуктов и изделий, которые предназначались белобородовской общиной для реализации, – сведения единичны и отрывочны. Есть информация о том, что на поток здесь на рубеже XIX–XX вв. было поставлено производство картофельного крахмала<sup>1</sup>, и одна из огромных терок на берегу ручья сохранилась до сих пор; традиционным скитским занятием считалось также изготовление нательных крестов из дерева и металла, литье икон. Что касается сбора даров леса, то он хотя и является основной статьей дохода современного скитника, но пока нет никаких оснований для его «удревнения». Вероятно, в остальном набор ремесел оставался ситуативен и зависел от профессиональных знаний и умений конкретных скитников. Например, в памяти сегодняшних респондентов остался умелец-сапожник старец Александр Иванович, который шил на заказ модные ботиночки «с язычком».

Практика внедрения ремесленной или промысловой специализации, конечно, не являлась изобретением белобородовской общины.

<sup>1</sup> См.: *Красный Яр* // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Тетр. 10. Л. 7.

Она часто встречается на территориях с *компактным* проживанием староверов одного толка или согласия. Относящийся к этому же времени пример – хозяйство общины В.Г. Трегубова на Алтае. Несмотря на то, что отряд полиции обнаружил продовольственные запасы – осенью 1868 г. они на как минимум 70 человек составляли 100 пудов ржаной муки, 25 пудов просяной муки, 3 пуда масла и 2 пуда рыбы и «довольно смолотого в муку древесного гнилья, которое они употребляли в пищу пополам с мукой» – следователем специально отмечено, что скитники «земледелием не занимались; кроме скопанных руками нескольких полосок, на которые посеяны репа, морковь и брюква, работами никакими они кроме сего не занимались, хлеб для пропитания, как видно по всему, доставлялся им кем-то из пасечников; рогатого скота, лошадей и других домашних животных у них не было»<sup>1</sup>. Основным же источником дохода для общины было широкомасштабное производство рукописных книг, продажа и обмен которых доставляли ей необходимые съестные припасы. Иллюстрацией служит также опыт небольшой бегунской общины в мариинской тайге. Чтобы обеспечить свою паству из 12 человек, ее наставник Илларион Викулов «занимался деланием чашек, ложек, поваренок, туясов и прочаго изделия из дерева, для сбыта каковых ездил по разным деревням Мариинского округа»<sup>2</sup>.

Безусловно, такой способ хозяйствования не мог существовать без налаженной системы реализации продукции. Отголоски этой практики, описание ее механизма содержится в сообщении Г.Н. Чагина о негласном правиле, действовавшем в общинах Верхокамья XVIII – начала XX в.: «крестьяне-старообрядцы должны были вещи, необходимые в хозяйстве или быту, изготавливать сами или же приобретать у мастера не чужого, а *только своего собора*» (курсив мой. – *Е.Д.*)<sup>3</sup>. Видимо, житийные образы иноков как одновременно земледельцев, плотников, портных, сапожников и пр. имели шанс быть востребованными либо на начальных стадиях основания скита, либо в иноверческом окружении, но оказывались избыточными в ситуации формирования конфессионально-хозяйственной колонии.

---

<sup>1</sup> ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 234. Л. 8. Об общине см.: *Беликов Д.Н.* Томский раскол... С. 84–89.

<sup>2</sup> ГАТО. Ф. 3. Оп. 11. Д. 1109. Л. 1 об. Об общине см.: *Беликов Д.Н.* Томский раскол... С. 26–28, 83–84.

<sup>3</sup> *Чагин Г.Н.* Этнографические исследования и полевая археография // Традиционная народная культура населения Урала. Пермь, 1997. С. 20.



Возвращаясь к томско-чулымскому варианту хозяйствования второй половины XIX в., следует отметить, что возникшее здесь промыслово-земледельческое хозяйство призвано было, прежде всего, обеспечивать самое себя. Получаемая сельскохозяйственная продукция предназначалась для нужд скитников, иными словами, шла на обеспечение движения по замкнутому кругу – для прокормления нужно было интенсифицировать производство или увеличивать запашку, а значит, постоянно изыскивать возможность для привлечения новых мигрантов-работников, которых опять требовалось содержать, и т.д.

В то же время этот тип экономики нельзя безоговорочно классифицировать как экстенсивный и потребительский. Хотя в его основе и лежал принцип количественного расширения производства при относительно небольших капиталовложениях, во главу угла все же следует, на наш взгляд, ставить не столько уровень производительных сил и технического оснащения, сколько конфессиональное осмысление труда и его результатов.

Можно предположить, что перевод негативных эсхатологических представлений в позитивную программу деятельности в странничестве второй половины XIX– начале XX в. шел не по пути нахождения возможностей включения в социально-экономическую жизнь современного им общества (действия А.В. Рябина все же исключение, но не правило), а посредством создания своеобразной «концепции бедности». В этом смысле хозяйственный уклад таежных монастырей – отказ от ориентации на растущий доход и созданная с компенсаторными целями стройная и догматически обоснованная система принятия милостыни – демонстрирует больше сходных черт с нищенствующими орденами Западной Европы, чем с другими направлениями староверия.

Именно здесь заключен механизм непротиворечивого соотношения в сознании странника идеи дистанцирования от мира ради спасения веры и в то же время убежденность, что с этой же целью в дозированной форме «никонианский мир» можно и должно использовать. Следовательно, в такой реализации доктрины о побеге не было расхождений с учением Евфимия, о котором писали все исследователи согласия. Она явилась логичным результатом религиозного, а не рационального обоснования связей с обществом, потому оценивала существование страты благодетелей и ее помощь правомерной. С другой стороны, и пожертвования единоверцев, как доказал В.В. Керов, «не были благотворительностью в современном смысле, проявлением лишь милосердия, жертвованием буквально, а представляли собой... исполнение хри-

стианского подвига»<sup>1</sup>. Поэтому связи между скитниками и мирянами-заимщиками или селянами не являлись ни альтруизмом, ни эксплуатацией в чистом виде. Они были приемлемым для обеих сторон способом стабилизировать единый хозяйственный механизм, идеологическим обоснованием которого становился концепт «святой бедности».

Главной причиной успешной экономической деятельности томско-чулымских бегунов, на наш взгляд, стало не просто нахождение оптимального соотношения между земледелием, промыслами и ремеслами и даже не налаженное взаимодействие между заимками мирских и собственно скитами. Как правило, аналогичные признаки, в том числе и «высокую культурную лабильность – готовность к изменениям в ведении хозяйства, постоянный поиск баланса между отраслями»<sup>2</sup>, демонстрировали практически все скитские микромиры с более или менее продолжительным сроком существования. Одним из многочисленных примеров такого рода может служить описанное томским лесничим В. Рубчевским хозяйство скита оренбургского крестьянина Ксенофонта Быбина на р. Чузик. Потратив на расчистку пашни в 315 десятин 5 лет, община сделала источником доходов не хлебопашество, а скупку соболей у остяков<sup>3</sup>.

Основным фактором, обеспечивающим хозяйственную устойчивость, являлась рационально организованная производственная специализация, дающая кумулятивный эффект совместной деятельности скитников. Кстати, именно управленческой одаренности руководителей анонимный автор приписывает быстрое возрождение бело-бородовской общины после разгрома 1874 г., когда властями было принято решение о «немедленном сожжении скитов с их устройством»<sup>4</sup>. Уже о конце 80-х – начале 90-х гг. XIX в. он писал: «...бе в Томской пустыне управителем обителю Маркел Степанович и тогда еще пустыня процветала в большом количестве народа, бежавших от антихриста... доходило братии всякаго звания обоего пола человек до 50-ти: мужскаго звания – около 20 человек да женскаго – около 30 человек»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Керов В.В. «Се человек и дело его»... С. 489.

<sup>2</sup> Приль Л.Н. Старообрядческие общины Прикетья и Причулымья... Л. 59.

<sup>3</sup> См.: Рубчевский В. Леса и население Завасюганья... С. 42–43.

<sup>4</sup> ГАТО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 763. Л. 26–26 об., 44–44 об.

<sup>5</sup> «О исходе Никиты Семенова ис Соловков и о поставлении статей закону Божию и обличение против статей» // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Новосибирск, 1999. С. 546.

В подтверждение приведем данные, собранные в 1896 г. в томско-чулымских скитах В.Т. Волковым<sup>1</sup>, прямо свидетельствующие о факторе «конфессионального менеджмента» в организации коллективного труда.

	Поселения, состоящие не более чем из 10 заимок (среднее для 55 случаев)	Поселения, состоящие из 10 и более заимок (среднее для 43 случаев)
Площадь хлебных посевов	1,68	3,35
Количество рабочих лошадей	3,48	6
Количество крупного рогатого скота	5,71	11,58
Количество овец	4,29	8
Количество пчелиных ульев	–	4,11

Конечно, у управленческих талантов скитских руководителей была вполне прозаичная основа – скитской устав и корпоративная структура скитского мира. Первый регламентировал распорядок жизни и устанавливал внутреннюю иерархию, а вторая «приводила в действие» коммунализм – особый механизм традиционной социальности, который упорядочивал межличностные связи, возникающие в процессе совместной деятельности, в зависимости от статуса человека в группе<sup>2</sup>. Так принадлежность странника к страте «истинных христиан» не позволяла ему заниматься, например, охотой, но этот промысел, в том числе, подготовка шкур животных к изготовлению обуви и одежды широко был освоен мирскими жителями соседних с монастырем мирских заимок. Такого рода спонтанно возникавшие взаимные обязательства обеспечивали равновесие монастырского и мирского сообществ, делали их фундаментом сознания и общественного поведения, а самих участников – совладельцами (настоящими и потенциальными) скитского имущества. Лишь разрушение коммунальных связей в результате разгрома монастыря могло нарушить баланс и сделать объективной реальностью тенденцию к натурализации хозяйства таежных монастырей. И в этой ситуации руководство скитов ориентировалось на экстенсивные практики восста-

<sup>1</sup> См.: Волков В.Т. К вопросу о заселении таежных окраин Томской губернии. С. 29.

<sup>2</sup> См. об этом, например: Сванидзе А. Средневековый коммунализм: истоки гражданского общества // Европейский альманах: История. Традиции. Культура. М., 1994. С. 89–102.

новления прежней экономической самостоятельности либо на активное крещение странноприимцев, которое позволяло восполнить «монастырскую казну» их имуществом<sup>1</sup>.

Означенный тип организации хозяйства ближе к «корпоративному предпринимательству» по классификации В.В. Керова, правда, без того размаха, каким была отмечена торгово-промысловая деятельность Ветки или Стародубья<sup>2</sup>. Даже имеющийся объем сведений позволяет утверждать, что и в случае с бегунскими таежными поселениями высшая хозяйственная, в том числе, финансовая власть принадлежала их руководителям, но само управление осуществлялось на основе соборного принятия решений. Именно на уровне общины решались вопросы о содержании коллектива христиан, оглашенных и благодетелей, о защите от преследований, увеличении ее численности или росте влияния. В совокупности, это позволяло странникам-скитникам томско-чулымской тайги вплоть до эпохи коллективизации 30-х гг. XX в. оставаться корпорацией-собственником, не трансформируясь в корпорацию собственников.

Эту экономическую модель можно классифицировать как промежуточный тип как в плане его отраслевой структуры, так и организации управления. Специфические природные и социальные условия существования сообщества создавали объективные преграды для товарности и становлению в полном смысле производящего хозяйства, но особенности корпоративного устройства и коллективного ведения дел, поставленные в рамки монастырского устава, создавали базу для его устойчивого развития. В контексте этой логики ориентация на доход и достаток вполне укладывалась в представления о вселенской миссии странничества. Поскольку управление в данном случае решало взаимосвязанную задачу – спасение истинной веры оказывалось проблематичным без достижения экономической и социальной стабильности и наоборот, оно оказывалось в состоянии обеспечивать выполнение еще одной важной функции. Речь идет об органичном включении неопита-переселенца в скитское сообщество и недопущении в массовых формах крайне напряженных отношений

---

<sup>1</sup> О таком способе выхода из кризиса после событий середины 70-х гг. XIX в., в частности, повествует рассказ странноприимцев общины: «А в то время по грехом нашим сотворилось между томскими старцами сметение и несогласие. Некоторые из них начали и кроме скртия крестить. Так и мне совет предлагали, и я на сие согласился». См.: НБ ТГУ. ОРКП. В-8472. Л. 2.

<sup>2</sup> См. об этом: *Керов В.В.* «Се человек и дело его»... С. 475–508.

между старожильческим и пришлым населением, столь характерных для Сибири второй половины XIX в.

Доказано, что не ландшафтные, а социальные и психологические причины господствовали среди неудач крестьянских переселений на восток. Об этом свидетельствует, например, тот факт, что 82,4% возвращений на родину падало на мигрантов, проживших в Сибири менее года, то есть еще не успевших по-настоящему «ощутить ландшафт»<sup>1</sup>. По сравнению с православным крестьянином-переселенцем, который мог рассчитывать на государственные льготы только с 1890-х гг.<sup>2</sup>, положение старовера оставалось более выигрышным. По-видимому, для «гнездового» типа старообрядческих поселений<sup>3</sup>, к каковому относился томско-чулымский вариант второй половины XIX в., административный ресурс наряду с монастырским уставом и осознанной идейной общностью, служил компенсаторным фактором для неофита-мигранта.

Однако это не означает, что задача приспособления к местным условиям жизни не коснулась выходца из европейских губерний, приехавшего в Сибирь сознательно и добровольно с целью спасения души. Ничем иным как мифом являются представления о довольствовании пустынною собственной «первобытной» жизнью, отраженные, например, запиской князя Н.А. Кострова, которым он помимо прочего объясняет рост старообрядческих скитов в Томской губернии: «Здесь тайги таковы, что любой сектант удаляясь не более 100 верст от жилья, находит вокруг себя такую пустыню, в которой о существовании его узнает, может быть, через несколько лет случайно заблудившийся зверолов, и которая, между тем, предоставляет ему все необходимое для его неприхотливой жизни, соответствующей религиозному его мирозерцанию, так что он может сколько угодно прожить в своем убежище, без всякой нужды в чьей либо помощи. Отсюда – появ-

---

<sup>1</sup> См.: *Покишиевский В.В.* Заселение Сибири... С. 179.

<sup>2</sup> См.: Краткий очерк колонизации Томской губернии. Томск, 1911. С. 15; *Шилловский М.В.* Крестьянское переселение в Сибирь в конце XIX – начале XX в.: организация и социальные последствия // *Сибирская деревня: история, современность, состояние, перспективы развития.* Омск, 2004. Ч. 1. С. 62–66.

<sup>3</sup> Исследователи называют два типа компактных поселений староверов – «гнездо» (поселения группами) и «куст» (разбросанность и неравномерность в распределении поселений). См.: *Соколовская Л.М.* Северное раскольничье общежитие первой половины XVIII века и структура его земель // *История СССР.* 1978. № 1. С. 158; *Приль Л.Н.* Старообрядческие общины Прикетья и Причулымья... Л. 64.

ление от времени до времени в разных местах губернии... раскольнических скитов, даже со значительным населением»<sup>1</sup>.

Не стоит преувеличивать *неприхотливость*. В отчете сотрудника миссионерского братства Петра Хахалкина, живущего на заимке в томско-чулымской тайге, зафиксирована жалоба одного из скитников на то, что «странники сбили оставить в России жену, детей и хозяйство, уехать спасаться в томской тайге» и его мечте вернуться на родину и в православие<sup>2</sup>.

Адаптация – всегда стресс. От психологической установки, ментальных особенностей и потенциала (в широком и узком смыслах) зависят темпы, формы, адекватность, успешность и прочие характеристики этого процесса. «Вживание» русского населения в сибирские условия исследователи считают системным (суперадаптацией), означавшее, что «состояние приспособительного реагирования охватывало все структурные элементы социальной системы и одновременно все сферы функционирования субъектов» и вело к максимально высоким нагрузкам на мигрантов<sup>3</sup>.

Известно, что при переселении человека на территорию, удаленную от основной зоны его расселения, возникает целый комплекс адаптационных проблем и касаются они, прежде всего, привычной системы жизнеобеспечения, иными словами, таких важнейших элементов материальной культуры, как пища, жилище и одежда. Считается, что к новой природно-климатической среде сначала должно быть приспособлено питание. Установлено, что в новых условиях русские выбирали активную поведенческую стратегию – наряду со стремлением вернуться к привычному хлебно-мучной рацион они начинают употреблять в пищу дикоросы и мясо диких животных, заимствуют у аборигенного населения способы их приготовления и хранения. Расширение посевов в южных районах, успехи в земледелии привели к тому, что уже к середине XIX в. в Сибири (за исключением северных районов) была полностью восстановлена традиционная русская структура питания. Более того, благодаря иноэтническим заимствованиям и появлению кулинарных новаций в этот пе-

---

<sup>1</sup> Костров Н.А. О расколе в Томской губернии (1868 г.) // ТЕВ. 1883. 1 сент. № 17. С. 497.

<sup>2</sup> См.: Новиков И. Миссионерское противораскольническое дело в Томской епархии в 1893–1894 году. Томск, 1895. С. 13.

<sup>3</sup> См. об этом: Шелегина О.Н. Адаптационные процессы в культуре жизнеобеспечения русского населения Сибири (XVIII – начала XX века) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2005. № 3 (23). С. 151–159.

риод она уже адекватна специфическим сибирским ситуациям, связанным с длительным пребыванием вне дома<sup>1</sup>.

Насколько положение конфессионального мигранта соответствует означенным тенденциям? Этнопсихологи говорят о том, что все адаптационные модели к природной и социальной среде обитания иррациональны, поскольку строятся на так называемой «этнической константе» – бессознательных установках, определяющих условия и характер действия человека в мире. Однако они всегда получают «якобы рациональное истолкование» на основе определенных ценностных доминант и сформированного культурой «комфортного» образа реальности. Механизм переноса бессознательного на реальные объекты сложен. В упрощенном виде он включает в себя процедуры локализации источников добра и зла и выработку представлений о способе действия, при котором добро побеждает зло<sup>2</sup>.

В таком ключе, вероятно, и следует рассматривать специфику системы жизнеобеспечения конфессиональных мигрантов. Например, личные воспоминания скитников о постоянно испытываемом чувстве голода явно диссонируют с патетикой публичного высказывания: «Жители же претерпевали радостно все прилоги от врагов царствия ради небеснаго»<sup>3</sup>, но в экстремальных случаях старовер оказывался в более выигрышном положении, чем крестьянин-«никонианин» – нормы потребления продуктов из-за обилия постов у жителей таежных монастырей были ниже, а их пищевой рацион гораздо скромнее.

В приспособлении к климатическим условиям края нуждалась одежда переселенцев. Судя по этнографическим материалам, в этой части адаптационной программы старообрядческое население края, напротив, находилось в менее выгодном положении по сравнению с православным переселенцем. Религиозные запреты на использование шкур некоторых животных заставляли их обходиться многослойной тканевой одеждой, но не заимствовать даже отдельные элементы костюма местных народов – например, староверы никогда не носили оптимального для сибирских зим «малахая» – тюркского головного убора с четырьмя меховыми клапанами на лбу, ушах и затылке<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> См. об этом: *Шелегина О.Н.* Адаптация русского населения... Вып. 1. М., 2001. С. 34–48.

<sup>2</sup> См.: *Лурье С.В.* Этнокультурные особенности восприятия народом осваиваемой территории // *Вестник РГНФ.* 1996. № 1. С. 46–52.

<sup>3</sup> *Викюлов М.С.* Краткое описание жизни скитников Чулымской тайги... С. 10.

<sup>4</sup> См.: *Бардина П.Е.* Быт русских сибиряков Томского края... С. 206; *Шелегина О.Н.* Адаптационные процессы в культуре жизнеобеспечения... С. 152.

Можно утверждать, что странники с момента появления их в томско-чулымской тайге и до конца XIX в. прошли несколько ключевых точек в процессе ее освоения: от самостоятельного поиска оптимальных форм жизнеустройства до преадаптации, когда приспособление мигрантов базируется уже на использовании опыта их непосредственных предшественников. Сама принадлежность к общине облегчала поиски индивидуальной стратегии поведения и деятельности для переселенцев второй и третьей волны. По-видимому, совместное проживание вновь прибывших с давно обосновавшимися здесь позволяет говорить о том, что к последней трети XIX в. конфессия вступает в стадию инадаптации, когда возникает сбалансированное сочетание традиционных форм материальной культуры и легитимизированных вероучением инноваций (использование фабричного инвентаря, районирование семян и т.д.). Оно давало системе жизнеобеспечения устойчивость и формировало поведенческие типы, нацеленные одновременно на выживание и сохранение конфессиональной специфики.

Следовательно, образ пустыни как места, где человек каждый день борется с бесами, в социальном плане может быть представлен через процессы усложнения и совершенствования культуры жизнеобеспечения, повышения уровня ее сопротивляемости внешним воздействиям. Их результатом уже на следующем адаптационном витке станет выдвигание на первый план не столько и не только материальных задач, а организационных по своей природе и характеру проблем.

## ***2.2. Эволюция эсхатологической концепции странничества во второй половине XIX в. и организационные ресурсы скитского сообщества***

Адаптационные проблемы мигрантов не исчерпываются хозяйственной сферой. Освоение новых территорий всегда идет в двух системах координат – общество-природа и общество-индивид, поэтому «строительство» самого коллектива переселенцев является не менее важным фактором для закрепления группы на новом месте сегодня и ее жизнеспособности завтра.

Поскольку в данном случае речь идет об эсхатологически ориентированном коллективе, то выработка приемлемых для него форм и способов социальной сплоченности диктовалась, по меньшей мере, тремя условиями: вероучением, обстановкой в регионе и тенденция-



ми развития данного направления староверия в общероссийском масштабе. В результате, их совокупным действием достаточно четко устанавливались пределы социального экспериментирования. Следовательно, изучение организационных ресурсов скитского сообщества: предполагает решение вопросов: 1) какие культурные символы (конфессиональные идеологемы) участвуют в формировании ее оптимального варианта; 2) какие средства религиозная общность считает наиболее эффективными для поддержания внутренней иерархии и стабильности и почему; 2) какие социальные реалии подпитывают негативные и позитивные оценки жизнеустройства других, в том числе удаленных во времени и пространстве, групп/конфессий.

\*\*\*

Общие тенденции развития странничества во второй половине XIX в. определялись, во-первых, задачей консолидации согласия в обстановке репрессий<sup>1</sup> и, во-вторых, естественной эволюцией старообрядческих эсхатологических учений, настроений и практик, сопутствующей модернизационным процессам в стране. В новых условиях импульсом для начала внутренней полемики и последовавшим за ней разделением бегунства на «статейников» и «противостатейников»<sup>2</sup> стала деятельность одного из самых значительных в истории течения идеолога – Никиты Семенова.

По мнению М.О. Шахова, образованию толков в староверии не стоит придавать решающего значения: их многочисленность и своеобразии зачастую искусственно преувеличивалась антистарообряд-

---

<sup>1</sup> Речь идет о распоряжениях, изданных в связи с открытием бегунского согласия. Например, об усилении городской и земской полиции в местах проживания староверов (10.06.1853 г.), об учреждении в местах распространения страннического учения особых комиссаров, независимых от местной полиции и подчиненных только начальнику губерний, которые должны были собирать сведения о бродягах и пристанодержателей, а «по получении таковых немедленно производить где следует внезапные обыски». См.: *Обзор мероприятий Министерства внутренних дел по расколу...* С. 119, 203.

<sup>2</sup> Новый раскол согласия «не отменял» прежнего деления последователей инока Евфимия на «денежных» и «безденежных». Для локальных общин присоединение к той или другой стороне скорее становилось способом «укрепления» уже имеющейся конфессиональной границы с единоверцами-оппонентами. Примером может служить творчество Василия Можаява, составленный им «Цветник» предназначался одновременно для критики взглядов Никиты Семенова и «денежного учения». О тексте и его авторе см. далее в настоящем параграфе и главе 3.

ческими полемистами, а само образование редко сопровождала серьезная разработка догматики. Толки возникали, как правило, по инициативе местного авторитетного начетчика, который на основе гипертрофированного внимания к отдельному взятому святоотеческому изречению или церковно-каноническому правилу делал радикальные выводы практического характера, чаще всего о более строгом соблюдении уставов и более тщательной изоляции от еретического, «антихристово мира»<sup>1</sup>.

С точки зрения развития теории староверческих вероучений, вероятно, это и было так. Но на практике за разделением некогда единой конфессии нередко стояли разные традиции управления конфессиональными коллективами и, соответственно, разные модели социальной организации.

О Никите Семенове писали практически все исследователи странничества, но первые специальные и, к сожалению, не завершённые исследования полемики в согласии, связанной с его именем, принадлежат А.И. Мальцеву<sup>2</sup>.

Мирское имя Никиты Семенова – Меркурий Семенов Киселев<sup>3</sup>. Его семья официально принадлежала к крепостным крестьянам ярославских владений Дмитриевых-Мамоновых, но хлебопашеством не занималась: отец портняжничал и видел в сыне преемника. С 10 лет Меркурий отдан в работники и вместе с хозяином, сбывая товар, много ездит по губернии. По его воспоминаниям, тогда же впервые он попадает на «раскольнические собрания». Поэтому уже юношей, переехав по воле отца в Москву, где он служит приказчиком в лавке готового платья и даже открывает собственное дело, Меркурий становится прихожанином Преображенского кладбища. В итоге, по свидетельству его агиографа – инокини Раисы, «прилежно читая святые книги и узнав неправоту церкви господствующей», он отправляется в странствование по российским губерниям, во время которого прини-

---

<sup>1</sup> См.: *Шахов М.О.* Философские аспекты староверия... С. 41.

<sup>2</sup> См.: *Мальцев А.И.* Статьи Никиты Семенова (1860 г.) и раскол страннического согласия // История церкви: изучение и преподавание. Екатеринбург, 1999. С. 193–197; *Он же.* Проблемы церковной организации и управления...

<sup>3</sup> Биография Никиты Семенова по документам МВД составлена А.И. Розовым и дополнена И.К. Пятницким. См.: *Пятницкий И.К.* Секта странников... С. 73–81. А.И. Мальцевым и Е.М. Сморгуновой уточнены некоторые ее детали. См.: *Исторический рассказ инокини Раисы о древнем старце Никите Семеновиче...* С. 191–193; *Сморгунова Е.М.* Старец Никита Семенович... С. 90–94.

мает крещение от старца Алексея, «непосредственного ученика остальных благочестия, бежавших из Соловецкого монастыря»<sup>1</sup>.

В 40-е гг. XIX в. Никита Семенов вместе с М.А. Кувшиновым соборно избирается главой странников-сопелковцев<sup>2</sup>, а к середине столетия его влияние на многих бегунов становится практически неограниченным. Первый арест известного наставника состоялся в декабре 1854 г.<sup>3</sup> На первых допросах он ведет себя как и предписывает бегунское вероучение, но в январе 1855 г. выказывает желание присоединиться к государственной церкви или к единоверию и с обязательством помогать обращению других отпускается на родину. Власти обоснованно сомневались в искренности раскаяния, поскольку пойманные немного погодя беспаспортные люди объявили о своей принадлежности к «братству Никиты Семенова». За этим последовало распоряжение об отправке провинившегося в Соловецкий монастырь для духовного назидания, но в дороге 21 июля 1856 г. он бежит из-под конвоя. Возвращенный через неделю в монастырь, правда уже в качестве арестанта, М.С. Киселев теперь объявляет о своем желании стать монахом, но через два дня после пострига скрывается вновь.

«Исторический рассказ инокини Раисы» и дореволюционные биографы сообщают, что последний побег состоялся в ночь с 8 на 9 августа 1858 г. и предшествовала ему встреча с императором Александром II, 20 июля 1858 г. посетившим Соловецкий монастырь. Однако в ГАТО хранится комплекс документов, который указывает,

---

<sup>1</sup> *Исторический рассказ инокини Раисы...* С. 194–195. В советской историографии была принята другая версия перехода Н.С. Киселева к странникам: «Попав в обстановку организационных и идейных брожений, Никита Семенов, подобно таким же как и он людям, порвал с федосеевцами, протестуя против возобладавших среди них буржуазных и антидемократических тенденций, и ушел из Москвы». См.: *Рындзюнский П.Г.* Городское гражданство... С. 483.

<sup>2</sup> К этому времени согласие уже раздробилось на несколько самостоятельных течений и «сопелковская» его ветвь (по названию центра – ярославской д. Сопелки) управлялось одновременно двумя наставниками. См.: *Мальцев А.И.* Староверы-странники... С. 184–224.

<sup>3</sup> И.К. Пятницкий приводит приметы, по которым власти его разыскивали – «возраст около 50 лет, среднего роста, плотного сложения, плешивый, использует парик, имеет большую окладистую надвое бороду». См.: *Пятницкий И.К.* Секта странников... С. 77. Отметим и здесь весьма показательную разницу восприятий – в описании инокини Раисы старец Никита Семенов «росту среднего, складного телосложения, аккуратный, бодрый, скороподвижный, нравом был спокойный, внимательный и жалостливый и для всех любезный». См.: *Исторический рассказ инокини Раисы...* С. 202.

во-первых, что томский губернатор получил письменную просьбу начальника Архангельской губернии принять меры «к розыску крестьянина Меркурия Киселева (он же Никита Семенов)» еще осенью 1857 г. и, во-вторых, что по результатам поисков, закончившихся 22 октября 1858 г., такового «на жительстве не оказалось»<sup>1</sup>. Несовпадение дат, по-видимому, делает резонным сомнение в правдивости рассказа о встрече знаменитого странника с императором. Как бы то ни было, вплоть до своей кончины 4 марта 1894 г., несмотря на энергичные розыски, Никита Семенов остается для властей неуловимым. Вряд ли Никита Семенов посетил Сибирь, но его «реформа» стала катализатором идентификационных процессов в странническом согласии. В частности, именно она вызвала потребность томско-чулымских общин обосновать правильность собственного жизнеустройства и впоследствии привела к складыванию самостоятельной литературной традиции.

В 1860 г. Никита Семенов представил на соборное обсуждение Статьи для управления братством, с помощью которых, по мнению А.И. Мальцева, он рассчитывал «упорядочить структуру согласия и регламентировать его внутреннюю жизнь»<sup>2</sup>. В качестве исходной модели им было взято административное устройство православной церкви: Никита Семенов предложил объединить разрозненные общины посредством иерархии мирян-наставников, поставленных во главе особых территориальных единиц, в зависимости от количества человек или занимаемой территории названных *пределами* и *странами*. В итоге институт собора, как и прежде, сохранял статус высшей инстанции, но каждодневное управление теперь осуществляли выбранные соборами разных уровней люди, своими полномочиями напомиравшие рукоположенное православное священство. Статьи устанавливали жесткий порядок субординации и вводили фискальную систему наблюдения друг за другом, что в ситуации тотального преследования призвано было оградить согласие от влияния инакомыслящих и обеспечивать пополнение рядов.

Во главе преобразованного таким образом бегунства оказывался *преимущий старейший стран*, следующую ступень занимали *ста-*

---

<sup>1</sup> ГАТО. Ф. 3. Оп. 13. Д. 216. Л. 194–195, 198–198 об.

<sup>2</sup> О дошедших до нас списках Статей (19 статей, поделенных на 84 пункта) и местах их хранения см.: *Мальцев А.И.* Проблемы церковной организации и управления... С. 160.

рейшие страны «в подобие» митрополитов<sup>1</sup>. Им подчинялись и одновременно делили с ними власть *старейшие пределы* – главные распорядители и правители территории, в компетенции которых находились вывод в странство, «приобретение и устройство места», разрешение принять рядовому страннику кого-либо «на сожитие», «схождение» в другие пределы, «хотя бы и собственно по благословным надобностям». При таком «епископе» состояли два помощника, не только выполнявшие функции крестителя и духовника, но и обязанные доносить о возможных уклонениях, инакомыслии и промахах в управлении. Кроме того, в каждом пределе вводилась должность эконома, подотчетного крестителю, также с двумя помощниками-наблюдателями. В самом низу управленческой лестницы располагались руководители местных общин – *игумены* и *игуменьи*, один или одна из которых исполняли обязанности священника на совместных молениях.

25 июня 1860 г. Статьи приняты странническим собором голосами 37 наставников. Как отметил А.И. Мальцев, «возражений ни у кого как будто не было, но многочисленные источники, вышедшие из страннической среды, утверждают, что некоторые наставники подписались под Статьями либо «по неразмсмотрению», либо под давлением»<sup>2</sup>. Поэтому уже в 1863 г. часть руководителей бегунских общин принимает решение прекратить церковное общение с их сторонниками – «статейниками». В ответ Никита Семенов пригласил всех наставников на повторное обсуждение. Собор в вологодской деревне Вахрушево, на который в июле 1864 г. съехалось более 100 человек, завершился после недельных дебатов примирением сторон. Солидарность оказалась призрачной. Через пару лет разногласия обнаружили себя опять и привели к складыванию в 1870-е гг. уже настоящей оппозиции.

В отличие от реорганизованного «братства Никиты Семенова» она, в силу нелегального существования согласия, не могла быть единой и состояла из автономных общин, связанных только негативным отношением к происходящему. «Реформаторство» Никиты Семенова само по себе имело настолько беспрецедентный характер

---

<sup>1</sup> Н.И. Ивановский сообщал, что на рубеже XIX–XX в. появилась должность наблюдателя над наставниками нескольких областей, нечто вроде архиепископа, подчиненного только «преимущественно старейшему». См.: *Ивановский Н.И.* Внутреннее устройство секты странников... С. 22.

<sup>2</sup> *Мальцев А.И.* Статьи Никиты Семенова (1860 г.)... С. 195.

для старовера-беспоповца, что повод для резкой критики отыскивался без труда. Образование общин противостатейников происходило приблизительно по одинаковой схеме: наставник обосновывал свое недовольство Статьями или какими-либо другими действиями и высказываниями Никиты Семенова, а местный собор причислял его к еретикам. В результате в стане оппозиции появлялась еще одна конфессия-община. Так произошло, например, с Василием Толоконниковым, выступившим против доводов Никиты Семенова о превосходстве «креста терпения» («креста странства») над спасающим человеческий род крестом Иисуса Христа, с Саввой Васильевым и Федором Ивановым, которые усомнились в «законности» Статей. Н.И. Косаткин называет в числе отделившихся от сопелковцев по этой же причине Ивана Васильева Колесова из Вологодского уезда и Иосифа (Осипа) Семенова, жившего вблизи г. Ярославля<sup>1</sup>.

С именем последнего, помимо других событий и действующих лиц, связано включение в полемику томских странников. Иосифа Семенова присоединиться к фронде и приступить около 1862 г. к разбору Статей, по версии анонимного сочинения «О исходе Никиты Семенова ис Соловков...», заставило явное нарушение иноческого безбрачия автором Статей и его ближайшим помощником<sup>2</sup>.

Примерно в это же время – в начале 1860-х гг., как далее сообщает текст, в мариинской тайге в обители некоего Афанасия Григорьева появляется «человек из России... Василий Александрович Можаяев»<sup>3</sup>. Впоследствии в миссионерских материалах он будет фигурировать как создатель «Цветника», составленного в опровержение нововведений Никиты Семенова. Доказательная база сборника оказалась настолько сильна, что растиражированный в «подпольной типографии беглого солдата Евтихия в Костромской губернии», он принес автору огромную популярность<sup>4</sup>. Бремни собственной славы сам В.А. Можаяев не выдержал, но наименование «можаяевцы» стало обозначением особой ветви сибирского противостатейничества.

---

<sup>1</sup> См.: Косаткин Н.И. Рассказ бывшего странника... С. 309–310; *О секте странников и ее разветвлениях* // Церковный вестник. 1882. № 45. С. 11; Пятницкий И.К. Русский сектант в своей истории // Странник. 1884. № 6. С. 244.

<sup>2</sup> *О исходе* Никиты Семенова ис Соловков... С. 544.

<sup>3</sup> Там же. С. 545.

<sup>4</sup> *Первый* епархиальный миссионерский съезд в г. Томске. 10–27 августа 1898 г. Томск, 1890. С. 40. Здесь также присутствует упоминание об алкоголизме и ранней смерти В.А. Можаяева.

Личность Афанасия Григорьева – более загадочна. Миссионерским отчетам он неизвестен и страннической историографией упоминается лишь однажды. И все-таки ситуация не безнадежна – «Дело об открытии в Казани секты странников или бегунов» 1867–1869 гг. восполняет пробел. Среди пойманных полицией во время ночных облав оказался человек, назвавший себя «истинным христианином из Черного Иерусалима Григорием Афанасьевым». Показания единоверцев открывают его настоящее имя – Афанасий Григорьев<sup>1</sup>. Если принять во внимание запрет на произнесение «чистого», «христианского» имени при иноверцах, то можно с большой степенью вероятности утверждать, что речь идет об одном и том же человеке – выходеце из Ярославской губернии, странствовавшем с детских лет, основавшем скит в томско-чулымской тайге и получившем по приговору казанского суда 40 ударов розгами, год арестантской роты и ссылку в Сибирь. Вряд ли 60-летний странник вынес наказание, что, кстати, объясняет отсутствие информации о нем в томских по происхождению источниках.

В числе арестантов казанской тюрьмы назван также Евтихий Маркелов – впоследствии фактический глава белобородовской обители<sup>2</sup>. Подробности его ареста в деле не отражены, но сопоставление дат с событиями в странническом согласии тех лет, во-первых, служит еще одним подтверждением тесной связи между бегунскими группами Среднего Поволжья и Томской губернии; во-вторых, позволяет уточнить некоторые обстоятельства полемики конца 1860-х гг. между сторонниками и противниками Статей.

Появившийся в сибирской тайге Василий Можаяев, вероятно, быстро завоевал своей начитанностью расположение Афанасия Григорьевича. Так, страннический историк сообщает, что он после «собеседования о должности христианской проповеди... вынул дотолле лежавшие под спудом, не всем известныя Статьи и вручи их Можаяеву», который и отправился с ними в соседнюю, белобородовскую обитель и «там рассмотрил все лежащая в них силы, и обрел противны Закону Божию». Ее старцы, до сей поры ничего не знавшие о Статьях, согласились с аргументами – «и стали писать Никиты Семенову, и ездили к нему в Ерославль». Однако в дальнейшем события развивались по неожиданному для делегации сценарию – Никита

<sup>1</sup> См.: РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1325. Л. 17 об.

<sup>2</sup> РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1325. Л. 28 об. См. о нем: Духовная литература староверов востока России... С. 546–547, 570, 575.

Семенов не только отказался от собеседования, но даже «приказал своим христороубам, чтобы не давать ни места, ни пристанища приезжим старцам, не приемлющим Статьи». Приютил их у своего странноприимца не кто иной, как Иосиф Семенов, который вскоре вместе с братией из 20 человек перебирается в томскую тайгу и основывает там еще одну пустынь<sup>1</sup>.

Такова общая канва случившегося, но предпочтительная идентификация (при прочих равных условиях) жителей страннических нелегальных монастырей не только Сибири, но и Поморья себя с противниками Никиты Семенова заслуживает более пристального рассмотрения.

Изложение событий историком-странником создает картину поступательного, закономерного и, главное, сознательного движения сибирского странничества к противостатейникам. Такая интерпретация, в принципе, была воспринята и исследователями, поэтому явным диссонансом на их фоне выглядят «миссионерские версии». Ими не оспаривается тенденция, но движущими мотивами называются случайность, игра интересов и расчет.

Специфичность миссионерских сводок и отчетов как источника исторической информации не нуждается в комментариях. Их тенденциозность вызывала и вызывает резко негативное отношение староверия. Но нельзя не учитывать, что она являлась обязательной частью деятельности братств, обязанных, помимо прочего, собирать *всякие и любые* материалы о «местном расколе». Следовательно, их привлечение позволяет, во-первых, наглядно представить, момент столкновения антагонистических историко-публицистических трактовок; во-вторых, увидеть «оборотную» сторону процессов, которые по определению не могли попасть в идеологически выдержанный старообрядческий текст. Приведенные ниже противоположные точки зрения на одно и то же событие не имеют целью дискредитировать одну и обелить другую. Явная полярность суждений в данном случае, безусловно, превосходно фиксирует разницу целей историко-писаний и, соответственно, принцип отбора и интерпретации фактов. На наш взгляд, именно привлечение разнородного материала обладает способностью к раскрытию латентных сторон индивидуальной и коллективной самоидентификации – тех свойств, которыми конфессиональная идентичность наделена в повседневной жизни, и тех способов, которыми они формируют друг друга.

---

<sup>1</sup> См.: *О исходе* Никиты Семенова ис Соловков... С. 545–546.



Проиллюстрируем сказанное. В числе лидеров томских противостатейников почетное место занимает Илларион Степанов (Викулов). В 80-х – начале 90-х гг. XIX в. он пишет обличительные послания в опровержение Статей и, более того, сам Никита Семенов вступает с ним в письменную полемику. Вследствие чего, например, А.И. Мальцев, опубликовавший два полемических сочинения Никиты Семенова на письма «раздорника Лариона-раскольника» о начальстве, Статьях и книгах, относит их адресата к числу «наиболее влиятельных сибирских (томских) страннических наставников-противостатейников»<sup>1</sup>.

Отсутствующие в этих текстах сведения о том, каким образом наставник небольшой, но вполне самостоятельной общины в мариинской тайге стал им, восполняет рассказ Ивана Новикова – самого деятельного и образованного, а потому и крайне «неудобного» для томского староверия тех лет миссионера. В его передаче события выглядели так.

Илларион Степанов был осужден томскими старцами за «сожителство с женами, крещение мирских семейных» и, что особенно важно, за «составление братства без ведома начальных томских старцев», ставивших «на управление» только приходящих «от Ярославскаго корено». Инцидент спровоцировал решение Викулова перейти к статейникам в надежде таким образом сохранить статус руководителя общины. Но для руководства некогда созданной им общиной присылают Семена Савельева – человека недалекого и властолюбивого, что неизбежно приводит к конфликтам. Кроме того, узнав, что мариинские странники приняты в «братство» только с 50-дневным постом, Никита Семенов наложил епитимью на них и велел перекрестить неофитов. Решение «преимущего старейшего» вызвало недовольство, которым воспользовались «соседи». После примирения Илларион Викулов, по мнению И. Новикова, становится активным противостатейником<sup>2</sup>.

Напомним, что речь идет о конце 70-х – начале 80-х гг. XIX в., когда самое крупное странническое сообщество томско-чулымской тайги – белобородовское – должно было не только закрепить за собой право быть идеологическим центром борьбы с «мудрованием

---

<sup>1</sup> *Духовная литература староверов востока России...* С. 532–542, 753.

<sup>2</sup> См.: *Новиков И.* Обзор деятельности епархиального миссионерского съезда в г. Томске (10–27 августа 1898 г.) // ТЕВ. 1898. 15 окт. № 20. С. 10; *Первый епархиальный миссионерский съезд...* С. 40–41.

Никиты Семенова», но и ликвидировать экономические, социальные и культурные последствия репрессивной акции 1874 г. Источники говорят о том, что наряду с крещением странноприимцев, которое стало к концу столетия для локальных бегунских групп вполне обычным способом выхода из кризиса, эта община, уже обладавшая опытом совместного проживания и хозяйствования, избирает особый путь. В организационном плане его можно определить как расширение внутренних социальных (коммунальных) связей и взаимодействий, предполагавшее включение в орбиту влияния соседних небольших автономных братств. Этот адаптационный ресурс позволял, во-первых, восстановить необходимое для стабильного существования количество рядом живущих странноприимцев; во-вторых, препятствовать проникновению сюда представителей других старообрядческих согласий. А о том, что угроза последнего в обстановке падающего влияния (численного, идейного, хозяйственного) в середине 1870-х гг. не была надуманной, свидетельствует появление в 1875 г. скита часовенного Филимона на р. Юксе (приток Чулыма), который к концу столетия уже в облике белокрыницкого монастыря выступит серьезнейшим конкурентом странническим общинам.

По-видимому, эти соображения и заставили белобородовских наставников (в ряду «начальных томских старцев» тех лет достоверно могут быть названы имена Маркела Степанова и Иосифа Семенова, упоминаний о Василии Можяеве в числе лидеров не обнаружено) настаивать на ограничении полномочия Иллариона Викулова в его же общине и объявить грехом те действия в отношении мирян, которые в экстремальной ситуации использовали сами. Более того, есть все основания предполагать, что Илларион Викулов для белобородовских странников был слишком независимой и самостоятельной фигурой. В частности, один из эпизодов его биографии говорит о нем как о человеке твердой веры и не склонном к компромиссам, а потому могущем расцениваться как важный союзник.

В 1868 г. скит Иллариона Викулова «в тайге в 10 верстах от Прокопьевской заимки Мариинского округа» впервые попадает в поле зрения властей. На допросе 25-летний Илларион рассказал о том, что «родился в России», но ни губернии, ни «родопроисхождения» не помнит; странствует с 13 лет и исповедует «истинно-православную христианскую веру по своему обряду». Главное признание ожидало следователей в конце допроса. Арестованный заявил, что хотя и грамотен, но подписывать показания не будет, по-

скольку «летоисчисление по его вере теперь не 1868, а 7376 год<sup>1</sup>» и «прочитанную ему 816 статью XIV тома Свода Законов Устава о ссыльных издания 1859 года и вообще весь данный закон, признает Богопротивным, а Государя Императора еретиком и Богоотступником». В конце концов, полученная следствием подпись выглядела очень своеобразно: «И весь чин, председатель в Синоде, признаю сонмище богохульное и изданные от них законы полагаю еретическими, пастырей и учителей ваших признаю за лжепророков, якоже Ипполит папа Римский их нарицает волками, к сему признанию руку приложил истинный православный христианин Ларион Степанов, странник о Христе»<sup>2</sup>.

Документ не содержит информации о наказании, которому подвергся И.С. Викулов. Однако датировка А.И. Мальцева ответных полемических писем Никиты Семенова 80-ми – началом 90-х гг. XIX в. дает основание утверждать, что, во-первых, Илларион Степанов к этому времени вернулся на прежнее место. Во-вторых, его община и до разгрома имевшая минимальный запас «прочности» (ее благополучие зависело от реализации изготовленной И.С. Викуловым деревянной посуды) была заинтересована как в поиске надежного экономического партнера, так и в легитимизации своего права считаться устроенной в соответствии с традицией. Неудавшаяся попытка Иллариона Викулова встать под патронат конфессии Никиты Семенова, с одной стороны, и стремление белобородовской пустыни расширить свое влияние, с другой, в сумме способствовали сближению, которое в зависимости от ракурса рассмотрения можно назвать и корыстью, и вынужденным шагом, и естественным для таежных условий конфорнизмом.

По замечанию английского историка Чарльза Тилли, значительная часть социальной реальности состоит из транзакций – соглашений, которые сопровождаются взаимными уступками и кристаллизуются в связях. Связи, в свою очередь, формирующие социальную общность, позволяют идентичности стать не просто чертой индивиду или группы, но характеристикой и следствием социального взаи-

---

<sup>1</sup> Обратим внимание на то, что летосчисление не отличается от принятого другими соглашениями. В чем причина расхождений с белобородовскими странниками, использовавшими александрийский календарь, на данном этапе исследования систем старообрядческого летосчисления сказать трудно.

<sup>2</sup> ГАТО. Ф. 3. Оп. 11. Д. 1109. Л. 1–1 об.

модействия. В результате идентичность оказывается способной выражать публичное и относительное в большей степени, чем частное и индивидуальное, и потому ранжировать все реляционные структуры от индивида до группы<sup>1</sup>. Следовательно, приятие или неприятие курса на повышение управляемости разрозненными общинами было связано не только с личными амбициями. Предпочтение определял тип социальной организации, с которым конкретная община привыкла соотносить жизненный уклад «истинного христианина». Таким образом, подоплеку интереса к вопросам о статусе и объеме полномочий наставника, о характере и внутрigrуппового формах контроля, о способах принятия решений, поднятым в ходе этой полемики, следует рассматривать в двух планах – в логике эволюции эсхатологической доктрины странничества и в контексте его традиций социального управления.

Известно, что Никита Семенов прежде, чем стать сторонником умеренной по характеру теории духовного антихриста придерживался крайних взглядов. В молодости он бежит в район Топоозера, поверив пророчеству о конце света в 1828 г., присоединяется к лесопустынныйму согласию и первые его действия как руководителя сопелковцев в конце 30-х – начале 40-х гг. XIX в. отмечены желанием вернуть согласию былой радикализм.

В то же время А.И. Мальцев отмечает, что уже в ранних сочинениях Никиты Семенова оценки «мира» менее категоричны, чем ефимиевские<sup>2</sup>. Несомненно, такое понимание социальной действительности, близкое остальным ветвям староверия, было заложено еще в годы тесного общения с московскими поморцами и федосеевцами. Оказавшись во главе страннического согласия и вынужденный самостоятельно решать вопрос о нахождении и/или создании аудитории для проповеди пустынножительства, Никита Семенов не мог не использовать знакомые ему богословские и социальные практики. А успешность его интеллектуальных поисков, в конечном счете приведших к коррекции «теории антихриста», объясняется тем, что она отвечала запросам сопелковской общины, в силу особенностей географической локализации зависимой не столько от крестьянского мира в целом, сколько от персональной поддержки материально

---

<sup>1</sup> См.: *Тилли Ч.* Микро, макро или мигрень? // Социальная история: Ежегодник. 2000. М., 2000. С. 14–15.

<sup>2</sup> См.: *Мальцев А.И.* Староверы-странники... С. 199, 208–213.

обеспеченных городских и сельских обывателей. Учитывая это, закономерными выглядят рассуждения Никиты Семенова о том, что сотворенный Богом человек не может быть антихристом и «остальцам благочестия» противостоит не действующий император, а «художество и хитрость самого дьявола»<sup>1</sup>. Из них естественно вытекал постулат о дифференцированном отношении к распоряжениям властей и «никонианскому миру».

В 40-е гг. XIX столетия переориентация помогла ярославской общине привлечь зажиточное крестьянство и тем самым серьезно укрепить позиции<sup>2</sup>, но обернулась для нее утратой лидерских позиций в бегунской среде, о чем свидетельствует, например, оформление в эти годы самостоятельной ветви странников-безденежных. Поэтому, на наш взгляд, не стоит связывать обращение Никиты Семенова в 1860-е гг. к вопросам церковного строительства только с репрессиями либо трактовать их как снижение эсхатологического накала. Напротив, это была попытка энергичного и авторитетного начетчика адаптировать учение о побеге к современным реалиям и тем самым вернуть Ярославлю статус общероссийского лидера согласия<sup>3</sup>.

Насколько задача была выполнимой? Вероятно, только в теории. Странническое согласие к середине XIX в. уже вполне освоило две территориальные формы религиозной жизни: рассеянная, рассредоточенная в домах благодетелей община в центре и относительно компактное поселение монастырского типа на периферии – каждая из них предполагала разные формы управления сообществом. Если для сопелковской общины главной задачей было установление контроля над «растекающимися» единоверцами и недопущение к принятию ключевых решений некрещеных странноприимцев, то для томско-чулымских скитов ограниченность земельного фонда и нерегулярность (сезонность) внешней помощи сохранение традиций соборного правления становились осознанной необходимостью.

Именно к такой интерпретации смысла полемики о Статьях «подталкивает» послание сибирского наставника-противостатейника

---

<sup>1</sup> *Никита Семенов. Ответы на четыре вопроса одного поморца // Первый епархиальный миссионерский съезд... С. 34.*

<sup>2</sup> См.: *Мальцев А.И. Староверы-странники... С. 208–213.*

<sup>3</sup> Последнее прекрасно осознавалось современниками: «...установил Статьи под предлогом улучшения церковного быта и для подкрепления людей в своей стране» (курсив мой. – Е.Д.). См.: *О исходе Никиты Семенова ис Соловков... С. 543.*

Киприана Васильева к каргопольским единоверцам<sup>1</sup>. Его текст прямо указывает на то, что обе стороны прекрасно осознавали потребность в «практической эсхатологии», но ее реализацию связывали с разными институциональными моделями управления христианским сообществом – «старческой» или «епископской».

В глазах страннической аудитории они выглядели, как показывают прецедент с И.С. Викуловым, одинаково легитимными. Другой вопрос, что в православии первая прочно соотносилась с монастырским коллективом, вторая же – определяла облик клира, непосредственно имеющего дело с мирянами. В условиях отказа от священства и культурной ориентации согласия на пустынножителство идейное доминирование «старчества» оказывалось закономерным для бегунских нелегальных скитов в малозаселенных областях империи, например в Сибири и Поморье. Относительно слабая и эпизодическая связь с «миром», компактное проживание диктовали иной принцип внутренней самоорганизации, чем тот, в котором нуждалась сопелковская община, постоянно взаимодействовавшая с иноверной и немонашескующей средой.

Следовательно, нежелание признать законность новшеств Никиты Семенова заключалось не только в том, что в качестве основополагающего им было взято определение антихриста как «вещи умственной». Тем более это не означало отказа от важного для бегунского учения тезиса, что «в последние времена... всю полную силу иметь антихристу не от кого иного, а явно от гражданския царския власти», которая является его «прямым и наглым орудием», в отличие от «духовной – поострательной и простой – вспомогательной и воли исполнительной»<sup>2</sup>. Эсхатологическая аргументация использовалась сторонами, но причина, по которой сибирские и находящиеся в схожих условиях поморские страннические общины отказывались принять Статьи, лежала в социальной сфере. Она заключалась в том, что вводимая Никитой Семеновым новая административно-территориальная структура согласия разрушала автономность и самостоятельность скитских образований на периферии, передавала вопросы поддержания их

---

<sup>1</sup> А.И. Мальцев указывал, что оно дошло в единственном списке. Нам удалось обнаружить еще один, но в сокращенной редакции – КИАХМЗ. КП № 10239. Л. 2–14. Изд.: *Киприан Васильев*. Послание к Ивану Иванову // *Духовная литература староверов востока России*... С. 552–562.

<sup>2</sup> *Никита Семенов*. Ответы на четыре вопроса... С. 35–37.

хрупкого равновесия на волю единоличного, а потому случайного решения. По-видимому, играло свою роль и то, что епископская модель гораздо меньше отвечала фольклорным представлениям о «демократическом» устройстве Беловодья, «земного рая» и пр.

Неприятие обнаруживало себя по-разному<sup>1</sup>. Для основной массы противостатейников самым «страшным» и действенным стало обвинение в «восхищении» Никитой Семеновым неподобающей власти и сравнение его с «самовластным» римским папой, в значительной мере спровоцированные тем, что вплоть до своей смерти автор Статей занимал должность преимушего старейшего – фактического главы согласия. Более начитанная аудитория начала рассуждать о «последних временах», отменяющих прежние «уставы», и разнице церкви «материальной» и «духовной».

На сравнения с католицизмом не ответить было нельзя<sup>2</sup>, тем более что наставничество как форма духовного руководства не предполагало единоличного управления общиной. Доводы, которые использовал Никита Семенов, в частности в полемике с Илларионом Викуловым, таковы: 1) пребывание христианской Церкви «при неверных царях» никогда не приводило к разрушению иерархии; 2) время антихриста не является исключением, и правильно понятые аллегории Св. Писания позволяют увидеть непредвзятому человеку разницу между «соисполнением тайн» и «устройством начальства», «любоначалием» и «начальством»<sup>3</sup>. Его оппоненты, напротив, уверяли, что в отсутствие благочестивой власти и истинного священства «вольная и выборная» власть наделена способностью безошибочного решения лишь при условии постоянно действующего контроля со стороны паствы: «Оный начальник, или старший, не должен понимать о братии как о безсловесных овцах, яко же в Статиях указано

---

<sup>1</sup> Здесь и далее для реконструкции позиции противостатейников использован комплекс их полемических посланий. См.: *Духовная литература староверов востока России...* С. 548–551; 552–562; 568–575.

<sup>2</sup> Традиционное и крайне негативное отношение староверия к римскому папе и католицизму демонстрирует, в частности, размышление странника XX в. на трактовки Бл. Иеронима: «Меня не мало удивляет то, что, выше сопоставив три царства с львицею, медведем и барсом, римское царство он не сравнил ни с каким зверем. Не потому ли он умолчал о имени, чтобы представить зверя страшным и чтобы мы относили к римлянам все то, что наиболее лютаго представляем себе о зверех». См.: ГПНТБ, собр. Томское, Ф. II. 8. Л. 4.

<sup>3</sup> *Никита Семенов*. Сказание и рассуждение о начальстве и о Статях // *Духовная литература староверов востока России...* С. 532–540.

на епископа, но должен о всяком деле церковном принимать совет от братии, как творили игумены в монастырях». И далее: «...пастырь с пастырем имеет совет, а со овцами пастырь не советуется»<sup>1</sup>.

Спор между противниками и сторонниками Статей не мог не зайти в тупик, а после того как стороны встали на путь перекрещивания приходящих друг от друга, выход из него оказался невозможным в принципе. Даже через десятилетия после описываемых событий статейники вынуждены вновь и вновь отвечать на вопросы о том, какие из прежних установлений сохраняют свою силу в «последние времена» и чем оправдать «поставление простых мужиков во власть епископа». Например, в начале XX в. составителям сборника «Просветитель» пришлось заняться сравнительным изучением идеологии и устройства западной церкви, попутно оценивая современные им события. Созданные ими аргументы таковы: в отличие от католиков мы не считаем апостола Петра главой и краеугольным камнем церкви «по естеству» и в отличие от римского папы наш преимуществом старейший подлечит соборному суду наравне со всеми. И результат: «Единовластный Господь благоволит, чтобы и в человеческих обществах было единогласие», потому что «двоевластие уже многовластие есть; многовластие же порождает партии, а партии причина разделения и разложения»<sup>2</sup>.

Очень показательными для понимания «безысходного» характера спора являются материалы, собранные в 1970-е гг. руководителем новокузнецкой общины странников-статейников м. Евстолией (Е.С. Пинаевой) для полемики с «можаевцами» Василием Антоновичем и «Федулычем»<sup>3</sup>. Через столетие после принятия Статей обе стороны пронесли устойчивое нежелание понимать собеседника, постоянство доказательных баз и общего хода рассуждений.

«Можаевцы» прибегают к известному полемическому приему – простому и эффективному. Это сомнения в праведности Никиты Семенова (причащался у никонианского священника, был «пронирылив и красноречив») и в законности самого собора («На вашем соборе были собранные неграмотные старухи и подписали»). «Можаевцы» основывают свои суждения на таком же простом логическом ряде – если в «антихристово время» священство уничтожено, то в христианском сообществе не должно быть ни самой иерархии, ни ее

<sup>1</sup> Киприан Васильев. Послание к Ивану Иванову... С. 557.

<sup>2</sup> НБ МГУ. ОРКиР, Верхокамское собр., № 1434. Л. 13 об., 17–18, 39.

<sup>3</sup> См.: ИИ СО РАН, собр. рукописей, № 24/86, 25/86.



подобия<sup>1</sup>. Задачи статейников и их аргументы также не подвержены изменениям. Они по-прежнему стремятся показать, что Никита Семенов «ничего нового в Христову церковь не ввел» и Статьи соответствуют ситуации «последних времен», а их оппоненты, признающие «безначалие», признают тем самым разрушение Богом добра на земле и водворение зла<sup>2</sup>.

Тем не менее нельзя сказать, что подвижек в споре не было вовсе. В начале XX в. статейникам пришлось несколько скорректировать категоричность суждений, но это связано, скорее, с процессами в их сообществе, как показал А.И. Мальцев, чем с желанием найти общий язык с оппонентами. Уже преемник Никиты Семенова Роман Логинов в одном из писем-посланий специально обращает внимание на то, что Статьи написаны преимущественно для странников, скрывающихся «в миру» – у странноприимцев, живущих в городах и сельской местности, но пустынножителям они не нужны. Активно использовали многие аргументы противостатейников и противники инока Арсения (А.В. Рябинин), обвинив его в излишней расположенности к «мирским интересам» и властолюбию<sup>3</sup>.

Заметим, что никаких попыток воссоединения при этом не делалось. Привлечение аргументации противостатейников для решения текущих задач, по-видимому, является показателем того, что странники-статейники в конце XIX – начале XX столетия начинают испытывать осязаемое влияние окружающей действительности. Созданная Никитой Семеновым структура их конфессии не могла полностью оградить ее членов от объективной реальности – оставаясь в населенных пунктах, статейникам волей-неволей приходилось подстраиваться под нее. У толка, в сущности, было только два направления адаптационного реагирования – менять принципы церковной организации либо снова «осовременивать» учение о побеге.

Последователи Никиты Семенова избирают второй путь, что означало коррекцию идеологемы «чувственной пустыни». Укрытие в мирских домах<sup>4</sup> теперь получает расширенную аргументацию и под-

<sup>1</sup> См.: ИИ СО РАН, собр. рукописей, № 24/86. Л. 16 об., 17 об., 18.

<sup>2</sup> См.: Там же. Л. 12, 29 об. – 30.

<sup>3</sup> См. об этом: *Мальцев А.И.* Проблемы церковной организации и управления... С. 167–175.

<sup>4</sup> Результаты внедрения скорректированного учения о побеге отражают сочинения странников-статейников XX в. – трем-четырем бегунам предлагается приобрести «общий дом, где двое стали бы «видовыми», а двое истинными христианами странствующими». См.: ИИ СО РАН, собр. рукописей, № 143/86. Л. 21.

робную инструкцию. Во-первых, мирской дом должен быть правильно построен или перестроен и соответствующим образом ритуально подготовлен<sup>1</sup>. Во-вторых, живущими в нем крещеными бегунами должны неукоснительно соблюдаться правила поведения – их личные добродетели и строгость исполнения монашеского устава называются главными условиями сохранения веры и статуса<sup>2</sup>.

Для странников-статейников такая практика не означала отказа от установки на странствование/сокрытие, а стала специфической реализацией принципа мирской аскезы. Очевидно, что другие беспоповские согласия, включившие его в свои эсхатологические доктрины гораздо раньше, смогли достичь более впечатляющих результатов в плане участия в общественно-политической и экономической жизни страны, чем странники-статейники той поры. Но нужно учитывать, что странники и не преследовали подобной цели. При всех расхождениях с «классикой» бегунского вероучения эту модель «побега» нельзя трактовать упрощенно и видеть в ней лишь снижение радикализма. Как и прежде, в ее основании лежал комплекс идей о чистом/нечистом пространстве, и дальнейшая судьба человека и конфессии в ней устанавливалась, соотносясь с трансцендентной моралью «умершего для мира» аскета<sup>3</sup>. Благоприобретенная «чистота» места позволяла руководителям толка без «повреды для веры» незначительно расширять контакты с «никонианским миром», но всеми средствами избегать причастности к нему.

Отражением этой тенденции, на наш взгляд, стало формирование уже во второй половине XX в. в составе книжных собраний странников-статейников отдельного корпуса сочинений с весьма

---

<sup>1</sup> Как неслучайное может быть оценено сохранение различий между постройками сибирских старообрядцев и их соседей. Характерными приметами построек и усадеб староверов служат: срубный дом, минимальное использование металла, внутренние наличники, заборки (задвигающаяся часть изгороди), использование рогулек (естественные отростки дерева в качестве вешалок и пр.). См.: *Бардина П.Е.* Быт русских сибиряков Томского края... С. 37–50; *Майничева А.Ю.* Традиции строительного дела Средневековой Руси и домостроение старообрядцев Верхнего Приобья в конце XIX – начале XX вв. // <http://www.zaimka.ru/culture/maynich7.shtml>

<sup>2</sup> См.: НБ МГУ. ОРКиР, Верхокамское собр., № 1977. Л. 6–22. («Бегунское обращение к благодетелям и братии», середина XX в.)

<sup>3</sup> Важной для понимания сути происшедших в толке перемен является обычай, зафиксированный в ходе археографических экспедиций. При встрече с как бы «умершим» соседом односельчане вместо приветствия должны сказать: «Царство Божие». См.: Бакчар // НБ ТГУ. ОКПР. ААЭ. Тетр. 6. Л. 7.

показательными названиями – «О роте неверия и шарообразности Земли», «О Боге, происхождении мира и душе», «Беседа о Вселенной», «Опровержение на сочинение Булдакова «Есть ли царство небесное» и т.д.<sup>1</sup>. Все они, естественно, с помощью другой тематики и лексики решали ту же самую задачу, что в свое время «Цветник» и «Титин» инока Евфимия – конструирование «тайного знания» о расстущем влиянии антихриста в «последние времена».

Другой вопрос, что на их фоне томско-чулымское конфессиональное творчество выглядит анахронизмом. Авторские сочинения и сборники выписок местных бегунов демонстрируют интерес к вопросам теории и практики аскетизма и настаивают на максимальном дистанцировании от происходящих вовне событий<sup>2</sup>. Понятно, что содержательная сторона книжной традиции и в этом случае является лишь внешним отражением социокультурного уклада таежных общин, их стремления на протяжении уже полутора столетий сохранить высокий статус и значение реального побега от «мира антихриста». Столь явная установка на «старину» в формах жизнеустройства и мышления еще в конце XIX в. создавала у современников впечатление стагнации скитского мира.

Такую искаженность восприятия показывает, в частности, эпизод со сбором сведений о томско-чулымских скитах по заданию Главного управления Западной Сибири. В 1876 г. в газете «Новое время» (№ 244) опубликована заметка о сибирском крае как удобном для бродяжничества и вредном влиянии староверов-странников «на экономическое и нравственное положение крестьян», которая обернулась для томского губернатора предписанием собрать и прокомментировать информацию. В результате с помощью полиции и при участии земских заседателей материал о живущих в тайге «безданно-беспошленно» был собран. Показательно, что он ни в коей мере не отразил тех сложных процессов самоопределения, которые тогда шли в местных общинах: «Раскольники по своему невежеству и малому образованию не знают последовательности и даже не умеют

---

<sup>1</sup> См.: НБ МГУ. ОРКиР, Верхокамское собр., № 1978, 2154; ИИ СО РАН, собр. рукописей, № 102/86, 237/86.

<sup>2</sup> В конце 1980-х гг. наша попытка выяснить степень осведомленности скитников о научных открытиях вызвала следующую реакцию: «Не знаем ничего, нам это не нужно». См.: *Красный Яр*: аудиозапись // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Кассета № 1. Безусловно, сегодняшний скитник уже более расположен к обсуждению подобных тем, но они в томско-чулымской тайге вряд ли станут предметом специального рассматривания местных книжников.

объяснить, к какой секте принадлежат, но по жизни некоторых могут подходить под секту странников или бегунов»<sup>1</sup>.

Все же между «не уметь» и «не хотеть» что-либо объяснять – пропасть огромна. Созданные в томско-чулымских скитах тексты, напротив, говорят о начале серьезной интеллектуальной работы. В известном к настоящему моменту составе «скитской библиотеки» 6 из 14 рукописных сборников последней трети XIX и рубежа XIX–XX столетий прямо или косвенно посвящены теме крещения. Это самый очевидный признак того, что для руководителей томско-чулымских странников тех лет одной из главных задач становится внедрение в сознание паствы выдуманного представления о собственной идентичности. Без сомнения, актуальность ее для местных странников определялась включением вопросов о церковной организации и управления в состав их эсхатологической доктрины.

Для скитников томско-чулымской тайги идейная ориентация на традиции «коллективного пустынножительства» – демократизм и равноправие в решении вопросов, недопущение имущественной дифференциации и доминирование внутренних форм контроля личности над внешними – стала не менее действенной адаптационной технологией, чем мирская аскеза статейников. В конце XIX – начале XX в. в условиях пока еще эпизодического воздействия внешнего мира ни социальная структура таежных монастырей, ни вероучение не требовали коррекций. Напротив, установка на неизменность освященного конфессиональным текстом мироустройства давала все основания местным идеологам считать именно свои сообщества полным воплощением предсказанной Апокалипсисом «чувственной пустыни». Этот вариант адаптации, строящийся, главным образом, на символическом ресурсе, позволял таежным монастырям не только рассчитывать на сохранение сложившейся системы связей с сельской округой, но и по-прежнему обеспечивать необходимый им приток мигрантов из европейской части страны.

\*\*\*

Столь длительному существованию утопий места на протяжении европейской истории, безусловно, есть объяснения. Их генетическая связь с базовой составляющей европейской цивилизации – мечтой о

---

<sup>1</sup> ГАТО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 721. Л. 1–1 об., 9–9 об. («О доставлении сведений о раскольниках», 1876 г.).

«светлом будущем» – создавала необходимые условия для формирования убежденности в том, что пространственное передвижение, уход есть эффективное средство для преодоления общественных нестроев и кризисов<sup>1</sup>. Включение представлений в социальную практику обеспечило колоссальное многообразие форм их реализации.

В христианской эсхатологии утопия святого/освященного присутствием праведника места оказалась «привязана» к идеям избранничества и мессианизма. Этот вариант легенды о «далеких землях», фундированный пророчествами Исайи, видениями Апокалипсиса и апокрифами, не только обеспечил живучесть представлений о божественном патронаже «остатка верных», но и создал особую религиозно-утопическую топографию. Полисемантическую образ Земли обетованной на исходе русского Средневековья, во-первых, без труда перевела ее предполагаемое расположение в широты в географическом смысле весьма удаленные от «библейских территорий»; во-вторых, оставляла возможность как для буквального, так и для символического его прочтения.

Странническим учением о побеге сложно составленная природа сакрального локуса выражена предельно отчетливо. Конфессиональные ценности требовали на деле реализовать правило Кормчей об удалении из оскверненных еретиками мест, социальные – стремиться к обретению справедливого в понимании податного населения общественного устройства. Их совмещение в итоге превратило странническую миграцию в составную часть общего переселенческого (легального и нелегального) потока за Урал и одновременно продлило жизнь утопии места.

Несомненно, взаимопроникновение ценностных установок облегчалось тем, что практика переселений издавна входила в русскую систему жизнеобеспечения. Различные типы подвижности (выселки, маятниковые миграции при перелогe, сезонные промыслы и торговля) компенсировали малую продуктивность почв за счет ресурсов территории. Потому, например, Т.Б. Щепанская предлагает рассматривать уходы как поведенческий сценарий в ситуации, когда оседлость в результате внешнего давления (природного или социального) оказывалась невозможной. В таких случаях они становились оптимальной заменой агрессивного (демографически затратного) решения и способствовали широкому территориальному расселению

---

<sup>1</sup> См.: Чистов К.В. Русская народная утопия... С. 18–20.

русского этноса, скачкообразность процесса которого, в свою очередь, объясняется периодичностью кризисов в демографической или социально-политической сфере<sup>1</sup>. Однако конфессиональная миграция лишь частично совпадает с отмеченной тенденцией. Для старовера основным стимулом и целью переселений становилась боязнь «повреды веры»<sup>2</sup>, она же определяла практические действия, которыми обязан был руководствоваться такой путник.

Включение переселения (в случае со странниками – побега) в конфессиональную программу поведения имело колоссальное значение не только для развития вероучений и социальных практик староверия. В не меньшей степени оно повлияло на темпы, характер заселения Сибири, на складывающуюся здесь систему коммуникаций (горизонтальных и вертикальных, реальных и символических).

Для русской модели крестьянской колонизации вне зависимости от целей и ценностных доминант арена действия – это «дикое поле», пространство, не ограниченное ни внешними, ни внутренними преградами. В условиях сверхдальних транспортно-экономических связей она представляла собой как бы наслоение «чешуек», участков территории, находившихся в юрисдикции отдельных и самостоятельных миров<sup>3</sup>. В данном смысле «чувственная пустынь» староверов-бегунов становилась одной из таких «чешуек» в пошаговом освоении пространства Сибири русским этносом. В то же время ее культурное значение намного превосходило прагматические задачи закрепления коллектива мигрантов в той или иной местности.

«Чувственная пустыня» староверов-бегунов как тип мифологического пространства, совместившая в себе знаковые черты христианских утопий места (Иерусалима, «земного рая», града Китежа и Беловодья), давала все основания ее «искателям» и потом «жителям» считать свои скрытые поселения идеальной средой обитания в пред-

---

<sup>1</sup> См. об этом: *Щепанская Т.Б.* Культура дороги... С. 52–56, 59, 71–72.

<sup>2</sup> На такую мотивацию как доминирующий фактор переселений, в частности, указала и Е.М. Сморгунова: «Любое окружение – инославное или иноверческое – независимо от степени его агрессивности по отношению к староверам, с определенной точки зрения представляло для них соблазн, причем не только конфессиональный, но и соблазн иной жизни, иных традиций, иного уклада, межобщинных браков, иначе говоря – «соблазн мира». См.: *Сморгунова Е.М.* Исход староверов вчера и сегодня... С. 212.

<sup>3</sup> См.: *Лурье С.В.* Этнокультурные особенности восприятия народом осваиваемой территории... С. 46–52.

двери конца времен. Апокалиптический образ не являлся, конечно, предметом каждодневной рефлексии, но он всегда был и остается тем социокультурным фоном, который не позволяет скитникам опрощать собственный быт.

Согласно легенде, Беловодья достигают лишь те, кто имеет «всеревностное и огнепальное желание вспять не возвратиться»<sup>1</sup>. В терминологии социальных наук – это означает постановку вопроса о факторах конструктивной адаптации конфессии-мигранта. На примере начальной истории скитских поселений в томско-чулымской тайге можно обозначить как их перечень, так и воздействие на переселенцев.

Базовая роль в этом процессе принадлежала, на наш взгляд, страннической дискурсивной утопии<sup>2</sup>. На стадии пространственного перемещения, выбора и первоначального освоения места она «запускала» адаптационный механизм: личная идентификация скитника с «истинными христианами» позволяла в дальнейшем в логике вероучения решать задачи практического, соционормативного, ритуально-культурного и мировоззренческого характера.

Внутренняя устойчивость возникающего жизненного уклада зависела от нескольких условий. Во-первых, от умения нелегальных коллективов использовать сложившиеся в конкретной местности административно-правовые, хозяйственные и социальные связи и одновременно аргументировать свои действия сообразно с конфессиональными целями. Иными словами, относительно равновесная система жизнеобеспечения таежного монастыря могла возникнуть и возникала лишь в том случае, если для его насельников установка на материальное благополучие и императив границы с иноверием сочетались по принципу дополнительности. В обратном порядке налаживание привычных форм жизненного процесса, обладание достаточным для воспроизводства количеством материальных и людских ресурсов, гибкая связь с внешним миром давали шанс для формирования представлений о том, что искомая «чувственная пустыня» если не изолирована полностью от антихриста, то способна сохранять себя от его натиска.

---

<sup>1</sup> *Мальшев В.И.* Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар, 1960. С. 121.

<sup>2</sup> По мнению французских исследователей в структуре дискурсивной утопии обнаруживаются три элемента – доказательство превосходства над актуальным миром, обоснование причин разрыва с ним и обещание давать счастье всем и каждому. См.: *Геллер Л., Нике М.* Утопия в России. С. 9.

Во-вторых, от своевременности соотнесения случайных и закономерных трансформаций, естественно возникающих в ходе адаптационных процессов, с эсхатологической доктриной согласия. Углубленная разработка или коррекция отдельных сторон вероучения позволяли коллективу мигрантов найти оптимальную для него и для текущего момента форму социальной организации. На стадии обживания территорий, удаленных от конфессиональной метрополии, стабильность внутренних взаимодействий, как свидетельствует томско-чулымский опыт, мог обеспечивать только культурно вызываемый тип сплоченности. В отличие от организационно поддерживаемой модели достижения конфессионального единства он ориентировал скитников на учет местных условий существования группы и в экстремальной ситуации не лишал ее возможности легитимировать компромисс соборным решением.

Не сложно заметить, что выполнение этих условий было невозможно без конфессионального текста и наставника, умеющего его интерпретировать, «сделать» пригодным для оценки некоторой ситуации и выбора оптимальной поведенческой стратегии. Поэтому в перечне адаптационных ресурсов, которыми должен обладать мигрант-старовер, ключевое место займет кириллический текст, поскольку именно он сможет в «чистом», но пока еще необжитом пространстве задать повседневный ритм, выстроить образцы «правильного поведения» и маркировать «свое» и «чужое» культурное пространство.

Соответственно, и главным показателем конструктивной адаптации конфессиональных мигрантов на первоначальной стадии освоения территории станет складывание общинной библиотеки и оформление собственной литературной традиции. Ее содержательная сторона отразит болевые точки процесса приспособления конкретной группы к конкретным условиям, а уже успешность их прохождения зафиксируют внешние наблюдатели: как писал в начале XX в. томский миссионер, бегуны едут в томско-чулымскую тайгу без боязни, «зная, что их здесь ждет безопасное место, занятия, покровители»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Высоцкий В.* Секта странников... // ТЕВ. 1902. № 15. 1 авг. С. 8.



## ГЛАВА 3

### **«ОБРЕТЕНИЕ»: БЕЛОВОДЬЕ КАК ГЕОГРАФИЧЕСКАЯ УТОПИЯ И КУЛЬТУРНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ (конец XIX – начало XXI в.)**

Вот сперва дойдешь – вроде там все  
про Иерусалим, про Египет. А на конце?  
Все про нашу жизнь сказано.

*Из рассказа старицы Анны о библейских текстах*

#### **1. Конфессиональная книжность и адаптационные способности стареверия: к вопросу о социокультурной эволюции скитских сообществ в конце XIX – начале XXI в.**

В основе социальной эволюции лежит способность культурных систем к саморегуляции – компенсаторному изменению собственных параметров в ответ на изменения внешней среды. С одной стороны, оно несет в себе отпечаток мыслей и поведения людей, непосредственно взаимодействующих с внешней средой, с их тяготением к центру культурной системы либо ее периферии (инновациям). С другой – конкретные действия человека хотя и зависят от случайностей, но в то же время они, обусловленные автомоделью – внутренними, генетическими закономерностями, всегда осуществляются «в сфере возможных состояний системы»<sup>1</sup>.

В данном случае специфика конфессионального изолята как социокультурной системы заключается лишь в том, что характер его трансформаций обосновывает мифо-ритуальный (эсхатологический) поведенческий сценарий, в правильном осуществлении которого видится смысл и цель человеческой жизни. В исследовательской литературе существует различие двух типов «эсхатологического поведения». «Первый из них представляет собой эсхатологические *ожидания*, не оказывающие кардинального влияния на жизненный уклад и поведение их носителей. Другой тип – эсхатологические *движения*, чьи участники, полагая, что конец света уже начался или

---

<sup>1</sup> Жидков В.С. Эволюция культуры: системный подход. С. 257–258.

не замедлит последовать, считают необходимым отказаться от традиционного образа жизни и в корне изменить свое поведение»<sup>1</sup>. Применительно к рассматриваемым нами сюжетам это означает следующее.

Нелегальный коллектив, проживший в однотипных условиях в течение достаточно длительного времени (в пределах нескольких десятилетий), располагает некоторым набором поведенческих стратегий. Как показывает история томско-чулымских общин, сформированные эволюционным путем технологии экономического, соционормативного, организационного реагирования на «вызовы» модернизации вплоть до конца XIX в. обеспечивали воспроизводство и быстрое восстановление после разгромов. Более того, трудности хозяйственного освоения «пустыни», эпизодические вторжения «антихристового мира» в лице представителей власти и дифференцирующие процессы в староверии (согласии) прекрасно укладывались в апокалиптическую логику странников и не требовали от них «в корне менять поведение».

Необходимость в этом возникала лишь в конце XIX столетия. Усложнение общества в целом привело к тому, что влияние, которое теперь испытывают конфессиональные изоляты, становится интенсивным, а главное, многовекторным. Привычные алгоритмы решения проблем утрачивают или значительно снижают свою эффективность, что требует разработки новых поведенческих стратегий. Их смена (коррекция) предполагает постановку вопроса и о переменах в иерархии адаптационных ресурсов – о выходе на первый план тех из них, которые способны давать относительно замкнутым, в известной степени самодостаточным и по-прежнему нелегальным старообрядческим коллективам жизненно необходимое им знание о «большом мире».

Любая культурная система обеспечивает возвращение в состояние равновесия с помощью собственной «генетической памяти»<sup>2</sup>. Назначение последней несводимо к хранению и передаче культурно значимой информации: с этим справляются традиции и обычаи – социальная оболочка культуры. Генетическая память моделирует правила организации системы, и прежде всего ее автомодели. Следовательно, при выявлении причин внутренней устойчивости/неустойчивости конфессии-изолята в обстановке нарастающего воз-

---

<sup>1</sup> Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 354.

<sup>2</sup> См. об этом: Жидков В.С. Эволюция культуры: системный подход. С. 273–276; Черновитов П.Ю. Эволюция картины мира... С. 272.

действия извне необходимо принимать в расчет устройство генетической памяти и технологии включения ее содержимого в реальное пространство культуры.

Генетическая память староверия обладает общим свойством всех религий откровения – она может существовать и функционировать лишь в качестве «свода канонизированных записей». Теоретик научного направления «история памяти» немецкий египтолог Ян Ассманн объясняет это объективными трудностями усвоения вероучений такого типа: они «противоречат очевидности и не находят себе опоры и подтверждения в существующем мире» и нуждаются в освящении не только акта написания сакрального текста, но и процесса его последующего восприятия/прочтения<sup>1</sup>. Тем самым кодифицированные, и потому наделяемые божественным происхождением, сведения принимают вид имплицитных правил, которые на уровне обыденного сознания уже расцениваются как готовые рецепты действий, а сама трансляция сакральных кодексов оказывается способной противостоять естественным процессам энтропии, восстанавливать деформации, наносимые временем, сложившимся структурам мысли, поведения, организации<sup>2</sup>.

На этой же основе формируется, многократно отмеченное исследователями, отношение старообрядчества к древней книге как залого спасения и христианской души, и «древлего благочестия» в целом – «...якоже бо птица бес крыл не может на высоту взлетети, тако и ум не может домыслитися без книги, како спастися...»<sup>3</sup>. Следовательно, характер адаптационных процессов в конфессиях-изоляциях с конца XIX в. и до наших дней невозможно объяснить без анализа социокультурного предназначения кириллической книжности.

О роли кириллической книги в складывании системы авторитетов староверия писали практически все исследователи, начиная с Н.Н. Покровского. Однако для ответа на вопрос, может ли кириллическая книга считаться авторитативным (властным) ресурсом адаптации для нелегальной общины, обеспечивающим наряду с группой аллокативных ресурсов (ресурсов «места») создание долговремен-

---

<sup>1</sup> См.: Ассманн Я. Монотеизм и память: Моисей Фрейда и библейская традиция // *Анналы на рубеже веков...* С. 136–137, 140–141.

<sup>2</sup> О восприятии типизированного знания обыденным мышлением см.: Шюц А. Избранное... С. 11; Бернштейн Б.М. Традиция и социокультурные структуры // *Советская этнография*. 1981. № 2. С. 107–108.

<sup>3</sup> ГПНТБ, собр. Томское. Q.П.12. Л. 2 об.–3. («Предисловие»).

ных поведенческих стратегий, недостаточно указания на ее доминирующее положение в системе ценностей. Более важным является установление тех функций, которые древний христианский текст, благодаря своему высокому статусу, выполняет в обыденной жизни общины. Именно это, на наш взгляд, позволяет указать принципы, на которых вплоть до сегодняшнего дня базируются *системная целостность* старообрядческой культуры и ее адаптационные способности.

Во-первых, уже факт обладания древней книгой сам по себе становится для староверия приметой собственной исключительности. Показательно, что фундаментальная роль кириллической книжности в сохранении дистанции между «никонианской» и старообрядческой церковью осознавалась не только староверами<sup>1</sup>, но и властями: наличие у арестованных древних книг в глазах следствия и суда всегда являлось отягощающим вину обстоятельством<sup>2</sup>.

Восприятие кириллической книги в качестве особого культурного барьера с иноверным обществом сделало экспертизу текста непреложным законом существования конфессии. Речь здесь идет не только о выговских книжниках, доказавших в начале XVIII в. подложность соборного осуждения «еретика Мартина армянина» и «Требника Феогноста» и положивших тем самым начало профессиональной отечественной палеографии. С вопросом об «истинности» тех или иных текстов сталкивались все староверческие течения. В странничестве особенно остро он встал на рубеже XIX–XX вв. в связи с полемикой об изданиях старообрядческих и единоверческих типографий («переводных книгах»). Особо отметим, что для части сибирских общин отказ от их использования в скитах стал в этот период также знаком отказа от любых форм приспособления к «антихристову миру».

Во-вторых, книга является символической основой внутригрупповой консолидации. Закрепление за старинной книгой задачи сбе-

---

<sup>1</sup> В страннической традиции рассуждения по этому поводу чаще всего облакаются в форму рассказов об упорном желании антихриста истребить древнюю книжность. По версии Ивана Ипатова, Петр I спрятал от людских глаз Книгу о вере и Кириллову книгу, а «еще пожег книг святоотеческих: лицевыи Апокалипсисы и Четь Миней и прочии, кои душеспасительныи, и пепел приказал лопатую розвеести. И подгребли застежек от книг четьредесять пуд». См.: *Иван Ипатов*. Разлагольствие тюменского странника... С. 129.

<sup>2</sup> См.: *Покровский Н.Н.* О роли древних рукописных старопечатных книг в складывании системы авторитетов старообрядчества // Научные библиотеки Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1973. Вып. 14. С. 25.

режения «знания о спасении избранных» не позволяло считать ее собственностью одного человека: истиной должен обладать каждый из «остальцев». Сообразная с этой логикой практика коллективного владения книжным собранием служила дополнительным фактором поддержания status quo в межличностных взаимодействиях<sup>1</sup>.

В-третьих, книга, наделяемая «богодухновенной» природой, оказывается способной выполнять аналогичные иконе функции – зримого воплощения божественного образа. Поэтому главной задачей для старовеера становится спасение ее от рук «никонианина»<sup>2</sup>, которое нередко принимает формы, недоступные пониманию человека иной культуры. Так, с точки зрения православного миссионера, Матвей Исаев – владелец старопечатной Библии, считающий, что утерянные бумажные листы в старинной книге можно заменить только берестой, и не видящий большой беды в «поселении» в ней тараканов – образчик слепой веры в авторитетность старой книги<sup>3</sup>. Но для старовеера настоящая опасность для «святости» книги исходит не от насекомых, а от «антихристовой печати» на фабричной бумаге. В разнице восприятий заключено базовое отличие между книгой как памятником культуры (культурным достоянием) и книгой как сакральным объектом. В одном случае пietet по отношению к предмету исторического прошлого предполагает обязательную заботу о его физическом состоянии, в другом – духовная сущность конфессионального сочинения не подвержена времени, она вечна и самодостаточна.

Отмеченные способности кириллической книги выполнять идентификационные, интегративные функции, удовлетворять эмоциональные потребности, в свою очередь, объясняют, почему именно ей в старовеерии отдано право быть хранителем законов христианского

---

<sup>1</sup> В начале 1860-х гг. одна из страннических общин Олонецкой губернии смогла избавиться от неудобного ей наставника следующим способом. В вину ему вменялось единоличное распоряжение Кирилловой книгой, приобретенной ранее всем собором. Этот поступок стал основанием для обвинения наставника в грехе гордыни и лишении его власти. См.: РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1979. Л. 64 об.

<sup>2</sup> Этим руководствовались сибирские странники 30–40-х гг. XX в., закапывавшие книги в тайге во время рейдов и проверок. Отголосок такой практики спасения книги от осквернения присутствует в словах сегодняшней скитницы, решившей: «Если не найду достойного человека, то книги лучше в землю закопаю. Боюсь, что они попадут в никонианскую церковь». См.: *Красный Яр* // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Тетр. 9. Л. 10.

<sup>3</sup> *Беневоленский И.* Миссионерство и раскол в Мариинском уезде в 1899–1900 г. // ТЕВ. 1900. № 24. 15 дек. С. 1.

мироустройства, и прежде всего тех из них, которые не вытекают из повседневного опыта людей, а призваны такой опыт формировать.

Ю.М. Лотман, определяя текст как «информационный генератор с чертами личности», предложил рассматривать его социально-коммуникативные роли в нескольких проекциях: 1) простая передача информации от носителя к аудитории; 2) общение между аудиторией и культурной традицией, актуализирующее те или иные аспекты вложенной в него информации; 3) общение читателя с самим собой, когда текст выступая медиатором, помогает перестройке личности читателя; 4) общение читателя с текстом – равноправным собеседником с высокой степенью автономности («беседа с книгой»); 5) связь между текстом и культурным контекстом, в которой текст становится участником коммуникативного акта в качестве источника или получателя информации<sup>1</sup>.

Старообрядческие книжные собрания, включающие в свой состав литургические, уставные, историко-эсхатологические, полемические и нравоучительные сочинения, без сомнения, объединяют в себе всё. Поэтому в рамках теории саморегуляции культурных систем активное собирательство древней христианской книги есть не что иное, как целенаправленное «наращивание» адаптивного потенциала<sup>2</sup> «древлего благочестия». Но для того чтобы потенциал мог стать ресурсом, недостаточно одного владения набором текстов. К ним должны «прилагаться» навыки решения с их помощью насущных задач.

Соответственно, вопросы о методах работы старовера с авторитетным текстом и степени их близости с «творческой лабораторией» древнерусских писателей, в обоих случаях предполагающих постоянное возвращение к определенным текстам, необходимо поместить в контекст более широкой темы – причины, порядок (тексты и технологии) и результат новых интерпретаций. Только в указанном ключе можно говорить о собрании кириллических книг как о некоем *адаптационном ресурсе*, который позволяет старообрядческой общине адекватно, своевременно и с минимальными потерями отвечать на вызовы мо-

---

<sup>1</sup> См.: Лотман Ю.М. Семиотика культуры и понятие текста // ТЗС. Тарту, 1981. Т. 12. С. 6–7.

<sup>2</sup> Под «адаптивным потенциалом» понимается степень устойчивости субъекта адаптации в отношении макросоциальных процессов, которая обеспечивается совокупностью средств и свойств, присутствующих в скрытом виде. См.: Корель Л.В. Социология адаптаций... С. 132.

дернизации – происходящие в окружающем ее мире структурные изменения в социальных взаимосвязях, организациях и институтах.

*Причины.* С конца XIX по начало XXI в. таежные монастыри Западной Сибири трижды испытали на себе воздействие внешнего мира – экономическое, политическое и идеологическое (мировоззренческое).

Первым поворотным событием для нелегальных поселений, своеобразной проверкой на прочность оказалось втягивание сибирского крестьянского хозяйства в товарные отношения. Для замкнутых локальных миров это означало появление хозяйственной конкуренции, сокращение земельного фонда и в конечном счете необходимость в коррекции привычной системы жизнеобеспечения. «Политическим вызовом» стали социалистические преобразования 1920–40-х гг.: сопровождавшие их репрессии поставили скиты перед угрозой физического истребления или как минимум лишения привычных взаимодействий с сельской округой. Со второй половины XX в. таежные монастыри вынуждены отвечать уже на «идеологический вызов» макросистемы. В советский период привычная идентификация себя со спасителями веры должна была противостоять общественным обвинениям в туеядстве, культурной отсталости и религиозном изуверстве, а в постперестроечный – изыскивать средства для «защиты» от ценностных установок и привычек неофитов, получивших ранее светское (атеистическое) образование и воспитание.

Эти три «вызова» несопоставимы друг с другом по уровню агрессивности и глубине последовавших за ними изменений. В то же время каждый из них представляет собой самостоятельный этап включения конфессий-изолятов в макросоциальное движение, начинающийся с осознания, что новая проблема не решается прежними средствами, и завершающийся реализацией конкретных моделей поведения. Важно, что располагающаяся между ними стадия мобилизации адаптационных ресурсов (поиск/конструирование жизненных стратегий, их проверка на адекватность основным положениям вероучения) в староверии связана в равной мере как с наличием необходимого авторитетного текста, так и с умением лидеров общины превратить его в системное знание о происходящем.

*Тексты и технологии.* Для истории литературы переход от Средневековья к Новому времени, по мнению исследователей, ознаменован сменой концепции текста: субстанциональную, где слово обозначало божественную субстанцию, сначала дополняет, а потом вытесняет рационалистическая концепция, для которой содержание

текста уже становится объектом критики и отстраненной оценки<sup>1</sup>. В страннической общинной библиотеке конца XIX – начала XXI в. как культурном явлении эпохи модерна присутствуют тексты, отражающие обе парадигмы. В частности, в ее состав, несмотря на разницу во мнениях относительно спасительности «переводных книг», все же вошли издания старообрядческих типографий. В течение XX столетия в круг чтения скитника попадает русская и советская историческая проза (романы П.И. Мельникова-Печерского, Д. Межжовского, А. Толстого).

Тенденция была характерна, конечно, не только для странников. Показательно, что в результате этих процессов далеко не каждый текст, написанный кириллицей, в староверии стал считаться истиной в последней инстанции, о чем красноречиво говорит, например, реакция читателя на объяснение, почему мы видим звезды маленькими. Напротив, фразы: «Сие видится от зельных высоты да аще бы стояло и солнце толь высоко якоже и звезды, таковов же бы виделось нам мало якоже звезды» он оставил свою запись – «не верю врешь»<sup>2</sup>.

Расширение состава книжных собраний имело для конфессии-изолята колоссальные последствия. Во-первых, оно серьезнейшим образом изменило доказательную базу историко-полемических сочинений староверов-странников – труды историков церковного раскола, энциклопедии и публицистика прочно вошли в реестр убедительных аргументов<sup>3</sup>, что укрепляло позиции странников в «борьбе за неопитов» с другими направлениями староверия<sup>4</sup>. Во-вторых, оно привело к созданию совершенно особых исследовательских процедур, когда светский или религиозный текст анализируется с помощью синтетических методик (рационально-иррациональных) с целью получения прикладной эсхатологически ориентированной информации.

---

<sup>1</sup> См.: *Матхаузерева С.* Две теории текста в русской литературе XVII в. // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 31. С. 273.

<sup>2</sup> ГПНТБ, собр. Томское. Q.П.15. Л. 57 («Золотой бисер»).

<sup>3</sup> Крайне показательным является «превращение» исследования Н.Ф. Каптерева по истории взаимоотношений России с православным Востоком в XVI–XVII вв., в котором реформа патриарха Никона объясняется политическим расчетом, недалекостью и даже невежеством русских иерархов, в книгу «Каптирь». См.: *Новиков И.* Раскол и сектанство в Томской епархии в 1896–97 гг. // ТЕВ. 1898. № 10. 15 мая. С. 22.

<sup>4</sup> См. об этом: *Дутчак Е.Е.* Полемические традиции в староверии XX века (на материале Цветника старообрядца-странника) // Культурное наследие средневековой Руси в традициях урало-сибирского старообрядчества. Новосибирск, 1999. С. 167–177.



Однако само по себе привлечение новых интеллектуальных приемов для нахождения внутренних связей между древним текстом и современностью не показывает степень готовности/неготовности старообрядческой общины к диалогу с «никонианским миром». Скорее оно высвечивает те области вероучения и повседневности, которые испытывают наибольшее воздействие и потому требуют особой защиты. Судя по составу томско-чулымской «скитской библиотеки», в привлечении светских источников информации и новых методов анализа нуждается, главным образом, сфера историописания, подчиненная в странничестве доказательству правомочности отдельных узкоконфессиональных институтов и практик (самокрещение, обоснование объемов и характера «мирской помощи» и т.д.). При этом разработка эсхатологической проблематики вполне удовлетворяется традиционным кругом литературы (Апокалипсис, средневековая эсхатологическая классика) и традиционными логическими процедурами.

Пример не означает, что сибирских странников 20–80-х гг. XX в. вопросы генезиса и сущности советской власти не интересовали вообще<sup>1</sup>. Отличия в методах доказательств – достаточность/недостаточность традиционных интерпретаций, прежде всего, говорят о том, что конфессия, осознающая и отстаивающая свое маргинальное положение с помощью канонически оформленного знания, «работает» с двумя группами культурно значимой информации. Первая – социально наследованное и социально одобренное знание. Оно уже зарекомендовало себя как способное обеспечивать создание и выживание нелегальных сообществ, потому нуждается в повторении, а не в расширении. С точки зрения теории адаптации именно знание о наступлении «последних времен», необходимости побега из мира и бинарной структуре конфессии может для странников считаться адаптационным порогом – минимальной границей «накопления» необходимых для простого воспроизводства свойств.

Вторая группа информации оперирует не императивами, а смыслами. Они являются производными от основных положений вероучения, поэтому для членов конфессии не относятся к категории объективно данных. В то же время неопределенность смысла и способность проблематизироваться в любой момент создают условия

---

<sup>1</sup> Подробно этот вопрос раскрыт в подразделах 2.2 и 2.3 настоящей главы.

для начала рефлексии. Тем самым учение о побеге инок Евфимия для странника-историка, полемиста, теоретика становится отправной точкой для обсуждения самых разных тем: и типологии исторических эпох, и соотношения божественной воли с человеческой, и о правах и обязанностях крещеной братии и странноприимцев. В итоге эсхатология не сводится к утилитарному, сиюминутному набору правил поведения, решение практических вопросов приобретает необходимую конфессиональному сознанию богословскую подпитку, а апокалиптическая конструкция в целом – необходимый ей в ситуации «модернизационного вызова» запас прочности.

Соответственно, для староверия единственной возможностью самосохранения является наличие в составах их книжных собраний текстов, которые выполняют функции как трансляции правил, так и репродукции смыслов. Только их совокупность позволяет конфессии производить те или иные действия, иметь те или иные интенции, причем не нарушая законов «культурного многогочечия» народной среды<sup>1</sup>. Сложная структура конфессионального собрания позволяла томско-чулымским странникам одновременно использовать для реализации целей эти разные культурно-языковые системы и облегчать для себя овладение адаптивными стратегиями.

*Результат.* Критериями завершенности процесса адаптации принято считать получение надежного набора решений для актуальной в определенных условиях проблемы и социальное самочувствие человека и коллектива<sup>2</sup>. В случае, если адаптантом является конфессия, то обязательно должна быть учтена степень целостности возникающего социокультурного образования. Лишь способность не просто осваивать новые поведенческие стратегии, но и уметь находить им обоснование в принятой концепции спасения обеспечивает гармоничное течение центростремительных и центробежных процессов и для религиозной общины может считаться показателем того, что своевременное реагирование на «вызовы» среды стало видом ее нормального функционирования. Для страннических монастырей формирование на этой основе наследуемых жизненных стратегий и будет характеризовать стадию «обретения» места – заключительный

---

<sup>1</sup> См. о нем: *Библер В.С.* Диалог. Сознание. Культура (идея культуры в работах М.М. Бахтина) // *Одиссей: Человек в истории.* 1989. М., 1989. С. 26.

<sup>2</sup> См.: *Корель Л.В.* Социология адаптаций... С. 137.

этап собственно конфессиональной миграции и одновременно начало жизни «чувственной пустыни» уже не как идеологемы, а в качестве уникального социокультурного организма.

Особенностью данного этапа является то, что ведущее место в иерархии адаптационных ресурсов займут интеллектуальные конфессиональные практики. Осмысление происходящего, поиск объяснений в авторитетных христианских текстах становится базовым фактором сохранения социальной системы староверия, консервации его бытовой специфики в обстановке активных процессов культурной диффузии, характерных для современного общества.

Следовательно, выбор адаптационных стратегий таежных монастырей с конца XIX столетия невозможно объяснить вне понимания целей, форм и методов конфессионального творчества их насельников. Использование традиционных методов работы с сакральным кодексом, привлечение новых гносеологических технологий для нахождения баланса между императивами/традицией и смыслами/инновациями становились условиями последующей эволюции конфессиональной системы в целом – ее личностной, социальной, экономической и идеологической составляющих.

Для эсхатологически ориентированных сообществ странников она выступала и выступает в форме решения вопроса о собственном соответствии образу «истинного христианина» – жителя «чувственной пустыни». Каждый новый виток исторического развития конфессии-изолята, определяемый ситуацией в стране и регионе, требовал от нее не столько ревизии принятой концепции спасения, сколько нахождения в ней дополнительных смысловых и символических резервов. Поэтому лишь сохранение или утрата способности воплощать конфессиональный символ в социальные практики (хозяйственные, организационные, коммуникативные) могут считаться ключевыми показателями при оценке устойчивости скитского мира перед факторами средового воздействия. Именно в таком контексте, на наш взгляд, следует анализировать адаптацию таежных скитов к макросоциальным процессам, подоплеку их духовного и социального движения, возможности, способы и результаты включения в современную действительность древней христианской книжности.

## 2. Таежные общины староверов-странников в условиях модернизационных процессов

### 2.1. Стратегии реагирования на макросоциальные экономические процессы: эволюция системы жизнеобеспечения на рубеже XIX–XX вв.

Символика денег относится к числу средств, издавна используемых христианской культурой для определения границы между «горним» и «дольним». Потому нет ничего удивительного в том, что в радикальном крыле староверия задача спасения благочестия и собственной души могла выливаться в запрет на пользование деньгами<sup>1</sup>. В начале XVIII в. попытки кодификации его как догмата возникают в среде поморцев и приводят к выделению пастухова (адамантова) согласия, через столетие аналогичные процессы раскалывают бегунское сообщество.

Томско-чулымские таежные поселения включились в полемику о деньгах в конце XIX – начале XX столетия – период активного и теперь поддерживаемого государством колонизационного движения на восток. Совпадение не было случайностью. При небольшом количестве освоенных земель отказ правительства от политики сдерживания миграций и оживление внутрисибирских переселений для скитских миров означали разрушение прежней замкнутости и налаженных связей с сельской округой.

События, происходившие в томско-чулымских таежных монастырях на рубеже XIX–XX вв., являются уникальным материалом для исследования обстоятельств и последствий выбора конфессией-изолятом адаптационной стратегии в ситуации возрастающей хозяйственной интеграции сибирского региона. Оказавшаяся под угрозой, прежде всего, система жизнеобеспечения «чувственной пустыни» заставила общины искать средства для сохранения дистанции с «никониянским миром», сообразные с принципами учения о побеге. Последовавшее за этим разделение странников на умеренных-«ярославских» (принимающих деньги) и радикалов-«турецких» (безденежных)<sup>2</sup> идеологически оформило два варианта устройства

<sup>1</sup> О конфессионально-этических положениях староверия в отношении денег, собственности и богатства см.: Керов В.В. «Се человек и его дело»...С. 434–445.

<sup>2</sup> Названия толков связаны с местами выхода их руководителей – ярославской общиной странников и средой казаков-некрасовцев – русской диаспоры, которая после разгрома восстания Кондратия Булавина 1708 г. осела на подвластной турецкому султану Кубани, а позже переместилась в Малую Азию.

нелегальных поселений в условиях экономической модернизации. При их изучении важным представляется, во-первых, выяснение логики обоснования каждого из них; во-вторых, выявление особенностей идентификационных процессов и их роли в создании «новых» ценностей и установок; в-третьих, определение адаптационного потенциала альтернативных поведенческих эталонов.

\*\*\*

Отечественной историографией выявлена следующая закономерность генезиса радикальных старообрядческих течений – он есть результат внутреннего, в том числе имущественного расслоения общин<sup>1</sup>. Соответственно, изучение обстоятельств формирования конфессий, ратующих за восстановление древних аскетических уставов, объективно нацеливалось на поиск связи между религиозными и политико-экономическими взглядами староверов. Применительно к бегунской полемике о деньгах разработка вопроса в таком ключе была предпринята А.И. Мальцевым. Им установлено, что с 1840-х гг. разная оценка «богатства» (спасение или гибель веры) привела к оформлению антагонистических типов поведения: сопелковцы взяли курс на увеличение материального благосостояния общин и признали возможным сокрытие в домах странноприимцев, а безденежные провозгласили принципы равенства, общности имущества и пустынничества<sup>2</sup>.

Однако ситуация томско-чулымской тайги конца XIX – начала XX в. плохо вписывается в рамки этих тенденций и исследовательских выводов. Обе местные общины избрали для себя скитской уклад, обе они считали необходимым поставить под контроль отношения с «миром». Вот почему оценка позиции безденежных как стремления ограничить влияние мирских старообрядцев на дела согласия и внедрить в жизнь апостольских нормы взаимоотношений в противовес учению денежных<sup>3</sup> – в нашем случае неприемлема. Эти соображения требуют рассмотрения основных блоков проходившей

---

<sup>1</sup> См., например: *Клибанов А.И.* Народная социальная утопия... С. 176–178; *Гурьянова Н.С.* Крестьянский антимоноархический протест... С. 113.

<sup>2</sup> См.: *Мальцев А.И.* Странники-безденежники... С. 347–351; *Мальцев А.И.* Староверы-странники... С. 207, 209, 211–213.

<sup>3</sup> См.: *Мальцев А.И.* Странники-безденежники... С. 346; *Мальцев А.И.* Староверы-странники... С. 215.

здесь полемики не с точки зрения понятой в социально-экономическом смысле умеренности/радикальности, но как дискуссию о правилах устройства «чувственной пустыни», приведшую к складыванию несхожих идентичностей.

Постановка вопроса в таком ключе определяется еще и тем, что проникновение сюда радикальных взглядов не стало поступательным движением, несмотря на, казалось бы, очевидную предрасположенность к ним скитского мироустройства. Более того, можно говорить о двух его этапах – самостоятельных и лишенных какой бы то ни было преемственности, а значит, о разной степени готовности конфессии-изолята в 30-е и 80-е гг. XIX в. регламентировать и табуировать взаимодействие с внешним окружением.

Первые сведения о «безденежном вероучении» в томско-чулымской тайге относятся к 1836 г. По сообщению М.С. Викулова, его «принесли» пермские бегуны Силуан и Андреян. Он также упоминает о том, что их проповедь тотального осквернения, касающаяся не только денег, но и «всех съестных товаров и вещей», быстро нашла последователей. Причем практические выводы, сделанные из нее местными скитниками, были диаметрально противоположными: часть ограничилась уничтожением фабричных клейм на поступающем «из мира» инвентаре, но «многие, желающие получить мученические венцы, топились, сжигались и запащивались»<sup>1</sup>.

Мотив добровольной смерти как наиболее действенного средства избежать «антихристовой печати» широко представлен в бегунских сборниках: «Благоразумнии бо родитилие спасутся сами и чад спасут, заведут их в непроходимые места и скончаются гладом и жаждею» – часто встречающаяся на их страницах сентенция. Подобные высказывания «просятся» стать еще одним подтверждением закономерности открытой историками ментальности – ничто так отчетливо не говорит об отношении человека к жизни и ее ценностям, как его отношение к смерти. Вероятно, последовательное воплощение идеи инока Евфимия о наступившей вселенской катастрофе в теории и не предполагало иного решения. В то же время доказанное сегодня положение Н.Я. Аристовой «о староверах, основывающих свои поселения для того, чтобы жить, а не умирать» и вынужденном характере их «самоубийственных смертей»<sup>2</sup> ставит вопрос о том, какие обстоятельства

<sup>1</sup> Викулов М.С. Краткое описание жизни... С. 8–9.

<sup>2</sup> Юхименко Е.М. Каргопольские гари 1683–1684 гг. ... С. 83.

обеспечили популярность среди жителей томско-чулымских скитов «проповеди Силуана и Андреяна» в 30-е гг. XIX в.

Пафос абсолютной изоляции только тогда становится позитивной программой самосовершенствования, когда человек располагает тем или иным набором материальных благ, от которых он *может* отказаться. В противном случае ему суждено быть катализатором не разумного, взвешенного отношения к контактам с внешним миром, а крайних форм аскетизма. Условия, в которых на начальной стадии освоения тайги существовали местные немногочисленные и слабо связанные между собой нелегальные поселения, не создавали ситуации выбора. Напротив, чрезвычайная скудость продовольственных запасов и объективная невозможность столь малыми силами заметно их увеличить даже в отсутствие прямой угрозы преследований формировали для таких поведенческих стратегий благоприятную почву.

Должно было пройти время, чтобы из одиночных поселений выросло нечто похожее на общину, а естественное хозяйственное развитие и регламентация внутренней жизни привели к смещению акцентов. В нравоучительных текстах странников со второй половины XIX в. рассуждения о спасительности добровольной смерти за веру серьезно потеснила тема богоугодности многолетних физических страданий гонимого странника. Тенденция, несомненно, не являлась секретом для современников событий: так, М.С. Викулов прямо называет приезд в 1860-е гг. «ярославцев» Иллариона Иванова и Афанасия Григорьева, открывших «дверь в тайгу» для десятков странников из центральных губерний, причиной изживания суицидальных настроений и перехода бывших безденежных к умеренным формам вероучения<sup>1</sup>. В связи с этим заслуживает внимания обстановка конца XIX столетия, когда проповедь отказа от денег вновь принимается частью пустынножителей и, что особенно важно при рассмотрении вопросов адаптации, приводит к разделению скитского сообщества на две самостоятельные конфессии – безденежных («турецких») и денежных («ярославских»).

Местная устная традиция соотносит складывание новой общины безденежных в томско-чулымской тайге с именем Георгия (в миру – Фирса) Николаевича, но специально посвященных этому исторических текстов не обнаружено. Только благодаря хорошо поставленному в Белокриницкой иерархии делу сбора информации с мест усатанавливается время образования общины. В архиве Рогожского

---

<sup>1</sup> См.: Викулов М.С. Краткое описание жизни... С. 9.

кладбища находится письмо Г.А. Шашева старообрядческому митрополиту Антонию, датированное октябрём 1879 г. В нем сообщается о появлении в томских лесах «бегунов, выходцев из-за границы и турецких подданных» с опасными для староверов-поповцев рассуждениями о прекращении христианского священства в «последнее время»<sup>1</sup>. Фактически единственным источником по начальной истории общины по-прежнему остается крайне тенденциозная интерпретация миссионера Ивана Новикова. Материалы, на которых он строит свое описание, в том числе «живые» диалоги, в публикации не указаны, но событийный ряд в его изложении выглядит так.

К моменту появления в Сибири Фирс Николаев уже имел большой стаж «поисков веры» – уроженец Москвы, не нашедший ее ни в России, ни в Америке, ни в Турции, он решает сам «воссоздать истинную церковь» в сибирской тайге. Однако, не отважившись «единолично взяться», он приглашает принять участие в обряде самокрещения двух тасежных старцев – Григория Никаноровича и Дорофея Лазаревича, «думавших так же, как и он, об антихристе». Наполнив водой чан, они стали ждать «чудесного возмущения воды от ангела» – своего рода вещественного доказательства, что «Бог благодатью освящает воду и благословляет их». Не получив знамения свыше, странники кинули жребий – «самокрест» Григорий Никанорович сразу совершил ритуал над товарищами. Позже старец Григорий усомнится в правильности поступка, но это не отразилось на популярности нового учения. Число отказывающихся от «паспортов, подушной подати и денег» быстро увеличивается до 50 человек. Количественный рост общины И. Новиков объясняет одним – руководство переходит к «практичному и изворотливому» Фирсу, который укрепил свою власть тем, что разрешил пустынноикам хранить деньги у живших рядом мирских-«христоробок», по сути преступив основополагающий пункт вероучения – «рай уготован только тем, кои деньги не берут, а деньги брать – всегда виновну быть, тому и покаяния нет». По версии И. Новикова, двойное нарушение иноческих правил – обета безбрачия и нестяжания – хотя и привело к нестроениям и расколу общины, но сам Фирс Николаев упрочил положение «дозорщика, счетчика и учетчика» корпоративной казны<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ОР РГБ. Ф. 246. К. 188. Ед. 4. Л. 84–85 об.

<sup>2</sup> См.: Новиков И. К истории страннической безденежной (турецкой) секты в Томско-Чулымской тайге // ТЕВ. 1899. № 23. 1 дек. С. 1–8.



В явно пристрастном материале тем не менее отражено самое уязвимое место вероучения безденежных – декларативность, по мнению оппонентов, их отказ от денег: «Деньги для вас необходимы, как и для нас. Вам без этой печати антихриста и существовать совсем невозможно. Не будь у вас пагубного начертания, то вам придется совершенно нагими ходить и с голоду помирать»; «Странники безденежные, сами, убегая печати антихриста, своих поручителей и благодотворителей просят принимать ее и за то благодарят, как послужившим им Бога ради. Это значит: благодарю, что вместо меня ты принял печать антихристову»<sup>1</sup> и т.д. Однако никакие аргументы и обвинения уже более столетия оказываются неспособными поколебать уверенности безденежных в собственной правоте: «Я никак не понимаю, почему же они («ярославские». – *Е.Д.*) никак не уразумеют, что нельзя страннику иметь деньги!» – говорят и сегодня странники-«турецкие».

Следовательно, для выяснения причин разделения некогда единой томско-чулымской общины, повлекших за собой формирование двух моделей взаимодействия с «внешним миром», принципиальное значение имеют как содержание полемики, так и превратившие ее в факт культуры исторические реалии.

Реконструкцию необходимо проводить на основе текстов, созданных томскими бегунами, достоверно бытовавших в их среде или как минимум отражающих известные им идеи. Имеющиеся в нашем распоряжении сочинения представляют собой прямые и косвенные источники информации. К первым относится список «Цветника», составленный теоретиком безденежного вероучения Василием Гавриловым и, судя по донесению Г.А. Шашева, находившийся в составе книжного собрания общины Фирса Николаева<sup>2</sup>. Он испещрен читательскими пометами, которые сами по себе являются материалом для определения ключевых моментов полемики. Взгляды странников-денежных восстанавливаются непосредственно по сочинению Киприана Васильева «О пенязях», где сообщается о передаче копии в белобородовские скиты Евтихия Маркеловича<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> НБ ТГУ. ОРКП. Ф. 24. Ед. 1; НБ МГУ. ОРКиР, собр. Верхокамское, № 1978 (II). Л. 12.

<sup>2</sup> Приложение I.6. В письме Г.А. Шашева «Цветник» Василия Гаврилова назван главным догматическим сочинением странников-«турецких». См.: ОР РГБ. Ф. 246. К. 188. Ед. 4. Л. 84.

<sup>3</sup> См.: *Киприан Васильев. О пенязях // Духовная литература староверов востока России... С. 563–567.*

Косвенные сведения содержит рукописный сборник, составленный во второй половине 20-х – 30-е гг. XX в. В.В. Белослудцевым<sup>1</sup>. В нем представлена полемика, проходившая около 1923 г. между томско-чулымскими безденежными и одной из сибирских общин странников-статейников («Письмо к завиняющим деньги» некоего старца Павла и «Опровержение на ответы статейных» Александра Ивановича – руководителя белобородовских безденежных в 1920–1940-е гг.). Мы сочли возможным его привлечение, полагаясь на высокую оценку этого сборника современными скитниками и допуская, что в них отразились идеи, циркулировавшие в среде «ярославских» и «турецких» в предшествующие десятилетия. Отнесение к числу оппонентов статейников объясняет сообщение бывшего странника Василия Тимофеева о сближении томско-чулымских денежных и статейников в конце XIX столетия: «...если скажет, я странник ярославской веры, то остаются довольны, а если еще и прибавит к тому: я принадлежу к братству Никиты Семенова, то это считалось как бы символом православной веры»<sup>2</sup>. В прежних работах на его основе автором делался ошибочный вывод о том, что томские странники не приняли участие в обсуждении Статей<sup>3</sup>. Сегодня доступ к библиотеке общины «турецких» дает возможность утверждать, что популярность проповеди безденежных заставила местных противостатейников – наследников сопелковской идейной традиции в том виде, в каком она существовала до принятия Статей Никиты Семенова, идти на сближение с противниками и использовать их доказательную базу в своих целях. В то же время это не означало нивелирования различий по другим пунктам вероучения. В заключении обзора источников информации оговорим, что хотя «программный» текст Цветника и полемические послания странников написаны в разных жанрах, но общность круга цитируемой литературы позволяет сопоставлять как рассматриваемые ими сюжеты, так и логику их изложения.

---

<sup>1</sup> Приложение I.28. В.В. Белослудцев – один из руководителей общины странников в бакчарской тайге, а с 1930-х гг., после воссоединения общин, и томско-чулымской. Умер между 1940–1941 гг.

<sup>2</sup> Первый епархиальный миссионерский съезд... С. 40.

<sup>3</sup> См.: *Дутчак Е.Е.* «Белобородовская пустынь»: итоги полевых сезонов 2002–2004 гг. археографической экспедиции Томского университета // Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока. История и современность. Местные традиции. Русские и зарубежные связи. Владивосток, 2004. С. 117.

Итак, не позднее 1879 г. в томскую тайгу пришел человек с явными способностями лидера, огромным конфессиональным и социальным опытом. Появление такой фигуры в томско-чулымских скитах, несомненно, «обречено» было стать заметным событием: его приезд говорил о высоком престиже местных общин в старообрядческом сообществе и о том, что в новых условиях изоляционные идеи какой-то частью пустынножителей уже воспринимались в качестве оптимальной модели выживания. Причем в данном случае «новые условия» составлял не только разгром 1874 г. – эпизодические репрессивные акции властей стали в те годы, судя по рассказу М.И. Викулова, обычным делом. Более разрушительным для скитского мира оказывалось влияние процессов, идущих в регионе в целом.

В исследованиях, посвященных социально-экономическим отношениям в Сибири последней трети XIX в., выделена группа факторов, часть которых, на наш взгляд, может быть представлена как «вызов модернизации» для нелегального и ориентированного на хозяйственную автономию старообрядческого монастыря. Это, во-первых, усиление вмешательства государства в землепользование сибирской деревни: земли, ранее арендуемые крестьянами у Казны и Кабинета, теперь передаются под казенно-оборочные статьи и переселенческие участки. Во-вторых, изменения в агротехнике и системах обработки, приведшие к такому повышению урожайности, что уже в 70–90-е гг. рост производства зерна и картофеля в регионе обгоняет рост населения. В-третьих, узость сибирского рынка и как результат – крайняя неустойчивость цен, стимулирующая не земледельческое производство, а торгово-ростовщический капитал<sup>1</sup>.

Конечно, остается вопрос – насколько отмеченные тенденции характеризовали хозяйство именно таежной зоны. Однако, учитывая, что картофельный крахмал являлся традиционным продуктом обмена томско-чулымских бегунов, а левобережье р. Чулым, находящееся в негласном владении страннических монастырей, готовится местными властями под размещение переселенцев из Европейской России, предположение о растущем агрессивном воздействии «мира» на экстенсивную экономику скитов не лишено правдоподобия. Косвенно его подтверждает и отмеченный миссионерами рост эсхатологических слухов в губернии, достигший апогея к концу столетия. Причем наиболее активно они, по убеждению И. Новикова,

---

<sup>1</sup> См. об этом: *Крестьянство Сибири в эпоху капитализма...* С. 60–72.

циркулировали в среде томско-мариинских странников, где начало в 1897 г. переписи и ажиотаж вокруг ожидаемого в 1899 г. столкновения Земли с кометой, поднятый в газетах, привели даже к подготовке самосожжений<sup>1</sup>.

Можно утверждать, что вся сумма объективных и субъективных обстоятельств тех лет создавала благоприятную почву для принятия установки на ограничение контактов с внешним окружением. Простая констатация этого факта имеет небольшую познавательную ценность. Вероисповедный спор, принявший затяжной характер, говорит о том, что знание, задействованное в нем, должно обладать свойствами коммуникабельности – оно должно соответствовать ценностям, нормам и практикам ориентированной на него аудитории<sup>2</sup>. (Так, особенности социальной организации томских таежных монастырей не позволили им принять Статьи Никиты Семенова). Отсюда важно выяснить, какие именно проблемы скитского мира последней трети XIX – начала XX в. призвана была решить полемика о деньгах и с помощью каких социокультурных символов осуществлялось самоопределение возникших в ее ходе конфессиональных групп.

Сердцевиной полемики стал вопрос о природе антихриста – о его «чувственном» или «духовном седении». В общероссийском масштабе его постановка определялась задачей осмыслить растущую экономическую деятельность странничества, но вряд ли здесь уместна аналогия с замкнутой на самое себя таежной общиной. Наверное, главным мотивом при сокращении хозяйственных ресурсов, которыми *привыкли* располагать скиты, оказывалось желание сформулировать стратегию поведения. Причем на фоне пророчеств Апокалипсиса о поступательном увеличении бедствий и трудностей в «конце времен» речь шла о долгосрочной перспективе.

Возможности выбора оказывались невелики – либо активная защита от идущих на уровне общества модернизационных процессов, либо пассивное устранение от них. И та и другая стратегии не выходила за рамки традиционного понимания жизни христианина, но чем руководствовались сторонники каждой из них – при отсутствии источников личного происхождения сказать трудно. С высокой степе-

---

<sup>1</sup> См.: Новиков И. Раскол и сектантство в Томской епархии в 1896–97 г. // ТЕВ. 1898, № 10. 15 мая. С. 16.

<sup>2</sup> См. об этом: Коллинз Р. Социологическая интуиция: Введение в неочевидную социологию // Личностно-ориентированная социология. М., 2004. С. 399.

нюю вероятности можно, пожалуй, лишь допустить существование разницы мироощущений, которую отразили наши тексты: «Что же сего свидетельства на нынешнее время яснейшее, яко вси пророци согласно вопиют, вретischem одеятися повелевают, плакати и рыдати, а не пети и веселитися», – читаем в «Цветнике» Василия Гаврилова<sup>1</sup>. И «нет ничего мрачнее девства, которое лишено милосердия, почему немилосердных многие обыкновенно называют помраченными», – напишет автор «Письма к завиняющим деньги»<sup>2</sup>.

Более явственно в них выступает отличие другого порядка, которое, в терминологии французского историка Франсуа Артога, обозначается несходством «режимов исторической рефлексии»<sup>3</sup>. Какова связь между решением вопроса о том, иметь или нет скитнику деньги, и некоторым ощущением времени?

Видимо, непосредственная, поскольку все связанные с этой полемикой тексты или имеют форму исторического сочинения, или содержат обширные исторические экскурсы. Они мало похожи на «классическое» историописание – профессиональный историк, наверное, в большей степени, чем все остальные, не скрывает того, что работает не с «достоверным фактом», а с подчиненной конкретной цели его интерпретацией. Эта черта роднит странническую историографию с сознательной работой по формированию культурной памяти, когда объектом становится не самоценное событие прошлого, а те его образы, которые «обрели свою социальную значимость, будучи субъективно переживаемы как воспоминания, восприняты как знания и включены в стратегию индивидуальной и групповой деятельности в соответствующем социуме»<sup>4</sup>.

В таком контексте ориентация «турецких» на теорию расчлененного антихриста и «ярославское» учение об антихристе-духе, помимо прочего, может быть понята еще и как способ поддержания коллективной идентичности. Если руководствоваться выводом Л.П. Репиной о том, что «разделяемые образы социального прошлого игра-

---

<sup>1</sup> Приложение I.6. Л. 39.

<sup>2</sup> Приложение I.28. Здесь и далее цитирование «Письма к завиняющим деньги» старца Павла проводится по наиболее полному и доступному его списку: НБ ТГУ. ОРКП. Ф. 24. Ед. 1. Л. 11.

<sup>3</sup> Артог Ф. Время и история: «Как писать историю Франции?» // *Анналы на рубеже веков...* С. 148.

<sup>4</sup> Репина Л.П. От редактора // *Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени.* М., 2003. С. 5.

ют важную роль в конструировании социальных групп в настоящем»<sup>1</sup>, то следует признать, что наделение патриарха Никона или Петра I качествами «персоны зла» и потом использование этих образов-личностей для создания некоторых образов-событий также должны отражать разницу представлений о сегодняшнем дне.

Реформа церкви и имперское строительство в целом – безусловно, несопоставимые по масштабам и последствиям действия, и помещение их в ряд ни в коей мере не означает, что религиозное мышление считает их взаимозаменяемыми. Напротив. Историку-«денежному» концентрация внимания на вероисповедальной сфере как заключительном этапе предначертанного мирового отступления нужна лишь для обоснования права использовать прецедент. Вообще, это заметное отличие двух исторических схем – безденежные прибегают к доказательству прецедентом крайне редко, но для Киприана Васильева он становится способом распространить пророчество о царственном происхождении антихриста вглубь веков: «Израильтяне, жившие во Египте, вьще 400 лет, еда без пенязей были – ни. Невозможно быти сему. Фараон же мучитель – *той же бе антихрист*, но и преобразует самага Князя Тьмы, погруженный в Чернем мори» (курсив мой. – *Е.Д.*)<sup>2</sup>. Чуть ниже – аналогичное допущение он распространит на сирийского царя Антиоха IV Епифана, римских кесарей, польских королей.

Практические результаты такой логической операции уже в оформленном виде дает послание старца Павла: «Различия в нечестивых царях по нечестию никакого нет... Значит, различия никакого нет между самим антихристом и его предшественниками. Таким образом святые апостолы и даже Сам Христос брали деньги нечестивых царей-антихристов... И наши благочестивые предки брали деньги – царя Алексея Михайловича и Петра Перваго; и будут православные христиане пользоваться деньгами вплоть до второго Христава пришествия»<sup>3</sup>.

Подход к презентации социальной реальности автором «безденежным» иной. Нельзя сказать, что он более строго оценивает информационный ресурс исторических штудий. Он просто не считает их уместными в тот момент, когда вышедший из бездны дьявол

---

<sup>1</sup> Ретина Л.П. Образы прошлого в памяти и в истории // Образы прошлого... С. 10.

<sup>2</sup> Киприан Васильев. О пенязях... С. 563.

<sup>3</sup> НБ ТГУ. ОРКП. Ф. 24. Ед. 1. Л. 7–7 об.

уже прельстил живущих на земле и «мыслящих земная»<sup>1</sup>. Поэтому связывая «антихристово наставие» с Петром I – светским правителем, обладающим неизмеримо большим объемом власти, чем патриарх, странник-безденежный тем самым объясняет, почему «чувственное сидение» императора поставило под его власть *весь* вещной мир: «Аще человек под игом антихриста и под его волею, ничтоже от него принято есть пред Богом»<sup>2</sup>. Особо подчеркнем, что фразу сопровождают читательские пометы, сделанные разными людьми и в разное время: «зри», «ето надо выписать», «!!!».

Перевод рассуждений из истории в область эсхатологии дает безденежным важное преимущество – разговор о делах людских по правилу замещения меньшего большим оказывается подчиненным другой задаче. Понимание «мысленного» антихриста как отступления от веры признается справедливым, но выводы из этого делаются совсем иные. Так, не отрицая трактовку «Тако ж де и мысленный чрез отступление нарицается антихрист», Василий Гаврилов, «взяв в союзники» Иоанна Златоуста, пишет, что царствовать он все же будет «чувственно, по-земному, понеже бо чувственный наречен бысть словом и делом и образом строения ради сатанинских дел»<sup>3</sup>.

В результате несколько десятилетий, разделяющих патриарха Никона и Петра I, превращаются в непреодолимую пропасть между вероисповедными концепциями сторон. Поскольку обе они являются все же «продуктом» религиозного сознания, то естественно предположение о том, что за ними стоят не только познавательные (рациональные) парадигмы или обстоятельства модернизационных процессов, но и сугубо конфессиональные интеллектуальные практики. Установление «правил» спасения души должно было быть фундировано решением теоретического вопроса о степени присутствия Бога в делах созданного им мира.

Экзегетика на этот счет не имеет единого мнения и устанавливает меру телесного и духовного во всем с помощью концептов «сотворения» и «сопричастности». На их основе христианской философией созданы две теории человека и, соответственно, два понимания

---

<sup>1</sup> Приложение I.6. Л. 277.

<sup>2</sup> Приложение I.6. Л. 75 об.

<sup>3</sup> Приложение I.6. Л. 36–36 об. В качестве еще одного подтверждения приведем запись В.В. Белослудцева к этому отрывку: «...о боготворении антихриста чувственно и мысленно через отступление».

сущности христианского подвига. Дуалистический взгляд на сотворенное тело как темницу души видит в умерщвлении плоти путь к Богу. Монизм, наоборот, считая тело и душу взаимосвязанными, а мир, человека и Бога сопричастными, не исключает возможность просветления плоти духом и верит в душеспасительность труда над «богоустроенностью» общества. Однако, как это бывает обычно, крайние варианты редко существуют в «чистом виде», и, в частности, исследователи Нила Сорского обнаруживают в его воззрениях дуализм по отношению к «миру» и монизм по отношению к достижимости единения с Богом монахам-скитникам<sup>1</sup>.

Приведенный пример из истории средневековых споров о монашеском «стяжании» не дань историческим аналогиям. Их с томско-чулымской полемикой о деньгах роднит сама обсуждаемая проблема – «местонахождение» трансцендентного и человеческого и непосредственно связанные с ней прикладные задачи – выяснение природы монастырской собственности и поиск идеального носителя владельческих прав на нее. Пожалуй, единственным отличием здесь можно считать задействованный понятийный набор: оппоненты первой половины XVI в. оперировали «языком этики», бегуны – «языком эсхатологии», причем составленным из смеси высокого богословия, народного православия и обыденных представлений рубежа XIX–XX вв. о ремесле историка.

Привлекаемая в ходе полемики аргументация была предназначена не только для того, чтобы переубедить противника. О.Н. Бахтина, сравнивая старообрядческие полемические тексты, пришла к выводу, что все они предназначались для кодификации собственной идентичности и критика «чужого» являлась скорее методом, чем целью<sup>2</sup>. В этом смысле томско-чулымская полемика о деньгах абсолютно типична. В ней, как и полагается любому религиозному спору, «строительство» конфессиональной границы идет в соответствии с некоторым культурно значимым образцом, а состав аргументов зависит от того, какое место себе и противникам смогут найти стороны в универсальной схеме христианской истории. Заметной ее

---

<sup>1</sup> См.: *Гладышева Е.В.* Интерпретация христианства в этических представлениях Нила Сорского // Вестник МГУ. Сер. 7. 2000. № 1. С. 68–73.

<sup>2</sup> См.: *Бахтина О.Н.* Проблема идентичности и полемическая старообрядческая литература XVIII–XX вв. // Американские исследования в Сибири. Вып. 7. Томск, 2003. С. 173–186.



особенностью является лишь то, что конструирование «врага» и самое себя здесь совершается в духе разных дискурсов – преимущественно исторического или преимущественно эсхатологического.

Отправной пункт «ярославских» – «самочинный» характер «безденежной веры». «Старец Евфимий деньгами пользовался. А ваше общество, гнушающее деньгами, было основано уже после кончины старца Евфимия некими ересеначальниками – Василием Петровым, Антипой и Иваном Федоровым», – пишет старец Павел своим оппонентам<sup>1</sup>. Вектор доказательств в данном случае определяется тем, что современный исследователь называет работой с источником. В качестве исходной посылки берется толкование инока Евфимия на пророчество Ипполита Римского о «последних временах» – «повергнуто будет золото и серебро на места, и никто же возмет, ни соберет». С позиций исторической логики – обоснование автора «Письма к завиняющим деньги» безукоризненно: во-первых, сообщается, что сам инок трактовал предсказание аллегорически – как слово Божие, которое «в народе возънебрежено будет»<sup>2</sup>; во-вторых, для обоснования позднего и самостоятельно возникновения вероучения безденежных привлекается независимая экспертиза – светские исследователи согласия: «На основании данных из историй – Ливанова, Пятницкаго и Стрельбицкаго для читателей уже ясно видно, что старец Евфимий деньгами пользовался ради необходимой и нужной потребности»<sup>3</sup>.

Каким образом обоснование того, что безденежные появились вне и вопреки вероучению официально признанного главы конфессии, выполняло идентификационные задачи в томско-чулымском толке денежных?

Будучи некогда членами одной общины, и те и другие привыкли возводить свою историю к Соловецкой обители, а себя, соответственно, считать потомками его «остальцев». Разделение вызвало обоюдное желание оставить лишь за собой знаковую родословную, поскольку для традиционного сознания притязание на высокий статус хранителя благочестия обязано подтверждаться безупречным

---

<sup>1</sup> НБ ТГУ. ОРКП. Ф. 24. Ед. 1. Л. 6 об.

<sup>2</sup> Имеется в виду сочинение инока Евфимия «Титин». См.: *Сочинения инока Евфимия...* С. 318–319.

<sup>3</sup> НБ ТГУ. ОРКП. Ф. 24. Ед. 1. Л. 5–6 об. Речь идет об исследованиях: *Ливанов Ф.В.* Раскольники и острожники. Т. 4. СПб., 1873; *Пятницкий И.К.* Секта странников...; *Стрельбицкий Г.* История русского раскола, известного под именем старообрядчества. Одесса, 1892.

происхождением. Сторонам требовалось доказать себе и странно-приимцам, что оппоненты – не ошибающиеся или заблудшие, а именно еретики и с ними невозможно ни бытовое, ни молитвенное общение<sup>1</sup>. Самым результативным средством достижения цели стала ономастика. Наименование безденежных «маркионитами» и «евстафианами»<sup>2</sup> у понимающей и знающей аудитории должно было вызвать однозначные ассоциации: Маркион – это критик материального мира, дошедший в своем безумии до написания собственного Евангелия, Евстафий Севастийский – приверженец настолько крайних форм аскетизма, что Гангрыйский собор признал его взгляды несовместимыми с христианством.

В небольшой статье М.Л. Тимохина приемы «демонизации» рассмотрены через призму оценок властью и синодальными историками существа церковного раскола<sup>3</sup>. Вряд ли оправдано суживание рамок явления – демонизация в истории внутренней полемики староверия далеко выходила за рамки публицистики и решала онтологические, гносеологические и экзистенциальные задачи. С ее помощью «чужак» превращался во «врага», и, следовательно, разделение томско-чулымского сообщества в глазах сельской округи воспринималось правомерным. А дальше оставалось транслировать однажды сформулированное предвзятое суждение и использовать для этого обращение к аргументации рационалистического типа, прекрасно понятной мирской аудитории: «Деньги бо ничто же более, яко же и прочая жизненная вещества, без них же человеком житии телесно невозможно. Пенязь бо вещь безгласная, на нем нет спроса: которой ти веры, и сколько ти лет, и кое твое обличие и рост, и коего ты града и веси»<sup>4</sup>. (Аналогичные высказывания не означали признания нейтральной природы денег вообще, о чем будет сказано ниже).

Подходы безденежных к доказательству своей правоты и, следовательно, к способам идентификации – другие. Для безденежных истинная вера связана не с происхождением, а с исповеданием. Стран-

---

<sup>1</sup> О том, что этот прием является распространенным, говорит и использование его в вероисповедных текстах новокузнецких статейников: «Есть еретики, которые не берут деньги в руки, а мы не еретики». См.: ИИ СО РАН, собр. рукописей, № 148/86. Л. 2.

<sup>2</sup> НБ ТГУ. ОРКП. Ф. 24. Ед. 1. Л. 1 об.–2.

<sup>3</sup> См.: Тимохин М.Л. «Демонизация» как прием // Старообрядчество: история... М., 1998. С. 203–204.

<sup>4</sup> Киприан Васильев. О пенязях... С. 563.

нический толк здесь не был новатором. Староверие с самого начала, следуя общехристианской традиции, связало проповедь аскетизма с проблемой правильной веры и сохранило эти представления вплоть до сегодняшнего дня<sup>1</sup>. Но такая постановка вопроса, во-первых, меняла акценты при разборе темы «самочинности»: истинность происхождения теперь ставилась в зависимость от обладания «благовидением Божиим и разумом» – «имущим присно ум в вещех жития сего, не разумно се будет; аще и услышат слово, то не имут веры... тогда истинное учение ни на каковую пользу будет»<sup>2</sup>. Во-вторых, оправдывала самокрещение как единственно возможную форму приобщения к носителям сакрального знания в «отсутствие христиан». В этом, например, убеждает обнаруженное в ходе археографических экспедиций послание старца Иова к белобородовским странникам (1990 г.). Отметим, что оно также содержит альтернативную миссионерской версии легитимации толка «турецких» в томско-чулымской тайге.

По рассказу старца Иова, приехавшие в томские леса в конце XIX в. будущие скитники не стали «принимать крещение в России», «чтобы лучше и свободнее проехать», но привезли с собой «крещеного и благословенного старца Евлампия Яковлевича». Он начал нести «за проезд» епитимью, но в последний момент, сославшись на собственное «недостойство», отказался совершить обряд, хотя на самокрещение все же перед возвращением на родину благословил: «Они поплакали и решили самокрещением. В то время вблизи христиан не было. И взяли пост и вынесли его, у них уже были последователи. Первый крестился Григорий, остальные были свидетели, их было 8 человек. Руки на груди. Призвал имя Троицы, в три погружения, погрузился правильно, согласно Потребника. Свидетели подтвердили, что крещение прошло правильно. Старец Григорий крестил Георгия, старец Георгий крестил Феодора. И исполнили весь чин крещения. По крещении избрали крестителем старца Георгия. Георгий крестил всех последующих христиан... На основании выше изложенного крещение старцов Георгия, Григория и Феодора считать правильным и законным»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См. об этом: *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные... С. 443–446.

<sup>2</sup> Приложение I.6. Л. 40–40 об. Здесь же помета В.В. Белослудцева – «земное имущим мудрование бесовское».

<sup>3</sup> Оригинал письма находится в общине томско-чулымских безденежных, копия – в полевых дневниках автора.

Правильность совершения процедуры и явилась тем аргументом, который позволил томским безденежным игнорировать обвинения в отсутствии исторической традиции и сосредоточивать свое внимание на разработке темы греховной природы денег. И здесь странники не были первооткрывателями. В конце XVII в. апокалиптическое предсказание о распространении антихристовой печати «в купле и продаже»<sup>1</sup> сформировало у староверов-федосеевцев представление о передаче греха через торговлю и необходимости очищать «оскверненные» покупки молитвой. Точно так же расшифровка смысла изображения на деньгах двуглавого орла, которой отведено значительное место в «Цветнике» Василия Гаврилова, не есть отличительная черта верования бегунов-безденежных: еще во второй половине XVIII в. трактовка государственного герба как знака антихриста привела к выделению из филипповского согласия особого течения – «орловщины»<sup>2</sup>.

По-видимому, предшествовавшая идейная традиция и наличие фундаментального труда Василия Гаврилова серьезно облегчали томским безденежным ответ оппонентам и формирование общины. Для бегунов, ориентированных на этот тип учения о побеге, фактором идентификации стала прерогатива на тайное знание.

Приведем характерный пример его «открытия». «Слава Богу, мы еще по милости Божией не точию маркионитскую не имеем, да и прочиих малейших ересей не имеем, понеже мы не испорченного злата и серебра не гнушаемся, а гнушаемся на злате и серебре душевредного изображения», – пишет Александр Иванович. И далее для доказательства тезиса он прибегает к знаковой для христианина аналогии – икона и идол изготовлены из дерева, но сходство материала не делает их равносвятными: «Как от ветхаго закона Божия, тако и святых отец писания ясно видно, что злато и серебро или дерево аще и Божие создание, но аще на нем изваян или истесан кумир и вместо Бога именуют ю, но за это проклято есть»<sup>3</sup>. Презентация умения постигать скрытую сущность вещей – «...яко имать писать имя свое тайное в куплях и продажах, его же никто же от земных и

---

<sup>1</sup> «И никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание, или имя зверя, или число имени его» (Апок. 13:17).

<sup>2</sup> Мальцев А.И. «Орловщина» – малоизвестное старообрядческое согласие (вторая половина XVIII – первая половина XIX в.) // Вестн. РУДН. Сер. История России. 2006. № 1(5). С. 18–23.

<sup>3</sup> Приложение 1.28. Л. 20–20 об. Это прямая цитата из «Цветника» Василия Гаврилова: Приложение 1.6. Л. 156.

мятущихся в вещех житейских не увидит»<sup>1</sup> – позволяла безденежным конструировать собственную идентичность с помощью понятия «верности» и тем самым дистанцироваться от прочих староверов, «сбежавших от ног антихриста, но поклоняющихся его голове»<sup>2</sup>. Цитаты из Апокалипсиса в подтверждение того, что изображенный на цате (монете) «образ царев, азъ и царь едино есмь»<sup>3</sup> служили щитом от аргументов а la здравый смысл их оппонентов.

Итак, ориентированная на историю рефлексия «ярославских» давала им возможность ощущать себя хранителями «древлего православия» по праву рождения и преемственности; для безденежных, использующих «понятийный аппарат» Апокалипсиса, это чувство связано с принадлежностью к «избранному стаду Христову». Впрочем, результат оказывался сходным: безденежное и денежное учение оставались каждое по-своему логичным и гармоничным мировоззрением. Оба они в равной степени демонстрировали владение методами буквального и аллегорического истолкования священного текста: абстрактную теорию духовного антихриста делала доступной для понимания внятная программа поведения на основе рационализма; теорию расчлененного антихриста от примитивного сведения ее к конкретным персонам «спасал» эсхатологический дискурс.

Иными словами, на рубеже XIX–XX вв. преимущества не было ни у одной из сторон: ход рассуждений и выводы находили в томско-чулымском сообществе скитников и мирян собственную аудиторию. Наши материалы не подтверждают вывода А.И. Мальцева о том, что безденежные в противовес денежным ратовали за реализацию апостольских принципов равенства и общности имущества, стояли за утверждение безыерархической структуры и оттого «всю организацию их жизни пронизывал дух полного равенства»<sup>4</sup>. Такое заключение, видимо, оправданно при рассмотрении сочинений сторон, тогда, действительно, разница между ними будет сводиться к отмеченным моментам.

Социальная практика томско-чулымских общин по сей день не обнаруживает концептуальных различий ни по форме управления,

---

<sup>1</sup> Приложение I.6. Л. 27. Цитату В.В. Белослудцев сопроводил тремя восклицательными знаками.

<sup>2</sup> Приложение I.6. Л. 84.

<sup>3</sup> Приложение I.6. Л. 194 об.

<sup>4</sup> *Мальцев А.И.* Странники-безденежные... С. 216.

ни по внутренней социальной организации. Конечно, можно предположить, что в данном случае «утопичность надежд безденежных» (А.И. Мальцев) привела к постепенному снижению их радикализма, но ни в том, ни в другом вероучении нет даже попыток пересмотра негативного отношения к мирской жизни как таковой. Поэтому в рамках каждого из них и удалось создать долгосрочные стратегии поведения, и отличие между ними, на наш взгляд, определялось тем, что в ходе их выработки оппоненты по-разному решили для себя проблему «монах и собственность».

Не касаясь здесь сложнейшей и самостоятельной темы формирования национального аскетического идеала, отметим лишь, что к моменту страннической полемики о деньгах в русском православии уже существовали две трактовки религиозного предназначения «богатства» вообще и «богатства» иноческой корпорации в частности. Первая из них, восходящая к трудам «апологета христианского нищелюбия» XII в. Кирилла Туровского, не предполагала противопоставления «небесных» и «земных» богатств. Более того, по мнению О.М. Козик, в его сочинениях они объединялись идеей всеобщего очищения и преображения Подвигом Христовым и осуждался отказ монашества от земных интересов – «покидание мира ради черноризьчества не есть покидание телесного»<sup>1</sup>. Вторая, представленная сочинениями русских «нестяжателей», заключала в себе, как показал А.И. Плигузов, не столько призыв к реальной бедности, сколько нахождение способа оградить монаха от забот о «бренном»: например, Вассиан Патрикеев предлагал достичь этого путем передачи монастырских земель в руки епископата<sup>2</sup>.

Не трудно заметить, что в рамках двух подходов к накоплению богатств и, соответственно, двух вариантов спасения веры и формировались поведенческие стратегии томско-чулымских оппонентов, в равной степени строящихся на убеждении, что монашеская собственность не имеет нейтральной природы. Указанное обстоятельство вносило в каждую из них момент сознательного персонального выбора и ответственности.

---

<sup>1</sup> Козик О.М. «Понятие «богатства» в контексте истории: учение св. Кирилла Туровского // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. Вып. 1. М., 1999. С. 84–108.

<sup>2</sup> См.: Плигузов А.И. Полемика в русской церкви первой трети XVI в. М., 2002.

Жизненный стиль «ярославских» отныне стал определяться концептом «милостыня». Наиболее явственно это видно из рассуждений старца Павла. В числе прецедентов владения деньгами он называет обычай распродажи имений в пользу апостолов и напоминает рассказ об Анании и Сапфире в переложении Феофилакта Болгарского – супружеская чета утаивает часть вырученной суммы и за обман карается смертью<sup>1</sup>. Показателен комментарий к нему странника: «Утаенные деньги были священны. Какие же это были деньги? Это деньги были царя идолопоклонника-антихриста. Но почему же оныя деньги называют священными? Потому, что обещаны были в качестве милостыни... Точно так же и в настоящее время мы истинные православные христиане если и принимаем денежную милостыню, то деньги, получаемые нами, не делают нас поклонниками антихриста, каких бы царей оныя не были»<sup>2</sup>.

Не менее знаковой для автора «Письма к завиняющим деньги» является мысль Иоанна Златоуста: «Деньги для того существуют, чтобы мы употребляли их на необходимые потребности, а не берегли их: это свойственно рабу, а то – господину, стеречь – дело раба, а издерживать – дело господина, имеющего на то полную власть»<sup>3</sup>. И уже своеобразным итогом для него становится притча о десяти девах: «Пять дев мудрых означают христиан милостивых, творящих милостыню деньгами и другими предметами. А пять дев уродливых изображают христиан немилостивых... Таким образом весьма понятно, что девы мудрая и уродливая будут до самого второго пришествия... Мы истинные православные христиане веруем согласно со святыми апостолами и вообще со всеми святыми отцами, что деньги, хотя имели или имеют образ нечестивых царей и чего бы на них не было написано, христиане от этого ущерба в вере не терпят и поклонниками антихриста не считаются»<sup>4</sup>.

Итак, созданная «ярославскими» своеобразная апология денег позволяла относиться к ним как к обязательному условию существования скита – «доброразсудное использование деньгами не осужда-

---

<sup>1</sup> См.: Деяния апостолов. 5, 1–10.

<sup>2</sup> НБ ТГУ. ОРКП. Ф. 24. Ед. 1. Л. 7 об. – 8. Старец Павел ошибочно относит событие ко времени правления императора Нерона, в 34 г. от Р.Х. римским императором был Тиберий. Хотя последняя фраза цитаты вновь говорит о принципиальной неважности для ее автора подобных ошибок.

<sup>3</sup> НБ ТГУ. ОРКП. Ф. 24. Ед. 1. Л. 10 об.

<sup>4</sup> Там же. Л. 11 об.

ется», «богатство праведное лихомание да не оскверняет»<sup>1</sup>. Этот тип адаптационного реагирования обеспечивал расширение связей со средой за счет активного и целенаправленного выстраивания отношений с собственным социальным окружением – странноприимцами и жителями близлежащих деревень и заимок.

Стержнем идеологии «турецких» стало понятие «жертва». Отказ от таинств заставил всех староверов-беспоповцев переосмысливать ключевые дефиниции христианства. В частности, в среде странников-безденежных евхаристию («жертву бескровную»), символизирующую приобщение к сообществу верующих, заменила аскетическая установка. В идеале она предполагала добровольное и сознательное самоограничение, в реальности – привела к складыванию системы табу. Е.Б. Смилянская, рассматривая защитные, разграничительные и регулирующие функции запретов, считает их действующими в одном направлении – все они в конечном счете способствовали сохранению идентичности в староверии<sup>2</sup>. Представляется, что именно в таком ключе следует подходить к феномену «отказа» от чего-либо в крестьянской среде, принявшей монашеские идеалы и этику.

Для теоретика Василия Гаврилова он является главным условием, позволяющим противостоять соблазнам «широкой дороги» жизни, и мотив опасного для души «самовольного жития» становится важнейшим в его «Цветнике». Для рядового странника-безденежного различие между «духовной» и «чувственной куплей» минимальны и момент воздержания для него, прежде всего, будет иметь буквальные формы. Так, И. Новиков сообщал, что в среде томско-чулымских безденежных сложился особый способ ограждения себя от «печати антихриста»: при принятии крещения страннику следовало трижды плюнуть на монету и забросить ее подальше; в случае крайней необходимости позволялось брать ее не рукой, а расщепленной палочкой<sup>3</sup>. Сегодня в скитах этих установлений нет, но для рубежа XIX–XX вв. они выглядят вполне правдоподобно. Потому запрет на пользование деньгами может быть понят не только как

---

<sup>1</sup> НБ ТГУ. ОРКП. Ф. 24. Ед 1. Л. 11 об. Здесь автор цитирует и комментирует Толковую Псалтырь (пс. 14).

<sup>2</sup> Смилянская Е.Б. Роль запрета в сохранении идентичности конфессиональной группы (по материалам старообрядческих общин) // Проблемы идентичности: человек и общество на пороге третьего тысячелетия. М., 2003 С. 145–148.

<sup>3</sup> Новиков И. Обзор деятельности первого епархиального миссионерского съезда... 1898. № 20. 15 октября. С. 11.



идеологический императив, но как совокупность повседневных поведенческих норм, в том числе захватывающих и область взаимоотношений между беглыми и мирскими членами общины.

В плане вероучения для белобородовских безденежных он манифестировал близость своего исповедания к нормам учительной литературы – бегущий «от мира» человек и/или община не должны вести праздную жизнь, их жизнь подчинена молитве, труду для собственного прокормления и выполнению заветов нищелюбия и странноприимства<sup>1</sup>. На практике отвлеченная христианская этика вылилась в новое распределение обязанностей в общине: «Тако отшельники не имеют у себя сребра числа ради зверинаго, и его титула зверскаго, и не купают, и не продают. А когда исходят вне града, тогда полагают странноприимцам, якоже и апостоли, которые единомысленнии с ним, и живет еще покуда в миру, и тот может иметь сребро, и купить, и продать: и вся попечения имения, и служит отшельниками в нужных потребах довольствоваться»<sup>2</sup>.

Этот тип адаптационной стратегии основывался уже не на расширении связей с внешней средой, а на перестройке имеющихся. Он отвечал образцам христианской книжности, но был новым для томско-чулымских скитников, которые с середины XIX в. стремились к рационализации и повышению эффективности собственной экономики. Потому неудивительно, что незнакомый доселе белобородовскому укладу подход к обязанностям мирян навлек на себя обвинения в фарисействе. Например, странники-статейники, подкрепляя их авторитетом Апокалипсиса, предлагают свой комментарий на одно из его пророчеств – «...убиваем был всякий, кто не будет поклоняться образу зверя»: «Обратите внимание: не приемшим печати насильная смерть придет. А вы все насильственной смерти не получили. Всево у вас полно, значит, и на вас есть печать антихриста потому, что вы телесно живы». Примечателен ответ наставника «турецких» Александра Ивановича, не желающего признавать противоречие и ссылающегося на божественное покровительство общине безденежных: «Из-за чего скоряе насильная смерть приити должна или из-за неприятия документов и паспортов или из за неприятия денег?.. Из-за неприятия документов на торговлю и паспортов смерть никому не придет от оскудения потребных, потому что без документов и пас-

---

<sup>1</sup> Покровский Н.Н. Крестьянский побег... С. 20.

<sup>2</sup> Апок. 13:15; Приложение I.6. Л.165–165 об.

портов можно купить и продать как и творят странники денежники сами ездят на ярманки купят и продают. Это в Расее. А здесь Силиверст Андреич и скота без документов продавал. А мы без денег скорее должны ожидать насильной смерти, аще бы Бог не дал церкви своей праведной свой промысел, не вложил бы ближнему к нам такую любовь, чрез которую они нас заступают и пособляют нам»<sup>1</sup>.

Здесь вновь проявляет себя особый тип рефлексии этой группы странников: в контексте эсхатологии, в принципе, любое ее нововведение становилось инструментом продления «конца времен» и в конечном счете человеческой истории. Следовательно, понимание тезиса локальных групп странников-безденежных лишь в свете попыток какой-то части согласия ограничить влияние странноприимцев не правомерно. Более важным является то, что долгосрочные стратегии выживания томско-чулымских общин зиждились на разных моделях внутренних отношений. «Турецкий» вариант, поставивший во главу угла мысль о «жертве»-обязанности, был подчинен идее консолидации беглых и мирских, что достигалось путем детализации обязанностей сторон. «Ярославские», напротив, стремились минимизировать негативное влияние извне с помощью упрочения хозяйственной независимости скитов и перевода взаимодействий между стратами к своеобразному дарообмену.

В заключение подчеркнем, что обе модели отвечали реалиям времени, потому позволяли общинам сохранять себя без необходимости идти на сближение. Такое положение вещей оказывалось на редкость благоприятным для развития местных историко-полемических школ, расцвет которых придется уже на первую половину XX в. Пока же активное развитие сторонами тезиса о предначертанности появления «еретического учения» у соседей позволяло лидерам общин санкционировать разрыв, передел собственности и сфер влияния.

В контексте вопроса об адаптационном реагировании обе стратегии на рубеже XIX–XX вв. могут быть описаны как адекватные «вызовам» внешней среды. Они не разрушили, а перестроили и усложнили внутреннюю систему конфессий при сохранении базовых положений вероучения. Достаточное для этого этапа исторического развития владение традиционными методами интерпретации авторитетных текстов и трансляция одинаково авторитетных христианских символов «жертвы» и «милостыни» заложили основу для легитимации

---

<sup>1</sup> Приложение 1.28. Л. 21, 24 об.

несхожих социально-хозяйственных практик. Единственным их отличием был избранный способ выстраивания границы с «никонианским миром»: странники-денежные предпочли путь защиты-компенсации, безденежные – депривационную (самоограничительную) модель поведения. В условиях интеграционных экономических процессов обе они в равной мере обеспечивали устойчивое положение конфессий, но настоящую проверку на прочность им предстояло пройти уже в условиях политической модернизации российского общества.

## ***2.2. Конфессия-изолят в условиях политико-юридической дискриминации: адаптационный потенциал страннической эсхатологии (первая половина XX в.)***

Интерес исследователей к взаимоотношениям власти и староверия в эпоху революционных потрясений и оформления новой государственности закономерен. В них, как в зеркале, отразились обстоятельства, при которых эсхатологические доктрины в очередной раз стали средством озвучивания народных представлений о справедливом общественном устройстве и поводом для жестокой расправы с религиозной (идеологической) оппозицией. «Помещение» истории нелегальных поселений староверов-странников в контекст проблемы эволюции и саморегуляции культурных систем дает основание для несколько иного взгляда на уже известные сюжеты. Для конфессии-изолята роль эсхатологических учений в этот период несводима к выражению политических предпочтений. Для нее в условиях тоталитарного режима апокалиптика, прежде всего, выполняла адаптационные задачи: «Власть антихриста нельзя уничтожить, ее понять нужно – как спастись», – говорят сегодняшние белобородовские скитники, чьи родители и они сами испытали тяжесть партийно-государственной машины.

Рабочей гипотезой при рассмотрении адаптационного потенциала страннического вероучения первой половины XX в. выступает предположение, что характер и глубина изменений, которые претерпели таежные монастыри в этот период, определялись не только масштабами карательных акций. В большей степени они зависели от оценок происходящего – был ли это, по мнению скитников, естественный, запрограммированный ход событий или нечто экстраординарное. Теоретически предположение подкреплено выводом А.Ф. Белоусова о свойстве историко-эсхатологических доктрин ста-

роверов создавать базу для существования собственной культуры в разных состояниях: нормальном, в «полноте» и совершенстве, и исключительном, когда стесняется и ограничивается исполнение правил («законов») и наступает «смертная нужда», для которой «закон не лежит» и «чрез» который она «шагает»<sup>1</sup>.

Понимание экстремальной ситуации как предпосылки к началу рефлексии предполагает выявление факторов, обеспечивающих переосмысление общехристианской традиции и выбор стратегии реагирования на «политический вызов» модернизации. Иными словами, необходимо установить, с одной стороны, объем и продолжительность внешнего воздействия на таежные общины в первой половине XX в., с другой – какие способы обнаружения связи между конкретными действиями властей и эсхатологической доктриной применяли идеологи страннических (в том числе сибирских) общин для выработки форм жизнеустройства нелегальных коллективов.

\*\*\*

Главная особенность источниковой базы по истории томско-чулымских таежных монастырей первой половины XX столетия – отсутствие авторских сочинений странников, посвященных теме взаимоотношений нелегальных поселений с государственными органами и институтами. В том, что подобные тексты сибирскими пустынножителями писались, сомнений нет. Например, материалы, изданные Н.Н. Покровским, свидетельствуют об устойчивом желании староверов-часовенных зафиксировать и донести до потомков особо трагические эпизоды своей истории<sup>2</sup>.

Причина, по которой в составе книжных собраний странников Белобородовской тайги не обнаружены такие сочинения, казалось бы, очевидна. Разгромы келий, аресты и насильственные выводы вели к прямому уничтожению общинных библиотек. Нередко тот же самый результат давали слухи о предстоящем рейде властей. Приведем пример. Еще в начале XX в. в бакчарской тайге на р. Иксе (юго-западная граница Томской области, район несуществующей ныне

---

<sup>1</sup> См.: Белоусов А.Ф. Из заметок о старообрядческой культуре: «Великое понятие нужды» // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 73.

<sup>2</sup> См.: Покровский Н.Н. За страницей «Архипелага ГУЛАГ» // Новый мир. 1991. № 9. С. 77–103.

д. Гавриловка) выходцы из Пермской губернии основывают нелегальное поселение. В начале 30-х гг., когда вопрос о его ликвидации был делом времени, руководители общины спрятали часть книг в тайге. Сохранилось письмо с зашифрованным указанием о месте тайника: «Милостию Божию неключимый (беспользый, негодный. – *Е.Д.*) старец Василий дражайшей дорогой моей креснице Ксении Мартинавовне кланяюсь аз грешный... Вы просите выписи о браках, но ты сама знаешь, что у меня их не осталось. Все выписи погибли на Гавриловке. Еще просите Цветник о самокрестах. Но он у нас оставлен у Вячеслава в сокровенном месте с прочими книгами. И такая места еще рано разрывать: в Гав[риловке] 2312:3:47-жы 414 да и подти туда некогда...»<sup>1</sup>. Выжившие после разгрома в 1933 г. иксинские странники переехали в томско-чулымскую тайгу, и спасенные ими книги вошли в состав также объединенной общинной библиотеки.

Белобородовские скитники пережили «свой» разгром в 1947 г. Он был вызван началом строительства Сибирского химического комбината и преследовал цель полностью ликвидировать нежелательных соседей военно-промышленного гиганта. Но обращает на себя внимание, что «зрение», на редкость жестокое по воспоминаниям сегодняшних насельников монастырей, оказалось избирательным по отношению к их книжным собраниям. После того как книгами и иконами гатили болото, чтобы добраться до келий, уцелели рукописный Пролог конца XV в., издания московской и украинских типографий XVI – первой половины XVII в., внутренняя переписка, местные полемические сочинения и ни одного текста, посвященного местной истории первой половины XX столетия.

В этом случае самым удивительным является даже не отсутствие авторских сочинений, за которым может стоять элементарное исследовательское невезение, а отсутствие воспоминаний о том, что они когда-либо писались. Причем сходная ситуация наблюдается в общинах-конкурентах: «ярославские» и «турецкие» сберегли устную память о прошлом, но не считают необходимым ее письменную фиксацию, ссылаясь, на незнание, занятость или ненужность такого занятия.

Факт, почему в томско-чулымских общинах создание текстов в традиции христианского историописания, родословий и патериков (либо их целенаправленное сохранение) не относилось к конфессио-

---

<sup>1</sup> Оригинал письма находится в общине томско-чулымских странников-безденежных, копия – в полевых дневниках автора.

нально значимым задачам, требует объяснения. Несомненно, ответ на вопрос, при каких условиях описание локальной истории воспринимается старообрядческой общиной как единственно возможный способ трансляции конфессиональных ценностей, предполагает привлечение материалов по разным согласиям. Пока же предварительное сопоставление интеллектуальных практик сибирских часовенных и странников позволяет заметить любопытную деталь.

По-видимому, интерес к собственной истории в староверии приобретает самодовлеющие формы лишь в том случае, если встреча с «еретиком» не является рядовым повседневным событием. Сосуществование на одной территории общин-соперников (кельи томско-чулымских денежных и безденежных находятся в непосредственной близости друг от друга) и тяготение сельской округи к разным направлениям староверия (среди жителей окрестных деревень были и есть поморцы, часовенные и представители белокриницкого согласия) делало более насущным четкое понимание собственных отличий и развитие полемической традиции, чем формирование исторического знания в классическом виде. Не случайно устной памятью белобородовских странников сохранены мельчайшие детали проходивших здесь до 1947 г. «бесед», на которые съезжались жители всей округи. Именно «заготовки» к ним и специально составленные письменные опровержения на оппонентов отражает томско-чулымское книжное собрание<sup>1</sup>. События в стране, безусловно, интересовали белобородовских странников. Просто их интерес и рефлексия выразились в несколько иной форме – в подборках выписок, внутренней переписке и маргиналиях на полях книг.

Итак, для выявления адаптационных способностей конфессий-изолятов в обстановке политико-юридической дискриминации в нашем распоряжении есть внешне не связанный историко-культурный материал: воспоминания сегодняшних странников Белобородовской пустыни о событиях первой половины XX в.; несколько писем-посланий 1900–90-х гг. с фрагментарными упоминаниями означенных вопросов; отдельные документы о репрессиях властей и печатный Апокалипсис<sup>2</sup> с читательскими маргиналиями, который на протяжении столетия передавался от одного наставника общины безденежных к другому.

---

<sup>1</sup> См., например: Приложение I. 28, 32, 34, 36, 37–39.

<sup>2</sup> Приложение I.66.

Сведение воедино исторических источников, столь разнородных и с неодинаковой степенью полноты отражающих случившееся, предполагает привлечение герменевтических и дискурсивных методов реконструкции. Достаточность их применения диктуется теоретической посылкой – объекты внешнего мира не воспринимаются сознанием изолированно, каждый из них помещен в горизонт уже знакомого и известного, в силу чего осмысляется как неоспоримая данность. Следовательно, набор абстракций и формализаций, присущий старообрядческому мировосприятию и многократно описанный в литературе, может выступить средством для нахождения смыслового соответствия между объектами и событиями внешнего мира и наличным запасом знания индивида и группы. Анализ подобной схемы релевантности не требует обязательного присутствия текстов, содержащих прямые сведения о некоторой цепи событий. Он продуктивен даже в том случае, если только очерчены ценности, моральные установления и сложившиеся на их базе представления об оптимальных поведенческих стратегиях.

Записи скитников на полях книг как раз являются промежуточным звеном между типизированным опытом восприятия действительности и социальным контекстом, вынуждающим ее осмысливать. Являясь специфическим «осадком», кристаллизацией мыслительных процессов, они несут в себе несколько уровней значений – собственно текста, дискурса его читателя и некоторой жизненной ситуации, поэтому «история» их появления может быть, во-первых, реконструирована; во-вторых, использована при изучении породившей их социокультурной среды. Поскольку в православии актуализация эсхатологического знания выражена способностью «духовного слышания и видения»<sup>1</sup>, то присутствие маргиналии говорит о том, что в ряду полемических, прагматических и прочих объяснений ее происхождения стоят также гносеологические задачи – дешифровка сакральной информации и оценка с ее помощью происходящего. Такой подход к анализу читательских помет в методи-

---

<sup>1</sup> В староверии ею, начиная с Иоанна Богослова, наделяется каждый ориентированный на сотериологические цели: «[Иоанн Богослов] духом святым одержим быв, и духовное ухо стяжав, в день недельный, паче инех почтенный воскресения ради, слышах глас трубе подобный велегласия ради, во всю землю изыдоша вещания их, иже глас являет безначальное Божие и бесконечное...». См.: Приложение I. 66. Л. 10. Цитату сопровождают пометы «глас слышать не бе чувствен глас, но духовный», «духовное ухо».

ческом плане восходит к классу герменевтических процедур, который П. Рикер обозначил как исследование перевоплощений старых символов с целью восстановления пропущенных текстов<sup>1</sup>. В практическом – с учетом событийной стороны жизни конфессии-изолята, восстанавливаемой уже на основе традиционных исторических источников, он позволяет распознавать за отдельным высказыванием или идеологемой поступок конструктивной, деструктивной или иллюзорной направленности<sup>2</sup>.

Впервые с необходимостью понять степень и глубину макрополитических изменений скитские миры, как и староверие в целом, столкнулись еще в начале XX в. И.К. Пятницкий оптимистично полагал, что указ Николая II «Об укреплении начал веротерпимости» уменьшит радикализм бегунов и воспрепятствует дальнейшему распространению их учения в крестьянской среде<sup>3</sup>. Этого не произошло. Новой правительственной доктриной сохранялось привилегированное положение православной церкви, что, в сущности, сводило понятие религиозной свободы к праву «терпимых» общин отправлять богослужение<sup>4</sup>. Естественно, что противоречивость в решении межконфессиональных вопросов не подвигла старообрядцев отказаться от идейной конфронтации с государством и обществом, тем более что эпоха ставила куда более важные проблемы, чем оценка отдельно взятого юридического акта. Близился 1912 г., и приходившееся на него совпадение Пасхи и Благовещения считалось главной приметой Страшного суда («приду в день мой и матери моей»). В преддверие финала истории все согласия начинают ревизию собственной дистанции с иноверием, вот почему вектор рассуждений старообрядческих идеологов той поры был ориентирован на внутренние взаимоотношения, иными словами, в обратную от очевидных перемен сторону<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Рикер П. Герменевтика и психоанализ: Религия и вера. М., 1996. С. 181.

<sup>2</sup> Реализацию данных положений см.: Дутчак Е.Е. «Иноческое житительство»: сочинения Максима Грека и читатель-старообрядец // Старообрядчество: история... М., 2000. С. 269–284; «Власти праведные и неправедные»: сочинения Максима Грека и читатель-старообрядец // Старообрядчество: история и современность, местные традиции и зарубежные связи. Улан-Удэ, 2001. С. 332–334.

<sup>3</sup> См.: Пятницкий И.К. Секта странников... С. 186.

<sup>4</sup> См.: Бендин А.Ю. Эволюция понятия веротерпимости и указ 17 апреля 1905 г. // Исторические записки. Вып. 9 (127). М., 2006. С. 113, 116.

<sup>5</sup> В частности, для беспоповских течений идейные поиски вылились в решение вопроса о «замирщении» – нарушении благочестия из-за контактов с иноверцами.



Развитие страннического вероучения полностью укладывалось в отмеченную тенденцию. Присущие индустриальной стадии процессы культурной диффузии на фоне эсхатологических ожиданий повысили порог конфликтности внутри согласия и в известной степени отодвинули разработку политической тематики на второй план. Приведем эпизод из истории томско-чулымских поселений. В октябре 1910 г. сибирские губернаторы получили циркуляры МВД о сборе «в возможно непродолжительном времени» сведений обо всех зарегистрированных и незарегистрированных религиозных общинах. Через компетентных лиц им предписывалось ознакомиться с деятельностью альтернативных конфессий для того, чтобы министерство в дальнейшем могло разработать просветительско-воспитательные мероприятия<sup>1</sup>. Смягчение отношения к себе скитники почувствовали быстро: «А от власти было наказано, чтобы пустынных не тревожить», – напишет вскользь в эти годы неизвестный автор о жизни в томской тайге, но главным сюжетом повествования он оставит рассказ о разделении в среде российских странников-безденежных и распространении обычая перекрещивания друг друга<sup>2</sup>.

Следовательно, события начала XX в. (реальные и ожидаемые) вновь актуализировали для староверия эсхатологический сценарий. Вне зависимости от выбора объекта критики, по определению лишённого презумпции невиновности – власть или иноверие, текст Апокалипсиса становился неким «штампующим устройством», организовывающим восприятие действительности. Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский писали о предназначении культуры упорядочивать мир и называли «штампующим устройством» естественный язык, снабжающий коллектив интуитивным чувством структурности. Представляется, что их уточнение об участниках коммуникации, которые «считают этот язык структурой и пользуются им как структурой, в силу чего он начинает обслуживать структуроподобные

---

См. об этом: Зольникова Н.Д. «Свои» и «чужие» по нормативным актам сибирских староверов-часовенных // Гуманитарные науки в Сибири. Сер. Отечественная история. 1998. № 2. С. 54–59; Островский А.Б. Старообрядцы и православные в русском сельском социуме XX в. (поведенческие стратегии взаимодействия) // Этнографическое обозрение. 2005. № 6. С. 86–87.

<sup>1</sup> См.: ГАТО. Ф. 3. Оп. 67. Д. 113. Л. 3.

<sup>2</sup> См.: *Послание неизвестного странника к Сергею Фомичу на Шунгу* // Духовная литература староверов востока России... С. 568–575.

свойства»<sup>1</sup>, превосходно описывает информационные функции Апокалипсиса, его «пригодность» для анализа настоящего и прогнозирования будущего.

Широкие гносеологические возможности Апокалипсиса в рамках христианской культуры, для которой авторитетное пророчество о конце света выступает как самостоятельная семиотическая система, позволяют увидеть в моменте его использования связь принципиально иного характера, чем простая историческая преемственность эсхатологических моделей. Н.В. Сеницына, рассматривая генезис теории Москва – третий Рим, отметила, что «перенесение отдельных старых формул или доктрин в реальность Нового времени не обязательно свидетельствует о «связи времени», об устойчивых константах национального сознания или менталитета, но подчас представляет собой сознательное и достаточное субъективное конструирование в прошлом парадигм, используемых для объяснения современности»<sup>2</sup>. Правомерность таких интеллектуальных операций для христианского историко-эсхатологического дискурса, с легкостью совмещающего пространство и время, неоспорима и прослеживается на примере полемики об окончательном или временном «помрачении царства антихриста», возникшей в странническом согласии после Февральской революции 1917 г.

Беспрецедентный отказ Николая II от престола позволил одному из руководителей общины в бакчарской тайге Льву Коновалову (старец Левушка) считать, что уже наступили 45 дней, отведенные пророкам Илии и Еноху для последней проповеди о скором конце света. Сложные самостоятельные расчеты апокалиптических «пол седмин» (половины семи тысяч лет. – *Е.Д.*) стали математической основой тезиса о царствовании антихриста в России и убиении пророков в Иерусалиме. Его оппоненты странники Ивано-Вознесенской губернии не согласились с трактовкой и предложили свое понимание «45 дней с Николаева свержения». Согласно их версии, не стоит так буквально понимать ни время, ни место последних знаковых событий земной истории, поскольку Апокалипсис и его толкователи описывают лишь внутреннюю суть, скрытый смысл событий, и единственное, о чем можно сказать достоверно, «благоутробный и

---

<sup>1</sup> *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* О семиотическом механизме культуры // ТЗС. Вып. 5. Тарту, 1971. С. 146–147.

<sup>2</sup> *Сеницына Н.В.* Третий Рим... С. 10.

человеколюбивый Бог не оставит род человекъ, но сократит дни оны и время... останка ради, иже в горах и вертепах сокровенных... и отыметса царство прелестника антихриста вскоре»<sup>1</sup>.

Особо отметим, что, несмотря на разницу буквальной и аллегорической интерпретации, их объединяет желание уточнить размеры оставшегося человечеству времени. Известно, что «общество, построенное на обычае и коллективном опыте, неизбежно должно иметь мощную культуру прогнозирования»<sup>2</sup>. Однако в каждом предвосхищении есть своя логика, и от ответа на вопросы, *что* именно предсказывается, *как* и *почему*, будет зависеть жизненная стратегия коллектива и, следовательно, его «ресурс ожидания».

Староверие относится к типу культуры, для которого мир является текстом, требующим не только правильного прочтения, но и правильного наименования<sup>3</sup>. Смысл прогнозирования для него, в сущности, сводится к поиску нужного имени.

На примере страннического сочинения «Лекция о последнем отступлении в России и казнях Божиих» прекрасно видны этот метод предвидения и причина, по которой конфессиональное сознание признает его достаточным для уяснения истинного положения дел. Отсылка к пророчествам Исая является гарантией верного понимания подоплеки и последствий свержения монархии – «Бог посетит на высоте царей, и они будут свергнуты и посажены в ров, и через несколько времени будут судиться, как судится всякий преступник»<sup>4</sup>. Ниже автор разовьет свою мысль: «Вот так пророческое писание точно определило, в каком народе случилось военное политическое движение за власть Советов... По пророчеству из зверя, который изображал римское государство, из него вытекут десять государств. Но вот еще отсюда появится одиннадцатый малый рожок, он

---

<sup>1</sup> Сочинение Л. Коновалова не сохранилось. Полемика воссоздана по ответному посланию наставника иваново-вознесенской общины Иакова Ивановича. См.: НБ ТГУ. ОРКП. Ф. 24. Ед. 5. Л. 1–1 об.

<sup>2</sup> Лотман Ю.М. Несколько мыслей о типологии культур // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 7–8.

<sup>3</sup> «В условиях культуры, характеризующейся установкой на однозначное соответствие между выражением и содержанием и преимущественной направленностью на выражение, – когда мир предстает как текст и принципиальную важность получает вопрос «как называется» явление – неправильное название может отождествляться с иным содержанием, т.е. с иной информацией, а не искажениями в информации». См.: Лотман Ю.М., Успенский Б.А. О семиотическом механизме культуры... С. 154.

<sup>4</sup> ИИ СО РАН, собр. рукописей. № 115/86. Л. 7; Исая: 24: 21–22.

будет отличный от всех десяти, он сразу пойдет против Всевышнего и будет произносить слова и угнетать Всевышнего... будет угнетать тех, кто будет верить во Всевышнего и будет у них отменять праздничные времена и закон, и они будут переданы в руки их... в том одиннадцатом роге мы признаем власть Советов»<sup>1</sup>.

Хотя внешняя прямолинейность соответствия создает ощущение примитивности текста, но он, построенный на принципах аналогии, позволяет увидеть, как реальность повседневности сознательно и целенаправленно преобразуется в реальность Апокалипсиса. Наиболее очевидной целью включения эсхатологического мифа в действительность является «осовременивание» апокалиптики в целом, что достигается путем доказательства преемственности монархической и советской государственности: «Ленин готовую безбожную власть принял... по пророчеству Христову Господь велел им прийти купцов богатство ободрать и смерти предать... Бедные работали, они мзду даже не платили, за это Господь прогневался на них и молитва не дошла»<sup>2</sup>.

Однако у такого рода интеллектуальных практик есть второй, менее заметный, чем прямое развитие эсхатологической доктрины, план. В зависимости от того, какие именно библейские соответствия подберет для оценки политических реалий конфессиональный лидер, будут зависеть самочувствие и логика реагирования возглавляемой им общины на начальной стадии адаптации – стадии социального шока. В белобородовском Апокалипсисе есть мысль, которую отметили для себя минимум три читателя: «И елма Бог множицею прещение (угрозу. – *Е.Д.*) свое удерживает, ожидая обращения нашего, якоже ниневитянам и прочими сотвори. Обаче же, всякаго злочестваго и некающегося не минет злая ему уготованная, тако же и благоугодна не минет кара обещанная»<sup>3</sup>. Покаяние и смирение жителей Ниневии сначала спасают город от божественного гнева и по-

---

<sup>1</sup> См.: ИИ СО РАН, собр. рукописей. № 115/86. Л. 12. Трактовка не является собственно страннической, аналогичные рассуждения зафиксированы Н.Д. Зольниковой в среде сибирских часовенных: *Зольникова Н.Д.* Историко-эсхатологическое сочинение XX века // Исследования по истории литературы... С. 163–164.

<sup>2</sup> *Красный Яр*: аудиозапись // ИБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Кассета 2.

<sup>3</sup> Приложение 1.6. Л. 4 об. Цитату сопровождают отчеркивания и пометы «и елма», «зри», «злая». Об интересе к фразе разных поколений скитников говорит то, что сделаны они, судя по почерку и писемому материалу, разными людьми и в разное время. Практически стертое слово «зри» позволяет предположить его наиболее раннее написание.

том превращают его в столицу могущественного Ассирийского царства<sup>1</sup>, равно и конфессия-изоляция в момент, когда внешнее воздействие пока еще остается для нее периферическим, строит поведенческую модель по такому же сценарию.

Собственно, потребности в адаптации «в классическом виде» у скитских миров не возникало до тех пор, пока они могли сохранять предписываемую вероучением изоляцию и привычные взаимоотношения с сельской округой. Поэтому основная масса источников, вышедших из среды сибирских пустынножителей в 1910 – начале 1920-х гг., говорит о том, что они достаточно отстраненно воспринимают общественные трансформации: образование политических партий, смены правительств и режимов, мировую и гражданскую войны. Роль наблюдателя накладывала специфический отпечаток на профессиональную продукцию таежных монастырей тех лет.

Так по группе помет в Апокалипсисе томско-чулымской общины просматриваются события, которые ее руководители считают ключевыми для понимания происходящего – провозглашение нового государственного устройства и формирование СССР. Но в то же время за маргиналиями «царя земного обвинят», «язвы же зверевы исцеление, глаголем бытии мнящееся разделенного царства на малое время соединение и через антихриста исправление»<sup>2</sup> в большей степени стоит пока еще абстрактный интерес профессионального идеолога-«диагноста». Вновь возникший на его глазах «един царствующий град»<sup>3</sup> давал основание считать, что Вавилон еще цел, пророчества о Страшном суде не утратили своей силы и, значит, модель спасения – «смирение и покаяние» – остается неизменной.

Аналогичную тенденцию обнаруживают тексты, вышедшие из общин, далеких от томско-чулымских. Приведем некоторые формулировки «Краткой памятной записи нынешних событий и о судьбе древняго Рима», написанной в 1925 г. сибирским старовером-часовенным о. Симеоном (С.Я. Лаптев): «веселие мира стало превращаться в слезы... многочисленные войска стали скучать от военной тревоги и на царей стали иметь нелюбовныя взгляды»; «у нас же в России произошла политическая разруха, вкупе с нею и экономическая, которой еще до сих пор белый свет не видал»; «власть занела

---

<sup>1</sup> Быт. 10:11; Ион. 3–4.

<sup>2</sup> Приложение 1.66. Л. 127 об., 162 об.

<sup>3</sup> Приложение 1.66. Л. 176.

низшая полата, сиречь рабочий пролетарий; он свил гнездо в бедной России и крепнет день от дне»; «и видим, что мир разделился на две части, на старой и новой... и в недалеком будущем, мы полагаем, должна быть война и междуусобие» и т.д.<sup>1</sup> В них есть острый взгляд народного писателя и проповедника, но не ощущается потребности в коррекции поведения конфессиональной группы.

Подчеркнем, что в данном случае речь идет именно о скитских мирах – не только идеологически, но и пространственно удаленных от эпицентра общественных катаклизмов. Староверы, локализованные в населенных пунктах, несомненно, смотрели на происходящее несколько иначе. В частности, М.О. Шахов отмечает, что революционные события начала XX в. положительно оценивались староверами в связи с прекращением религиозных преследований<sup>2</sup>. В «Очерке истории церкви» инока Никиты рассказывается о том, что странники-статейники, коих в 1917 г. оставалось приблизительно 2–3 тысячи человек, встретили новую власть не враждебно, так как считали ее «хоть и безбожной, но освободительной... многие вышли из укрытий... стали жить открыто, организовывать свои коллективы, кооперативные артели, строить молитвенные дома»<sup>3</sup>.

Позиция наблюдателя позволила сибирскому пустынножительству выполнить важную для всего староверия миссию – развитие эсхатологических учений. Благодаря скитским мыслителям «древнее благочестие» вновь получило связную и упорядоченную систему представлений, способную открывать глубинное единство различных областей современной им реальности. Разъясненный символический мир Апокалипсиса давал шанс человеку, которому идеи мировой революции и классовых антагонизмов были чужды, обрести духовную основу, упорядочить и обогатить собственную жизнь. Рефлексия не только защитила старообрядчество от спонтанного и невменяемого существования в первые годы советской власти, но и заложила основу, на которой в последующие десятилетия будет происходить адаптация скитских миров к условиям тоталитарной государственности.

Однако это положение не могло длиться долго. Под влиянием двух групп факторов – социально-экономических и культурно-

---

<sup>1</sup> Изд.: *Зольникова Н.Д.* Историко-эсхатологическое сочинение XX века... С. 174, 175, 178, 186.

<sup>2</sup> См.: *Шахов М.О.* Философские аспекты... С. 103.

<sup>3</sup> ИБ МГУ. ОРКиР, собр. Верхокамское, № 1974. Л. 11.

идеологических – дистанция между таежными поселениями и теперь уже советским обществом начинает стремительно сокращаться.

К середине 1920-х гг. проявились последствия разрушения институтов сельского патернализма. Советская власть, взяв на себя роль защитника неимущих, превратила помощь беднейшим слоям деревни из эпизодической (стимулирующей) в постоянную и дополненную политическими привилегиями. Возникший в результате раскол крестьянского мира был использован для лишения традиционных органов управления авторитета, что вкупе с экономическими мероприятиями (помощь пострадавшим от голода, снижение налогов в 1925–1926 гг.) обеспечивало политическую лояльность деревни новому режиму. Эффект оказался кратковременным. Уже во второй половине десятилетия растут настроения обманутых ожиданий, а в конце 20-х гг. несправедливыми налогами и методами проведения хлебозаготовок недовольны уже все слои крестьянства<sup>1</sup>.

На волне процессов, кардинальным образом менявших уклад сибирской притаежной деревни, параллельно проходит внедрение атеистических взглядов. Теоретико-методологическая база советской государственной политики в области конфессиональных отношений строилась на материалистическом понимании истории и подходила к религии как к «продукту» социально-экономического базиса. Из посылки естественным образом вытекала идея о возможности ее замены другим мировоззрением при изменении общественного строя. В рамках этой парадигмы складывался комплекс конкретных мер по уничтожению «отмирающих явлений» – закрытие церквей, перевод монастырских корпораций на положение трудовых артелей. Но, пожалуй, самым значительным по последствиям следует назвать сознательное формирование из верующего образа классового врага, а из проповеди христианских ценностей – антисоветскую пропаганду.

А.И. Савин проанализировал лексику, с помощью которой в сибирской прессе в 1828–1830 гг. описывался типичный сектант – «контрреволюционер, вредитель и убийца, развратник и пьяница, мракобес и фанатик»<sup>2</sup>. Сходными методами создавался и портрет

---

<sup>1</sup> См.: Кудюкина М.М. Отношение российского крестьянства к власти во второй половине 1920-х гг. // Мировосприятие и самосознание русского общества. Вып. 3. М., 1999. С. 164–168.

<sup>2</sup> Савин А.И. Образ врага: Протестантские церкви в сибирской прессе 1928–30 гг. // Урал и Сибирь в сталинской политике. Новосибирск, 2002. С. 57–80.

старообрядца – религиозного вожака, использующего неграмотность крестьянина в своих узкокорыстных целях. Приведем две «характеристики», работающие на кристаллизацию такого образа: «Иксинские и бакчарские старообрядцы, сектанты и прочие религиозные общины выкинут какую-нибудь штучку. Два попа разных сект о. Моисей и о. Леонтий не поделили землю и порешили в сердцах спор разрешить дракой»; «Понадобилось кержацкому попу Леонтию построить амбар, погреб и прирубок к избе. Крестьяне пришли на помощь и мигом построили все это, но без лесорубочного билета. Попробовали их безбилетных лесорубщиков привести к ответу, но ничего не вышло»<sup>1</sup>.

Для скитских миров, жизнеобеспечение которых строилось на балансе собственных трудовых возможностей и поддержки округа, происходящее в деревне стало первым сигналом разрушения действующей в течение многих десятилетий системы взаимодействий. В связи с этим лидерами страннических общин начат поиск поведенческих стратегий, приемлемых и не противоречащих основным положениям вероучения, а для согласия в целом принципиальное значение приобретает оценка коммуникативных практик соседних старообрядческих коллективов с точки зрения их «правильности/неправильности».

Вероятно, только этими обстоятельствами можно объяснить растущее число внутрорегиональных контактов тех лет – необходимо было понять, как теперь собираются выживать другие. Так, в 1924 г. в Колыванскую тайгу<sup>2</sup> «на рассмотрение места положения и узнания ихнего учения» отправляется объединенная «делегация» бакчарской и белобородовской общин. Путевое донесение ее руководителя В.В. Белослудцева говорит о том, что с целью своей она справилась великолепно: «...мы испытали проповедь антониева братства, много у них несходственно с нами, а что не сходственно теперь описывать нам в дороге некогда... Верст на 10 поближе антониева братства – братство Захарковых ... еще от них недалеко братство титово, вся проповедь согласна с нами кроме денег и браков. А во всем согласных с нашей проповедью туто нет». В результате общины получили

---

<sup>1</sup> По нашей губернии: Поповские проделки // Красное знамя. 1923. 25 июля. № 163. С. 5; Среди кержаков // Красное знамя. 1924. 23 авг. № 192. С. 3.

<sup>2</sup> Под этим названием известны у староверов болотистые места левобережья Оби, район р. Парбиг.



представление о месте и людях – «место у них привольное и хлебы ныне у них растут очинь хорошия» и «ревнителю всех выше указанным братств живут в числе ищущих, очинь люди предобрыя»<sup>1</sup>.

Как показывает история томско-чулымского странничества, это знание было использовано для выработки адаптационной стратегии, направленной, главным образом, на отграничивание себя от иной среды. Линию защиты следовало выстраивать по двум направлениям – опасности подвергались, во-первых, культурные основы православия (староверия); во-вторых, система обеспечения конфессии, доказавшей себе и своим последователям преемственность «антихристовой государственности» и, соответственно, состоятельность идеи побега безотносительно к изменившимся политическим реалиям.

Естественно-научное просвещение, в том виде в каком оно реализовывалось в 1920-е гг., вызвало у населения бывшей Российской империи травматический шок. В результате, образ Иерусалима, превращенного язычниками в руины<sup>2</sup>, становится востребован всеми христианскими конфессиями. Отличие староверия, видимо, заключалось в большей подготовленности к такому повороту событий: мысль о том, что в конце времен «печать антихриста» проявится еще и в массовом отступлении от веры, задолго до начала антирелигиозных кампаний прочно вошла в его идейный багаж. Однако программа действий конкретных староверческих общин – от участия в массовых вооруженных выступлениях<sup>3</sup> до перехода на нелегальное положение, на наш взгляд, зависела не столько от указанных представлений самих по себе, сколько от проверенных прежде методов реагирования на активную пропаганду иного мировоззрения. Во всяком случае, модель поведения сибирских странников-скитников как раз обнаруживает подобную преемственность.

Еще в конце XIX в. томскими миссионерами зафиксирована следующая тенденция: если староверы белокриницкого и поморского согласий с большим энтузиазмом и охотой участвуют в беседах и стремятся подготовить к ним грамотных и способных начетчиков, то бегуны, напротив, стараются любыми способами их избежать. Например, И.С. Викулов прямо учил свою паству в марин-

---

<sup>1</sup> НБ ТГУ. ОРКП. Ф. 24. Ед. 9.

<sup>2</sup> Пс. 78: 1–2.

<sup>3</sup> См., например: *Караман В.Н.* Улунгинское восстание старообрядцев 1932 г. // *Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока...* С. 70–77.

ской тайге, а потом в тегульдетской (северо-восточная окраина современной Томской области), что даже случайная встреча с приехавшим миссионером есть великое преступление для христианина, должного тотчас «заткнуть уши и бежать». И действительно, по воспоминаниям сотрудников братств, жители небольших таежных деревень и заимок вели себя необычно – при виде их разбежались, прятались, падали в обмороки<sup>1</sup>.

О принципиальном сходстве поведенческой реакции на саму возможность контакта с представителем официальной идеологии, но уже в иных социальных обстоятельствах говорят пометы в томско-чулымском Апокалипсисе. С одной стороны, ими очерчен круг пророчеств, с легкостью применяемых странником к настоящему времени: «блудница быти соборное земное царство» и «споспешница в хулах на Бога», «через антихриста отвержение креста»<sup>2</sup>. С другой стороны, они недвусмысленно указывают, на какую часть учения Евфимия о «борении с антихристом» – побег или открытое противостояние – ориентирован скитской уклад: «но хранения учения», напишет читатель напротив сентенции о Боге, ждущем от христианина не брани словом, а сохранения заповедей; и «глас с небес изыдите», «бегать» – рядом с максимой о предреченной «брани на Бога»<sup>3</sup>.

Очевидный переход жизнедеятельности конфессий-изолятов в «аварийный режим» (А.Ф. Белоусов) ускорила директива Политбюро ЦК ВКП(б) от 24.01.1929 г., которой согласно тезису И.В. Сталина об обострении классовой борьбы в период строительства социализма все органы религиозного самоуправления попадали в разряд действующих контрреволюционных организаций<sup>4</sup>. Практически сразу же начинаются суды над странниками как государственными преступниками: власть меньше всего интересовал смысл учения о победе, исключавший для его последователей открытую борьбу, но использование в оценках текущего политического момента эсхатологической терминологии, с ее точки зрения, не должно было остаться безнаказанным.

---

<sup>1</sup> См.: *Новиков И.* Раскол в Мариинском уезде и в пределах благочиния № 12 и в тайге по р. Чети // ТЕВ. 1900. № 22. 15 нояб. С. 4–8; *Беневоленский И.* Миссионерство и раскол в Мариинском уезде в 1899–1900 г. // ТЕВ. 1901. № 2. 15 янв. С. 3.

<sup>2</sup> Приложение 1.66. Л. 170 об., 171 об., 174.

<sup>3</sup> Приложение 1.66. Л. 27 об., 180.

<sup>4</sup> *Бакаев Ю.Н.* Власть и религия: история отношений (1917–1941 гг.). Хабаровск, 2002. С. 33–34.

Для странников-стайейников, по сообщению инока Никиты, выходом стало возвращение к «прежнему нелегальному образу жизни» и возрождение связи «благотетель» и укрытый в его доме от посторонних глаз «истинный христианин»<sup>1</sup>, для скитской корпорации, не порывавшей с идеалами «чувственной пустыни», – пересмотр сложившихся форм взаимодействий с крестьянством.

Наблюдения исследователей говорят о том, что сибирским пустынножительством на рубеже 1920–30-х гг. были апробированы разные стратегии выживания и, следовательно, разные способы выстраивания отношений с округой. Н.Д. Зольникова приводит материалы о стремлении часовенных остаться идеологическим центром и рассылке эмигрантов в села для бесед<sup>2</sup>. Женские скиты поморцев, судя по данным И.В. Куприяновой, вынуждены использовать аккомодационные (псевдоадаптационные) формы. Так белорецкий скит, ранее насильственно превращенный в трудовую артель, предпочитает принять решение о самороспуске: «монахини согласились на закрытие храма и передачу имущества довольно легко, в основном потому, что им обещали не забирать хозяйство и постройки»<sup>3</sup>. Страннические общины томско-чулымской тайги избирают в период коллективизации иной путь – сознательная минимизация контактов «с миром» вообще и собственным социальным окружением в частности.

Принятие установки не стоит считать случайным. История томско-чулымских поселений заставляет предположить, что она была характерна в первую очередь для староверческих монастырей, ментальная канва вероучения которых не ориентировала на дальнейшие миграции<sup>4</sup>. Поэтому социокультурный контекст ее складывания при выяснении адаптационного потенциала конфессии-изолята заслуживает специального рассмотрения.

---

<sup>1</sup> НБ МГУ. ОРКиР, собр. Верхокамское, № 1974. Л. 11.

<sup>2</sup> См.: Зольникова Н.Д. Урало-сибирские старообрядческие монастыри в первой половине XX века // Церковь в истории России. Сб. 1. М., 1997. С. 173–176; Она же. Урало-сибирские староверы в первой половине XX в.: древние традиции в советское время // История русской духовной культуры в рукописном наследии XVI–XX вв. Новосибирск, 1998. С. 174–190.

<sup>3</sup> Куприянова И.В. Хозяйственно-правовое положение белорецкого скита в 1920-е гг. // Научные чтения памяти Ю.С. Бульгина. Барнаул, 2003. С. 119–122.

<sup>4</sup> Например, Н.Н. Покровский и Н.Д. Зольникова отметили постоянные миграции в период репрессий как характерную черту монастырского уклада часовенных. См.: Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные... С. 29–35.

В апреле 1933 г., на Благовещение, в странническое поселение на р. Иксе приходит военный отряд. По воспоминаниям М.Н. Незабудкиной, тогда еще маленькой девочки, взрослые жители, среди которых были и монашествующие и мирские, заперты в холодный сарай и начат обыск домов. Сохранился акт описи имущества одного из руководителей бакчарской общины В.В. Белослудцева, дающий представление о его личной состоятельности и об общинном продуктивном запасе накануне полевого сезона: 2 топора, 2 железных ведра, старые сапоги и подушка, но – 25 пудов ржаной муки, 2 пуда невейной ржи, кадка крупной соли. Документ, отметивший в составе имущества 98 «священных книг», 4 иконы и обширную переписку, завершается характерно: «Ввиду того, что дом (келья) старый, находится на далеком расстоянии от селений и не может быть использован, а пребывание его в лесу может послужить для притона и формирования банд. Потому дом (келья) сожжен»<sup>1</sup>.

Арестованных скитников переправили в районную тюрьму. После отказа принимать пищу по пришедшему, по словам респондентов, «распоряжению из Москвы» им сначала разрешили готовить самостоятельно, а потом отпустили. На прежнее место возвращаться было уже нельзя, и бакчарские странники отправляются к единоверцам, в томско-чулымскую тайгу. Отметим это событие особо: если до 1930-х гг. контакты даже между «родственными» общинами были эпизодическими и сводились, в сущности, к письменному общению, то результатом репрессий стал приток вытолкнутых с прежнего места жительства целых групп скитников. Они приносили свои обычаи и внутреннюю негласную иерархию, и далеко не всегда вынужденное слияние коллективов проходило безболезненно. Так, и томско-чулымская община безденежных вскоре после объединения раскалывается. Поводом для разделения стало нарушение целибата, но классы задействованных в полемике аргументов как раз раскрывают те средства, которые использует конфессия-изолят староверческого происхождения для «укрепления» границы с иноверием<sup>2</sup>.

Во-первых, это ревизия с позиции душеспасительности поступающих из «мира» книг. Внезапное возрождение интереса к вопросу о том, что, когда и зачем следует читать, свидетельствует об актуализации практических задач: сообществу сейчас нужны не размыш-

---

<sup>1</sup> НБ ТГУ. ОРКП. Ф. 24. Ед. 19.

<sup>2</sup> См.: Приложение I. 38.

ления о близящемся конце света, а ясные правила его ожидания. Требование тщательного отбора текстов показывает, что конфессия считает в настоящий момент решающим сохранение основ своего варианта вероучения и не склонна вносить изменения в сложившийся набор адаптационных ресурсов. В то же время расширение круга приемлемых сочинений позволяет установить, насколько четко сама община определяет пределы собственной лабильности.

Во-вторых, переход к практике самокрещения и перекрещивания. Использование такого рода организационных и институциональных приемов выстраивает новую самоидентификационную программу и тем самым кодифицирует правила коммуникации, которые община назовет эффективными для защиты от инакомыслия.

В-третьих, стремление не выпустить из-под контроля контакты с непосредственным социальным окружением. Для начала 1930-х гг. оно выливается в форму вопроса об объемах «мирской помощи». В ходе полемики в белобородовской тайге появилась новая община, отказывающаяся от нее в принципе («община Вячеслава», «те, которые живут за Чингарой»). Но и старожилы этих мест – «турецкие» и «ярославские» – вынуждены корректировать стратегии взаимодействия с внешней средой. В новых условиях прямая «учительная» функция скитов, традиционные формы связей (благотворительность, взаимопомощь, найм) уходили на второй план: сообщение с деревнями было передано доверенным лицам, а скитские идеологи начинают разработку темы аскетизма. Не случайно 40% известной нам «рукописной продукции» белобородовских скитов 1930–40-х гг. посвящены рассмотрению иночества как жительство, во всех смыслах удаленного от «мира», и вопросам о природе «пищи торжышной».

Политика коллективизации поставила не только скиты перед необходимостью искать оптимальную форму взаимоотношений с сельской округой, но и крестьянина вынудила выбирать, кого следует спасать – «святых старцев» или самого себя. Теперь больше шансов на поддержку имели общины, которые сознательно ограничивали повседневные контакты. Несомненно, это стало возможным потому, что отношения скитников и крестьян изначально осуществлялись на фундаменте общих символов и понятных обеим сторонам моральных установлений. Инокам вероучение диктовало обходиться своими силами и быть независимыми от деревни, а крестьянину – принять на себя миссию тайной помощи гонимому единоверцу, ценимую старовеерием не меньше, чем открытое исповедание веры. В результате белоборо-

довская пустынь, находившаяся, напомним, всего в 100 км от областного центра, оставалась неизвестной властям вплоть до 1947 г.

Развитие эсхатологических доктрин в 1930-е гг. определялось не только задачей отыскания «места» советской государственности в системе христианской эсхатологии и обоснованием конкретных форм коммуникации. Массовые аресты возвращали староверие к уже забытым временам открытых и широкомасштабных репрессий и выводили, в известной степени, теоретические рассуждения о противоборстве христиан и гонителей «в конце времен» в область практических рекомендаций. Сформулированные идеологами разных согласий, они тем не менее сохраняли общую идейную основу, поскольку базировались на ментальных особенностях русского православия. Как показал Б.А. Успенский, в национальном сознании готовность к принятию страданий за веру закреплена на уровне этимологии слова «крещение». В отличие от западной христианской традиции, оно не связано со значением «крещение»/«помазание», а производно от слова «крест» и потому несет в себе всю символику Голгофы<sup>1</sup>. Добавим, что эти смыслы предельно актуальны для конфессий, имеющих и ценящих собственный опыт противостояния власти<sup>2</sup>.

Обстановка 1930-х гг., в сущности, лишь актуализировала эти сюжеты, вновь поставив вопрос о допустимости самоубийств за веру в ответ на преследования властей. В странническом согласии его разработка предпринята одним из руководителей странников-статейников, старейшим Вятского предела Х.И. Зыряновым. Под влиянием его проповеди добровольного суицида как превентивной (до ареста) защиты христианской души в период 1931–1935 гг. гибнет около 60 человек<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Успенский Б.А. Влияние языка на религиозное сознание // ТЗС. Тарту, 1969. Т. 4. С. 159–161.

<sup>2</sup> Не случайно тема мученической смерти составляет ядро всех исторических преданий о староверах. См.: Криничная Н.А. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987. С. 193.

<sup>3</sup> Самому Христофору Иванову не пришлось реализовать собственное учение на практике – в сентябре 1936 г. он, заранее приговоренный к расстрелу, был арестован. См.: Мальцев А.И. Страннический наставник XX века Христофор Иванов и его учение // Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания. Новосибирск, 2000. С. 57–64; Крапивин М.Ю., Далгатова А.Г., Макаров Ю.Н. Внутриконтрессиональные конфликты и проблемы межконтрессионального общения в условиях советской действительности (октябрь 1917 – конец 1930-х гг.). СПб., 2005. С. 355.

История томского странничества сохранила сведения о двух прецедентах мученической смерти. Первый – это самосожжение в 1914 г. семьи Гужихиных, оставивших записку «антихристу не хотим служить». В прошлом каргопольские мещане, они приехали в Нарымский край «для улучшения своего материального положения и спасения по секте скрытников (странников)» и сделали отчаянный шаг, опасаясь мобилизации 25-летнего сына Ионы<sup>1</sup>. Второй – упомянутое ранее самоуморение бакчарских странников. Отметим, что о семье Гужихиных современные скитники ничего не знают, но о смерти единоверцев и родственников в 1933 г. в тюрьме с. Кривошеино помнится и рассказывается до сих пор.

В связи с этим представляется необходимым выяснение той программы поведения, которую предлагали руководители белобородовских общин своей пастве. Группа помет в Апокалипсисе позволяет утверждать со всей определенностью – она исключает суицид и на фундаменте провиденциализма («Бог наводит на ны праведным судом своим ради обращения нашего»<sup>2</sup>) ориентирует на готовность к физическим испытаниям: «не бояться смерти телесных», «не бойся ничесо же яже имаши пострадати; се бо имать диавол всажати от вас в темница да искуситесь; и имате скорбь до десяти дний будет верен до смерти, и дам ти венец живота»<sup>3</sup>.

Такая жизненная позиция свидетельствует о важных переменах, которые произошли в сознании томско-чулымского странничества. Если в конце XIX столетия миссионеры фиксировали настроение: «было бы нас много, с оружием в руках бросились бы на ненавистных никониан и всех перебили»<sup>4</sup>, то наставник безденежных В.В. Белослудцев, сам побывавший в кривошеинской тюрьме, подчеркнет на полях Апокалипсиса фразу «Аще кто в плен ведет, в пленение пойдет достойная глаголет... имущее же веру честную и несмесну и терпение непреложное во искушениях не истреблении будут ис книги животныя»<sup>5</sup> – и продолжит заполнение общинного Синодика<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: ГАТО. Ф. 3. Оп. 67. Д. 400. Инцидент впервые описан: *Волков П.* О «саможигателях» в расколе Томской епархии // ТЕВ. 1916. № 4. 15 февр. С. 118.

<sup>2</sup> Приложение I.66. Л. 160. Цитата отчеркнута читателем.

<sup>3</sup> Приложение I.66. Л. 20 об. Изречения сопровождаются пометами – «смерти», «не бойся», «в темнице».

<sup>4</sup> *Новиков И.* Обзор деятельности первого епархиального... // ТЕВ. 1899. № 7. 1 апр. С. 10.

<sup>5</sup> Приложение I.66. Л. 129 об.

<sup>6</sup> Приложение I.21.

В отличие от мемов христианского Средневековья, где социальные и сотериологические функции взаимно дополняют друг друга<sup>1</sup>, белобородовский вариант поминания имел существенное отличие. Он создавался, сообразовываясь исключительно с представлением, о том, что «*ненаписанные* в книгах животных ввержены будут в езеро огненное» (курсив мой. – *Е.Д.*)<sup>2</sup>. Об этом говорят, по меньшей мере, три обстоятельства компоновки и содержания текста.

Во-первых, он не преследовал «земных» целей – исторических или нравоучительных, как, например, опубликованное Е.А. Агеевой «Поминание жителей села Самодуровки»<sup>3</sup>, и потому не содержит никаких сведений о биографии или обстоятельствах смерти. В Синодике большей частью отмечается имя умершего, дата смерти и его «христианский статус» – раб Божий, младенец (или частая замена «ангел») или отрок. Год обозначен лишь в 1/5 случаев, что скорее указывает на частную инициативу того или иного составителя, чем общее правило. Во-вторых, он предусматривает поминовение авторитетных единоверцев-современников – тех, кто не принадлежал к белобородовской общине, но, по ее мнению, достоин спасения. Например, руководитель иваново-вознесенских бегунов-безденежных Иаков Иванович (л. 61 об.), с которым сибирские странники поддерживали постоянную переписку. Наконец, он существовал в единственном экземпляре и не был в постоянном литургическом обращении. Томско-чулымские странники живут сейчас и жили раньше небольшими группами, потому предпочитают записывать имена «своих» умерших на форзацах богослужебных книг. Синодик же дополнялся наставником и хранился у него. Видимо, его происхождение следует отнести к результатам взаимовлияния страннической и часовой культурной традиции, поскольку в белобородовскую тайгу он принесен бакчарской общиной, в которую на рубеже XIX–XX в. вошло несколько семейных кланов этого согласия.

---

<sup>1</sup> См.: *Алексеев А.И.* Под знаком конца времен... С. 131–139; *Арнаутова Ю.Е.* Мемогия: «тотальный социальный феномен» и объект исследования // *Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени.* М., 2003. С. 19–37; *Дергачева И.В.* Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М., 2004 и др.

<sup>2</sup> Приложение 1.66. Л. 210. Цитата отчеркнута читателем.

<sup>3</sup> «Поминание жителей села Самодуровки...»: к истории старообрядчества Поволжья / Вступ. ст., публ. и примеч. Е.А. Агеевой // *Рукописи. Редкие издания.* Архивы: Из фондов библиотеки Московского университета. М., 1997. С. 242–243.



Несомненно, подобный вид кодирования конфессионально значимой информации позволяет считать бакчарско-чулымский Синодик именно Книгой Животной в ее классическом понимании. Своевременное и регулярное внесение в нее сведений призвано было отделить единоверцев от числа «прочих проклятых и боязливых и не мужественных в борьбе на дьявола»<sup>1</sup>, что становилось действенной заботой об их спасении в преддверие Страшного суда.

Архив томско-чулымской общины не сохранил текстов, где бы систематизировались расчеты роковой даты. Хронологические выкладки – единичны<sup>2</sup>, но даже они показывают их созвучность ортодоксальной трактовке, которой не устанавливается точного срока и лишь напоминает, что царствовать антихристу придется «реченное и недолгое время»<sup>3</sup>. В контексте вопроса об адапционном потенциале принятие такой установки оказывалось максимально благоприятным для бегунских скитов и отражало высокую способность к внутренней эволюции их культурной системы в целом. Ожидание «гонения всемирного»<sup>4</sup> стало для них своеобразной стадией преадаптации. Психологическая готовность к неизбежному ухудшению ситуации позволила *заблаговременно* сформировать поведенческие образцы таежных нелегалов и их мирских «благотетелей», основанные на представлении о социальной ценности жизни скитника – человека, умеющего проникать в суть вещей и обладающего способностью молитвой приблизить или отдалить трагический исход истории.

В полной мере эти «способности» скитское сообщество продемонстрировало в период 1941–1945 гг. Отечественная война подвергла очередному испытанию отношения с округой: обвинения в дезертирстве, могущие возникнуть у жителей окрестных деревень в условиях военного лихолетья, привели бы к фатальным последствиям. Этого не произошло – монастыри продолжали существовать. В связи с этим заслуживают особого внимания отдельные тексты и читательские маргиналии, раскрывающие тему «нашествия неверных» и показывающие, с помощью каких аргументов белобородовские странники вновь обеспечили себе поддержку крестьянина.

---

<sup>1</sup> Приложение I.66. Л. 215. Цитата отчеркнута и сопровождается пометами «прочи», «зри».

<sup>2</sup> Приложение I.32.

<sup>3</sup> Приложение I.66. Л. 103 об., 123 об., 203 об. Пометы – «ему же», «В», «двести лет на осмью тысящу», «зри».

<sup>4</sup> Помета относится к фразе: «[Иоанн Богослов] при кончине века всемирное неверных антихристово движение глаголет». См.: Приложение I.66. Л. 34 об.

Человеческий поступок как потенциальный текст (М. Фуко) может быть понят только в диалогическом соотношении времени и локальной культуры. Без учета этого цели, преследуемые конфессий-изолятом, сознательно дистанцирующей от национальной катастрофы<sup>1</sup>, останутся в рамках знаковой для советского общества ст. 58 УК РСФСР.

В «скитской библиотеке» есть сборник, в состав которого включена «Повесть Нестора Искандера о взятии Царьграда турками»<sup>2</sup>. Открывающие его небольшие по объему выписки – от страницы до отдельной фразы – на первый взгляд разнородны. В действительности все составляющие его сюжетные линии – и рассказы о лестовке и правилах иночества, и повествование о святых Антонии, Евстафий и Иоанне, «иже пострадаша за брадобритие, в граде Вилне от князи Ольгерда, осматривая войско и видех их брадатых», и житие Прокопия великомученика – воина-язычника, отказавшегося истреблять христиан, – как бы замыкаются на византийских событиях 1453 г. – победой неверных над христианским царством. Именно размещением в одном ряду несхожих и удаленных явлений и событий конструируется эсхатологическое время, служащее скитнику самооправданием и демонстрирующее важность выполняемой им миссии. Другое дело, что ход его рассуждений и выводы кардинально отличаются от общепринятых.

Для странника война с гитлеровской Германией становится еще одним доказательством сбывающихся на глазах пророчеств Апокалипсиса. Из фразы «От Господа слышахом глаголющаго: тогда иже от восток побегнут на запады, и иже от запад на востоки, будет бо скорбь велия, якова же не бысть от сложения мира» читатель извлечет главное – «будет бо скорбь велия»<sup>3</sup>. Констатация здесь – метод перевода экстраординарного если не в обыденное, то как минимум в предвиденное. В силу этого решающее значение приобретает не поиск пророчества сам по себе, а установление степени его причастности всем и каждому, чего, собственно, и ждет от скитских толкователей мирская аудитория.

---

<sup>1</sup> «Зри», «камень в море ввержен», «камень ввержен в море тако Вавилон», «и шум жерновный» – эти записи сопровождают мысль Апокалипсиса: «Повелевает церкви Божии радоваться, ради праведнаго суда Божия над нечестивыми и гонящими верных». См.: Приложение 1.66. Л. 183 об.–184.

<sup>2</sup> Приложение 1.40.

<sup>3</sup> Приложение 1.66. Л. 168 об.–169.

Нашествие нечестивых – божий гнев, который карает виновных и испытывает праведных. Эта мысль будет обнаружена В.В. Белослудцевым еще в одном из доступных ему текстов – в сочинениях Максима Грека, и снабдит он ее своим заключением «зело полезно» и «жезл наказания»<sup>1</sup>. Итог странников однозначен – мир обречен («огнь же с кровию по вся дни бываемая от варварских рук градов разорения же, и огнем тех спаления и мужеубиения: якоже с небес идут по праведному суду сицевыя казни»<sup>2</sup>), исправлять и защищать его поздно и богопротивно. Так история, современность и авторитетный текст, взаимно интерпретируя друг друга, становятся для страннического идеолога ключом к выявлению причинной зависимости дня вчерашнего и сегодняшнего и, помимо прочего, формируют настроенное отношение тяготеющей к скитам округи к распоряжениям властей и официальной версии событий.

Безусловно, в скитах принимали тех, кого власть называла преступниками – «в тайге нельзя не пустить человека», и уходили туда молодые люди призывного возраста. Но в то же время культурная матрица христианского кириллического текста обеспечивала настолько четкое понимание скитником собственного предназначения Аргуса – бдительного и неусыпного стража истинной веры, что ему не составляло большого труда передать это самоощущение другому. Даже сегодня в рассказах светских респондентов о старце Егоре, который во время войны построил запасную келью и работал на огороде в платке и сарафане, не проскальзывает ни тени осуждения. За таким единением скита и крестьянина стояла не только давняя традиция.

Н.Д. Зольникова, анализируя причины сохранения в социальных потрясениях XX в. староверческой идеи пустынножительства, отметила их обусловленность самой советской системой. Происшедший после Октябрьской революции «процесс своеобразной рефеодализации общества с регенерацией докапиталистических методов политики в отношении крестьянства, связанных с применением репрессий против свободного труда, широким внедрением его принудительных форм, попранием принципа свободы совести» возродил, по ее мне-

---

<sup>1</sup> Приложение I.8. Л. 222, 223 об. («Послание к некоему князю. Слово поучительно вкупе же и обличительно прелести звездочестей и утешительно живущим в скорбях»).

<sup>2</sup> Приложение I.66. Л. 85 об. Цитата подчеркнута читателем.

нию, традиционную форму протеста – побег, «регенерировав его мотивацию, связанную когда-то с антифеодальной борьбой»<sup>1</sup>.

Несомненно, сюда же следует отнести и базовый адаптационный потенциал конфессиональных изолятов и староверия в целом. Наследуемая принадлежность к заведомо гонимой культуре формировала устойчивый набор поведенческих реакций на резкое изменение политической обстановки в стране и регионе. В силу этого даже акция 1947 г., непосредственно затронувшая белобородовские скиты, не уничтожила их. Скорее напротив, «зорение» монастырей только укрепило в вере скитников, часть которых вернулась на прежнее место сразу же после тюремного срока, а часть – возвращается в свою Землю обетованную по сей день. И воспоминания сегодняшних скитников о репрессиях полностью укладываются в схему, предложенную в 1947 г. их руководителями: «Якоже из гнезд неких диви зверие, из своих мест от диявола, и иже с ним бесов воинство водими по земли распространятся, яко полк святых, яве церковь Христову водруженную в четырех концах вселенныя хотящи поплениить и разрушить»<sup>2</sup>; «И бысть третина моря кровь, сиречь невернии оубиша верныя. А еже глаголет, третия часть корабля погиге, сиречь церкви, они же во время гонения ради страха и не терпя мучения отвергошася Христовы веры. Прочии же еретическим учением погигоша»<sup>3</sup>.

Доказано, что в экстремальных условиях социум реагирует архаизацией мировоззрения. Можно ли эту аксиому отнести к истории таежных монастырей первой половины XX в. – вопрос спорный. Хотя хозяйство скитников вернулось к натуральным формам, но постоянно идущая разработка эсхатологических доктрин не позволила упростить ни систему взглядов и ценностей, ни структурную организацию сообщества. Ведущим фактором в деле самосохранения для страннических скитов снова стала символика «чувственной пустыни» – однажды найденная, она не может погибнуть. Отсюда вытекали и соответствующие стратегии выживания – следовало любыми путями держаться за обретенное место и укреплять, а не расширять «внутренние» границы собственного мира.

---

<sup>1</sup> Зольникова Н.Д. Урало-сибирские староверы в первой половине XX в. ... С. 190.

<sup>2</sup> Приложение 1.66. Л. 205. Запись на полях – «якоже из гнезд».

<sup>3</sup> Приложение 1.66. Л. 88. Запись на полях – «отвергошася Христа».

### **2.3. Между традицией и современностью: характер адаптационных процессов во второй половине XX – начале XXI в.**

Вопрос об особенностях функционирования средневекового типа сознания в условиях современной цивилизации одной из первых был поставлен Н.Д. Зольниковой<sup>1</sup>, и с середины 1990-х гг. он, в разных аспектах, затрагивается практически всеми исследователями позднего староверия. Работы последних десятилетий о причинах и обстоятельствах модификаций, о заметном упадке православной грамотности и книжности позволяют проследить основные тенденции и результаты развития конфессии в периоды «оттепели», «застоя», «перестройки» и «демократии и рынка»<sup>2</sup>. За эти годы ее положение кардинально изменилось: вместо полузапрещенного и регламентируемого законодательством состояния она получила право открытого исповедания веры и значительно «помолодела». Для современных староверов, испытавших влияние светской культуры, обращение к религии отцов и дедов означает как освоение внешних форм бытия (одежды, обрядов и запретов), так и «обретение» смыслов, способных дать конформное мироощущение.

История конфессий-изолятов со второй половины XX в. развивается в сходном направлении – насильственные выходы и тюремные сроки, запрет жить в скитах детям и подросткам и теперешний их возврат уже во взрослом возрасте если не прервали традицию, то ощутили ее видоизменили. Теперь современный скитник вынужден не только искать варианты противостояния «никонианскому миру», к которому не так давно принадлежал сам, но и адаптировать свои ценностные установки и бытовые привычки к условиям авторитетного, но во многих отношениях уже чужого или полузабытого уклада.

Это взаимопроникновение двух культур – светской и религиозной – наряду с новыми попытками власти ликвидировать скиты уже не насильственно, а методом убеждения и тотального контроля над

---

<sup>1</sup> См.: Зольникова Н.Д. Современные старообрядческие толкования на Апокалипсис // Социально-политические проблемы истории Сибири XVII–XX вв. Новосибирск, 1994. С. 134–142.

<sup>2</sup> См., например: Смелянская Е.Б. О некоторых особенностях крестьян-старообрядцев Верхнего Кама // Традиционная народная культура населения Урала. Пермь, 1997. С. 119–124; Аргудяева Ю.В. Старообрядчество в Приамурье и Приморье // Конфессии народов Сибири в XVII – начале XX в.: развитие и взаимодействие. Иркутск, 2005. С. 204–215 и др.

их жизнью и представляют собой «идеологический вызов» модернизации. Его сложносоставной характер – внутренний и внешний – определяет задачи исследования адаптационных процессов периода «высокой современности»: с одной стороны, необходимо выделить слой инноваций, «принесенный» новым поколением скитников; с другой – проанализировать символы и средства, с помощью которых конфессия-изолят пытается восстановить равновесие и сохранить дистанцию с иноверием.

\*\*\*

Уже в 1958 г. специальной проверкой установлено, что в томско-чулымской тайге тайно проживают около 100 человек – ведут небольшие хозяйства, собирают дикоросы и обменивают их на необходимое через «агентов»: «За то, что те набираются греха, общаясь с миром, все сектанты сообща отмаливают им этот грех перед Богом»<sup>1</sup>. Свидетельство налицо – менее чем за десятилетие социокультурная система воссоздала самое себя, лишь с одной явной «потерей» – натурализацией хозяйства. Документы из фонда томского уполномоченного по делам религий отразили этапы возрождения Белобородовской пустыни: «В 1946–47 гг. за проведение враждебной деятельности 12 наставников секты были арестованы и осуждены, а 102 рядовых верующих выведены из тайги и расселены в колхозах. По отбытию наказания к месту прежнего жительства вернулись ряд наставников (И.Ф. Мерзляков (Иван), М.А. Козлова (Зоя), Л.Е. Катанский (Левушка), Я.А. Субботин и др.), которые нашли приют у единоверцев, разбежавшихся из колхозов и вновь обосновавшихся в тайге»<sup>2</sup>.

Милицейские рейды и проверки, инициированные Советом по делам религий, продолжались до 1990-х гг. Их отчетные документы рассказывают не только о жизни белобородовских общин в эти годы, но и о переплетении идеологических и научных – светских в своей основе – интересов, возникших в результате очередного «открытия» нелегальных поселений.

На первых порах информация о них вызвала однозначную реакцию местных властей – «необходимо прекратить проживание в лесах

---

<sup>1</sup> ГАТО. Ф. р1786. Оп.1. Д. 426. Л.144.

<sup>2</sup> Там же. Д. 119. Л. 66–67.

запрещенной религиозной группы, деятельность которой носит антигосударственный и изуверский характер»<sup>1</sup>. Репрессивные меры остановила выработка нового государственного курса в отношении религий, где приоритет отдавался убеждению и перевоспитанию. В связи с этим появляется решение о преждевременности административных мероприятий: скитникам разрешено остаться на месте, но автоматически они становились «объектом» атеистической работы. Миссия поручалась студентам томских вузов, «энтузиастам-атеистам», которые и должны были способствовать добровольному отказу староверов-странников от своих взглядов<sup>2</sup>.

Информация томского уполномоченного об уникальных общинах заинтересовала центральные идеологические органы, и в 1965 г. в томско-чулымскую тайгу отправляется экспедиция института научного атеизма АОН при ЦК КПСС. Цикл статей по ее итогам в журнале «Наука и религия» вызвал общественный резонанс и, что самое знаменательное, благосклонность властей, заключивших, что белобородовские скиты – «явление любопытное на фоне нашего сегодняшнего» и его следует изучать «силами университета и прочих заинтересованных лиц»<sup>3</sup>. Мнение томского райисполкома осталось в числе благих пожеланий – полномасштабных исследований не получилось, но, видимо, желание сохранить местную экзотику и идеальный полигон для атеистической пропаганды в те годы «спасло» скиты, не позволив трактовать их возрождение как «рецидив уголовных преступлений по религиозным основаниям»<sup>4</sup>.

Результатом счастливого для белобородовских странников стечения обстоятельств стало официальное заключение уполномоченного по делам религий Г.П. Добрынина: «Опасности для общества скиты не представляют, поэтому ставить вопрос о ликвидации пустыни нет необходимости. Опыт ее ликвидации в 1947 г. показал живучесть «пустынничества». Дезертиры были выявлены и наказаны, а фанатичные сектанты постепенно вернулись на свои места,

---

<sup>1</sup> ГАТО. Ф. р1786. Оп. 1. Д. 150. Л. 3.

<sup>2</sup> См.: Там же. Д. 192. Л. 24.

<sup>3</sup> Там же. Д. 119. Л. 46; Д. 436. Л. 226. Статьи А. Шамаро «Кержацкие тропы», «Затерянный мир», «Стихи на бересте» опубликованы в журнале «Наука и религия» (1959. № 4. С. 68–76; 1968. № 9. С. 17–22; 1971. № 7. С. 9–15).

<sup>4</sup> Ст. 142 УК РСФСР принята 18.03.1965 г. О советском законодательстве тех лет см.: *Сосковец Л.И.* Репрессивный характер советского законодательства о культах // Тоталитаризм и тоталитарное сознание. Вып. 4. Томск, 2001. С. 111–114.

построив кельи лучше прежних. Более правильным будет органам власти взять на персональный учет заимки, хутора, «кельи» и каждого человека, проживающего в них, и не реже одного раза в год проверять, кто и откуда прибыл вновь, чтобы выявлять преступные элементы. Пустынники обеспечивают себя всем необходимым, поэтому нет необходимости государству брать заботу о них на себя. Главная забота местных органов власти и атеистов – профилактическая работа по предотвращению пополнения их рядов»<sup>1</sup>.

Последствия такого отношения самым благоприятным образом сказались на жизни таежных скитов. Во-первых, расширилась система территориальных связей Белобородовской пустыни. Отчетные документы проверок фиксируют в составе ее жителей не только выходцев из Поволжья, Ярославской и Томской областей – традиционных регионов-«поставщиков» неофитов, но также с Урала, из Красноярского края и Средней Азии. Без сомнения, география поселенцев отразила не только устойчивое положение томско-чулымских монастырей, но и разрушение страннических общин в других регионах страны. Во-вторых, постоянный приток новых членов позволял компенсировать естественную убыль местного населения и стабилизировать численность: на протяжении второй половины XX в. она находилась в пределах от 60 до 80 человек.

Социально-правовые условия существования общин Белобородовской тайги, несмотря на известную долю случайности в их складывании, все же обнаруживают ряд закономерностей, которые помогают уяснить форму и содержание ответной (адаптивной) реакции конфессии-изолята на идеологическую агрессию.

Своего рода институциональным ресурсом стал переход к семейно-клановому варианту «побега от мира». Во избежание обвинений в антисоветской агитации странники отказались от миссионерства в сельской среде<sup>2</sup>, и круг родственников стал одновременно кругом «посвященных»: взрослые дети проводили отпуск в скитах, подновляя родительские кельи, помогая заготовить дрова и запасы на зиму; внуки отдыхали здесь во время каникул. Сложившаяся практика, с одной стороны, позволяла скитникам не испытывать по-

---

<sup>1</sup> ГАТО. Ф. п1786. Оп. 1. Д. 218. Л. 76.

<sup>2</sup> «Никого не учим и никому не советуем, по писанию запрещается учить других людей». См.: ГАТО. Ф. п1786. Оп. 1. Д. 131. Л. 72.



требности в расширении круга «странноприимцев»<sup>1</sup> и быть уверенными, что дети впоследствии повторят их путь. С другой – присутствие в пустыни бывших супругов, причем нередко принадлежавших к другим старообрядческим согласиям и в силу этого не желавших «менять веру», и детей, далеко не всегда осознающих себя верующими<sup>2</sup>, вносило двусмысленность в скитское мироустройство.

Именно этим, на наш взгляд, спровоцирован интерес к теме семьи в конце 1960-х гг., о чем свидетельствует одно из обнаруженных в архиве странников-«турецких» писем. Его анонимный автор просит некоего старца Антония разрешить его сомнения «о браках христианских в последние времена» – могут ли таковыми считаться браки в страннической среде<sup>3</sup>. Вопрос ставился в бегунстве не впервые. Еще в 60-е гг. XIX в. выделяется толк, учение которого включило в число сохраняющих силу таинств «брак безсвященнословный»<sup>4</sup>. Сибирские материалы прямо указывают на существование в регионе особых общин семейных бегунов<sup>5</sup>, а состав «скитской библиотеки» – на полемику белобородовских общин в первой половине XX в. со странниками-«брачниками»<sup>6</sup>.

Томско-чулымские странники 1960–70-х гг., как и их предшественники, не отказались от негативных оценок брака, но визиты родственников все же вынуждены были признать необходимыми, прежде всего для решения хозяйственных проблем. На первый взгляд несообразность этих мер странническому вероучению наряду с их высказыванием, зафиксированным в отчетах проверяющих комиссий («Нравится советская власть, т.к. никто не притесняет»<sup>7</sup>), есть не что

---

<sup>1</sup> Показательно, что многие жители окрестных деревень, семьи которых никогда не были связаны со странниками, о существовании скитов узнали, будучи уже взрослыми и только в 1980-е гг.

<sup>2</sup> Из рассказа представительницы поколения «скитских детей» 1970-х гг.: «Я ее зову “мама”, а она меня – “сестрица”. Мы все дети неверующие, но чтобы не огорчать мать, делаем вид, что верующие». См.: ГАТО. Ф. р1786. Оп. 1. Д. 222. Л. 100.

<sup>3</sup> Письмо датировано 1969 г., оригинал (черновик) его находится в общине странников-безденежных, копия – в полевых дневниках автора.

<sup>4</sup> См.: *Косаткин Н.И.* Рассказ бывшего странника... С. 311; *Он же.* Странническое согласие, основанное бегуном Михайлом Кондратьевым в 1874 г. // Братское слово. 1876. № 2. С. 235–248.

<sup>5</sup> См.: *Беликов Д.Н.* Томский раскол... С. 90; *Новиков И.* Раскол в Мариинском уезде... С. 9; *Беневоленский И.* Миссионерство и раскол... 1900. № 23. 1 дек. С. 4; Колпашево // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Терп. 2. Л. 23.

<sup>6</sup> См.: Приложение 1.24, 37.

<sup>7</sup> ГАТО. Ф. р1786. Оп. 1. Д. 131. Л. 72.

иное, как необратимая модификация. Видимо, на основе аналогичных суждений в начале 1970-х гг. Ю.В. Гагарин заключил, что современные странники «не проявляют особого рвения к выполнению религиозных предписаний», а их 1/5 часть вообще «либо отрицает, либо сомневается в существовании загробного мира и бессмертной души»<sup>1</sup>. Однако рассмотрение их в рамках социально-археографического подхода дает принципиально иную картину: «культурная продукция» томско-чулымских странников тех лет, созданная для посвященной аудитории, опровергает предположение о начавшемся разрушении конфессиональной системы.

В 1960-е составляет свой «Цветник» странник-безденежный Федосей Минович<sup>2</sup>. Томско-чулымские «Цветники» утратили структурные особенности классических образцов<sup>3</sup>: предисловия и послесловия, указывающие на цель составления и адресатов, заменяет простое перечисление глав – «Каталог». Но они в полном объеме сохранили их социокультурное предназначение – авторитетные сочинения, описание прецедентов и узнаваемые цитаты становятся кратким сводом важных в настоящий момент для конфессиональной группы сведений, назиданий и прогнозов. Текст Федосея Миновича очерчивает, во-первых, их содержание: второе пришествие, правила крещения, «неистинность» современных браков, растущее число ересей и обязательность точного исполнения христианских норм и обычаев – таков общий перечень затронутых им вопросов. Во-вторых, отражает факт целостности картины мира белобородовских безденежных, о чем говорит уже подход к выбору цитируемых авторов: позиционирование идеологов своей общины как равных по значению древним христианским писателям служит доказательством преемственности традиции.

Процессы, идущие в эти годы в сообществе странников-денежных, не только подтверждают вывод, но и показывают, по какому правилу идет формирование внешне конформной поведенческой стратегии и что позволяет оппозиционной конфессии по-прежнему считать только себя «остальцем верных», а собственное место – «чувственной пустыней».

---

<sup>1</sup> Гагарин Ю.В. Религиозные пережитки... С. 116–118; *Он же*. Старообрядцы. Сыктывкар, 1973. С. 63–103.

<sup>2</sup> См.: Приложение 1.44.

<sup>3</sup> См.: Крутова М.С. Сборники с названием «Цветник» в русских списках XVI–XX вв. в рукописных собраниях РГБ // Письменная культура: источниковедческие аспекты истории книги. М., 1998. С. 161–174.

1960–70-е гг. для «ярославских» были отмечены интересом к вопросам, далеким от фундаментальных положений страннического вероучения, например какой может быть молитвенная и повседневная одежда скитника. Старец Филимон сегодня с гордостью вспоминает о том, как тогда ему удалось ссылками на патристику обосновать «законность» использования в качестве рабочей одежды рубах-косовороток с манжетами<sup>1</sup>. Десятилетием позже этнограф П.Е. Бардина, побывавшая в томско-чулымских скитах, отметила особенную устойчивость обыденных поведенческих норм<sup>2</sup>. Наши наблюдения сходны: современный скитник, как правило, откажется толковать кириллический текст, оправдываясь своей неграмотностью, но зато подробно и с удовольствием расскажет, как брать хлеб, садиться за стол, приветствовать единоверца и чужака, почему нужно говорить вместо «спасибо» – «благодарю» и т.д.

Стремление к религиозно-бытовой регламентации, с одной стороны, было, есть и, безусловно, останется характерной чертой староверия, с другой – достаточно часто именно оно является очевидным признаком начавшегося разрушения книжной в своей основе культуры. Следовательно, объективная оценка повышенного внимания конфессиональной группы к повседневным взаимодействиям возможна только с учетом ее актуальных эсхатологических представлений. Эта связь обнаруживает истинную природу бытовых установлений: являются ли они осознанным методом защиты от «никонианского мира» или уже превратились в самоцель, культурный стереотип.

В белобородовских скитах второй половины XX в. «замирщение» не считалось надуманной угрозой, но это не вылилось в детализацию бытовых норм. Например, в отличие от поморских общин Верхокамья<sup>3</sup>, здесь не возникло запрета на использование изготовленных «в миру» предметов обихода: ткань раскраивается фабричными ножницами, на стол ставится «магазинная» посуда, а механические часы являются обязательной «принадлежностью» кельи. Дать

---

<sup>1</sup> См.: *Красный Яр* // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Тетр. 10. Л. 15. По словам странника, все его сочинения и выписки уничтожены недавним пожаром.

<sup>2</sup> См.: *Бардина П.Е.* Особенности повседневного уклада жизни старообрядцев таежного Притомья // Система жизнеобеспечения традиционных обществ в древности и современности: Теория, методология, практика. Томск, 1998. С. 85–88.

<sup>3</sup> См.: *Мяло К.Г.* Социологические аспекты комплексного исследования традиционной культуры поморской общины Верхокамья: (Традиция и модернизация) // Традиционная культура Пермской земли. Ярославль, 2005. С. 26–30.

объяснение, на наш взгляд, помогает обращение к идейным процессам в сибирских пустынях староверов-часовенных, а именно: к возрождению в 1960–70-е гг. споров о «духовной» и «чувственной» природе антихриста<sup>1</sup>. Знаменательно, что в эти же десятилетия возобновилась и устная полемика между томско-чулымскими денежными и безденежными о том, кто и что является историческим воплощением антихриста – патриарх Никон или Петр I, богоборный дух или вполне осязаемая власть.

Хронологическое совпадение не случайно – в территориально удаленных от «никонианского мира» и уже потому осознающих свою *исключительность* скитских сообществах более важным станет сохранение установки на конструирование не внешней практической, а внутренней, нравственной границы с ним. В результате вопрос об открытом противостоянии с государством и иноверным обществом вообще утратит смысл. Вместо этого придет понимание, что мысли, чувства и поступки скитника сохраняют не только «древнее благочестие», но и мир, в котором живут пока еще не крещенные дети и внуки: «Мы молимся Богу за здоровье и счастье мирских людей, и чтобы не было войны»<sup>2</sup>. Именно в таком контексте становятся понятными как природа конформизма странников 1960–70-х гг. и тот факт, что вынужденные контакты с властью, не оцениваются ими как утрата «чувственной пустыни». Не случайно, рассказывая о грехах и отступлениях тех лет, наши респонденты вспоминают лишь прецеденты ухода «в мир»<sup>3</sup>.

Лояльное отношение власти к белобородовским поселениям окончилось для скитников так же быстро и внезапно, как и начиналось. Еще в 1966–1967 гг. был разработан план ненасильственного уничтожения скитов. Он исходил из того, что прошлый опыт репрессий не принес результатов – скитскую систему нужно разрушать изнутри. С этой целью скитникам предложено сдавать дикоросы напрямую в райпотребсоюз, без посредничества «благодетелей». Власти

---

<sup>1</sup> См.: Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные... С. 395–415.

<sup>2</sup> ГАТО. Ф. р1786. Оп. 1. Д. 131. Л. 72.

<sup>3</sup> Архивные документы упоминают о трех случаях, но в памяти скитников закрепился только добровольный «выход» выросшего в тайге Павла Сомова. Очевидно потому, что, во-первых, историю его жизни талантливо рассказал А. Шамаро и о статье «Стихи на бересте» знали в скитах. Во-вторых, трагическая ранняя смерть бывшего старца Меркурия стала назиданием – «возмездие» настигло вероотступника в его реальной земной жизни.

полагали, что столкновение интересов пустынножителей и странноприимцев и передача функций обеспечения общин советским органам могут «серьезно подтачивать быт и нравы пустынников, разлагать их общину»<sup>1</sup>. Одновременно специально для жителей окрестных сел была определена программа идейно-воспитательных мероприятий: помимо стандартного набора (клуб молодой семьи, встречи ветеранов войны и труда с молодежью, торжественная регистрация браков и новорожденных, проводы в армию), она предполагала создание тематического кинолектория. Приведем лишь некоторые темы занятий – «Правда о религии», «Религия и современность», «Что движет религией?», «Об освоении космоса», «Почему бывают грозы?»<sup>2</sup>.

Это дало результат, но вряд ли тот, что прогнозировался чиновниками. Разрушение этико-религиозных принципов взаимодействий скитов и сельской округи, на основе которых старообрядческие монастыри возникали и существовали десятилетиями, привело к тому, что в конце 1970-х гг. в тайге все чаще появляются молодые люди, ищущие иконы и книги, а в отношения между пустынниками и мирянами привносится явный криминальный оттенок. Информация о случаях мошенничества, убийствах и кражах заставила уполномоченного по делам религий, ранее ратовавшего за сохранение таежных общин, в корне изменить позицию. В 1979–1987 гг. Г.П. Добрынин становится самым активным сторонником жестких и немедленных акций<sup>3</sup>. Он сам составляет план ликвидации монастырей и уверяет вышестоящие инстанции, что уничтожение «гнезд религиозного мракобесия, позорящих область и район», возможно в течение 5–10 лет. План предполагал установление имен постоянных и временных жителей, принудительное привлечение трудоспособных в народное хозяйство, возвращение престарелых по месту прописки и слом освободившихся келий. В тайге разрешалось оставаться только безродным, но под строгим надзором местной милиции, обязанной проверять их 2–3 раза в год<sup>4</sup>.

Реализация началась в 1985 г. – скитники переписаны, дети помещены в интернаты, кельи инвентаризированы<sup>5</sup>. Реакция общин

---

<sup>1</sup> ГАТО. Ф. р1786. Оп. 1. Д. 436. Л. 227.

<sup>2</sup> Там же. Д. 368. Л. 17–18.

<sup>3</sup> См.: Там же. Д. 222. Л. 79–82, 100; Д. 295. Л. 1–2; Д. 302. Л. 1; Д. 365. Л. 18; Д. 449. Л. 148–149; Д. 451. Л. 105.

<sup>4</sup> См.: Там же. Д. 451. Л. 35–36.

<sup>5</sup> См.: Там же. Д. 356. Л. 8–9, 11–12, 17, 19; Д. 368. Л. 30–31.

укладывалась в рамки традиции. Слухи о скором выселении и раздаче паспортов вызвали всплеск эсхатологических настроений, которые зафиксировала очередная комиссия: «По рассказам местных жителей, охотников, они ведут разговоры о конце света, пугают близким пришествием антихриста на землю для Страшного суда, предлагают бросить имущество и уходить в пустыню, агитация имеет успех»<sup>1</sup>. Накал страстей застала археографическая экспедиция ТГУ, первый полевой сезон которой в томско-чулымских поселениях также пришелся на 1985 г. С этого времени можно говорить, что процесс выработки адаптивных стратегий скитниками – от формулирования проблемы до кодификации поведенческих моделей, в том числе и к современным реалиям – проходит непосредственно на глазах археографов.

Их реконструкция имеет свои особенности. Рефлексия еще не обрела в общинах вида законченного, аргументированного сочинения «на злобу дня». Однако ее присутствие обнаруживает себя в беседах, переписке и читательских предпочтениях скитников. Названный комплекс материалов позволяет понять адаптационные механизмы конфессии-изолята, в составе которой с последней четверти XX – начала XXI в. постепенно начинают преобладать люди, пришедшие «из мира» в зрелом возрасте, со светским складом мышления и жизненным опытом<sup>2</sup>.

Именно «человеческий фактор» превращает с конца 1980-х гг. локальные адаптационные процессы прежних десятилетий в системные: теперь страннические общины вынуждены осваивать не только новые формы контактов с внешним миром, но и изыскивать способы для поддержания внутренней целостности. Это означает, что эволюция вероучения и коррекция поведенческих норм проявят себя на разных уровнях системы – хозяйственном, организационном, идейном.

*Хозяйство.* Историческое развитие двух общин томско-чулымской тайги предопределило различия в их экономическом потенциале к середине 1980-х гг. Общая деградация системы «скит – крестьянин» и начавшийся товарный дефицит на общине «ярославских» сказались незначительно. Сформированная еще на рубеже

---

<sup>1</sup> ГАТО. Ф. р1786. Оп. 1. Д. 358. Л. 26–27.

<sup>2</sup> Подробнее об этом см.: *Дутчак Е.Е.* Неофит в пространстве традиционалистской культуры (к вопросу об использовании теории референтных групп в исследовании локальных конфессиональных сообществ) // Проблемы методологии гуманитарных исследований. Томск, 2004. С. 204–216.

XIX–XX вв. установка на снижение зависимости от мирян-посредников и оценка денег как «предмета, до веры не касающегося» помогли им сохранить собственные каналы снабжения и легко санкционировать принятие талонов на продукты – «перестроечную» альтернативу деньгам<sup>1</sup>.

Безденежные оказались в более сложной ситуации – их система жизнеобеспечения, основанная на принципах обязательного труда скитников, все же предполагала наличие хозяйственно самостоятельного странноприимца. Катастрофическое падение уровня жизни населения в 1990-е гг. и, следовательно, невозможность сохранять прежние объемы мирской помощи поставили общину безденежных на грань выживания. Как и в начале XX столетия, она избирает путь самоограничения, что означает для нее новое обращение к теме «сребролюбия» и ревизию свидетельств его пагубности. Этим объясняется интерес ее идеологов к наследию Максима Грека – авторитетнейшего христианского писателя, специально разрабатывавшего вопрос о монастырских источниках дохода<sup>2</sup>. Его мнение как независимого эксперта должно было подготавливать общину к сокращению мирской помощи, а странноприимцам показывать, что находящиеся на их иждивении единоверцы стремятся жить по законам православной этики.

Странник-безденежный полностью заимствует рассуждения Максима Грека о нестяжании как главной монашеской добродетели, но оставляет без внимания столь важное для афонского монаха различение праведного и неправедного стяжания<sup>3</sup>. Он оперирует сегодняшним значением слова «стяжание» – корысть, нажива – и помещает его в один ряд с отрицательно маркированными в христианстве «лихоимством», «сребролюбием» и в конечном счете – «неправедностью». Причина заключена не только в естественной близости языка скитника языку современников. Это смешение позволяет по-

---

<sup>1</sup> О решении вопроса «социальной помощи престарелым жителям скитов» см.: ГАТО. Ф. р1786. Оп. 1. Д. 417. Л. 41, 42; Д. 420. Л. 14.

<sup>2</sup> Приложение I.8. Основной массив помет к рукописи «Книга слов и поучений Максима Грека», еще в начале XX в. приобретенной общиной безденежных, приходится на конец 1980 – начало 1990-х гг. О работе с ней белобородовских странников см.: *Дутчак Е.Е.* «Иноческое жительство»: сочинения Максима Грека и читательство старообрядцев // *Старообрядчество: история...* М., 2000. С. 269–284.

<sup>3</sup> Н.В. Сينيцына доказала, что понятие «стяжание» не имеет у Максима Грека однозначно негативного оттенка: он говорит и о духовном стяжании, и употребляет слово в значении «имущество», «собственность», «средства» вообще. См.: *Синицына Н.В.* Максим Грек... С. 107–108.

нять смысл переноса абстрактных этических норм в повседневную практику – бедность отныне перестает быть только следствием событий макромира, но становится главной вероисповедальной ценностью «истинного христианина».

Реализация обоснованной таким образом депривационной стратегии принимает вид пищевых запретов. Для конфессии-изолята, вынужденной снизить объемы потребления, табуирование пищи является архаичным по форме, но эффективным по результатам способом самосохранения. Поэтому закономерно, что в 1980-е гг. его легитимация происходит в ходе полемики между сибирскими общинами странников-безденежных о том, какие продукты допустимо брать «от мира»<sup>1</sup>.

Томско-чулымские «турецкие» отказались от крайних мер – для себя они обосновали использование всех продуктов, не запрещенных уставом, и «мирскую милостыню». Это позволило им стабилизировать положение, но демонстративный отказ от инноваций в системе жизнеобеспечения не увеличил популярность радикального толка в глазах потенциальных неофитов. Напротив, малопонятный рационализированному сознанию смысл отказа от денег на фоне общины «ярославских», умело совместившей веру и достаток, лишал ее возможностей для расширения состава – «к нам не идут, у нас тяжело». Проблему странники-«турецкие» попытались решить путем унификации принципов, на которых строилась *скитская организация*<sup>2</sup>.

Белобородовские странники, оставаясь в рамках догмата о «чувственной пустыни» и народных представлений о Беловодье, на протяжении своей истории апробировали разные формы сокрытия/организации собственного пространства. Однако вплоть до конца XX в. вопрос о том, какое устройство таежного монастыря предпочтительнее – идиоритм или агиоритм, оставался открытым.

Идейные лидеры, вслед за Нилом Сорским, считали особножительство более подходящей формой для инока, должно быть сосредоточенным на незримом, но «по нужде» разрешали киновию. В 30–50-е гг. XX в. сначала угроза репрессий, потом тайное возвра-

---

<sup>1</sup> В частности, странническая община Верхнекетского района Томской области в начале 1990-х гг. настаивала на том, что «из мира» следует принимать только соль (начало 1990-х гг.). См.: *Красный Яр* // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Тетр. 6. Л. 18.

<sup>2</sup> Организационные вопросы вынуждена была решать и община странников-денежных, но в силу ее более устойчивого положения это не привело к открытому противостоянию сторонников разных точек зрения.



шение на прежнее место поставили перед необходимостью искать действенные способы защиты места от случайных визитеров. Ландшафтные характеристики томско-чулымского лесного массива – плоский рельеф, тайга с множеством мелких рек, озер и относительно небольшими заболоченными пространствами – предопределили развитие, прежде всего, рассредоточенных одиночных поселений, связанных между собой тайными, по поэтическому определению А. Шамаро, «кержацкими тропами»<sup>1</sup>.

Условия, в которых оказались белобородовские общины начиная с 1960-х гг., изменили привычное положение дел. Не запрещенные, но и не разрешенные скиты могли рассчитывать на лояльное отношение властей только в случае соблюдения возрастного ценза – в числе пустынножителей не должно быть молодых и трудоспособных. Трудности физического выживания «в одиночку» для пожилых скитников при общем увеличении числа женщин в структуре поселений объективно формировали убеждение, что сейчас оптимальной формой мироустройства служит киновия. «Перестройка» еще более укрепила это негласное правило: снятие идеологических и административных барьеров пополнило общины людьми, знакомыми со страннической традицией, но, в сущности, мало ее знающими. В результате групповые поселения, где вновь приходящие оказывались под контролем опытных единоверцев, стали рассматриваться как единственная гарантия того, что праздничные и ежедневные службы на фоне сокращения числа «прежних» грамотных старцев будут совершены правильно.

Это привело к тому, что в общинах в конце 1980-х гг. устанавливаются два взгляда на практическое устройство пустыни. Поскольку идиоритм и агиоритм изначально предполагают разную степень контроля над приватной жизнью инока и разную степень его «конфессиональной зрелости», то полемика о них выходит за рамки сугубо организационных вопросов. На поверку она оказывается спором о конфессиональных приоритетах – главной обязанностью и смыслом жизни «истинного христианина» является точное и полное исполнение ритуала или соблюдение заповедей. Аргументом сторонников первой точки зрения стали прецеденты житийной литературы, ука-

---

<sup>1</sup> «Кержацкая тропа» мостилась бревнами под болотной водой, и при ходьбе ее выстукивали палками. См.: Шамаро А. Кержацкие тропы... С. 68–69. Десятилетия работы леспромхозов лишили сегодня дорогу в скиты экзотики, но без проводника не обойтись и сейчас.

зывающие на опасность ухода в пустынь неискушенного человека, которому крайне сложно самостоятельно преодолеть соблазны тела и души. Приверженцы особножителства обратились к сочинениям Максима Грека с их культом личностного отношения к вопросам веры, вниманием к нравственным нормам и предприняли попытку доказать, что посты и молитвы вторичны по отношению к христианскому вероучению<sup>1</sup>. Спор по-своему рассудило время. Равнозначность доводов не позволила отстоять преимуществ ни одной из моделей, но стремление неопитов селиться именно там, где когда-то жили их родители, и уход из жизни пожилых странников превращают выбор каждой из них из идеологически обоснованного в ситуативный.

Полемика и обновление состава скитников высветили еще одну важную проблему организационного характера – кто может и должен быть руководителем общины. Прежняя «избирательная технология» совмещала в себе черты крестьянского самоуправления и монастырской практики передачи власти: наставник, чувствуя приближение смертного часа, назначал себе преемника, но при условии, если с его кандидатурой согласятся единоверцы. Впервые остро «кризис власти» обнаружил себя в белобородовских общинах в 1970-е гг., когда один за другим умирают уважаемые старцы – авторы, компиляторы, толкователи, «пользователи» скитских собраний. Новое поколение руководителей, уже не обладающее таким кругозором, но сохраняющее традиции особножителства, объективно не могло претендовать на роль верховных глав киногий, сплоченных и долгими зимами, и родственными узами.

На первый взгляд общины денежных и безденежных нашли разные выходы из сложившейся ситуации. «Ярославские» отдали предпочтение хозяйственным качествам наставника, полагая, что только поддержание материального положения общины обеспечит главное – приток неопитов, а прочие вопросы способны решать старшие киногий и собор. Быстрое и необратимое сокращение численности общины безденежных не позволяет им связывать собственное возрождение с количественным ростом, но тем более показательна интуитивно найденная ими адаптационная стратегия. Они прилагают усилия для восстановления, прежде всего, идейной компоненты своей конфессиональной системы. Сегодня их отличает явный интерес к

---

<sup>1</sup> Особо отметим, что *все* суждения Максима Грека по этому поводу методично отмечаются читателями рукописи (разные варианты выделения текста и пометы «зри»).

догматике согласия и истории общины, в их постоянном обращении находятся сочинения, написанные ее лидерами, они стремятся разобрататься в причинах разделения с «ярославскими» и готовы отдать руководство лишь грамотному полемисту, знающему христианскую литературу и умеющему толковать кириллический текст. Потому они не торопятся с выбором, предпочитая, пока не появится такой человек, продолжать сложившееся «безначальное» существование.

*Вероучение.* Очевидные различия в методах, используемых для восстановления социальных деформаций, не делают общины антиподами. Их по-прежнему объединяет общность конфессиональной цели и символики: белобородовская тайга – географическая точка, где спасается православие. Следовательно, ее обретение/сохранение требует не только постоянного восполнения рядов, но и трансляции доктринальных, историко-эсхатологических концепций и культурно значимых образцов литургического и практического поведения. Странники-денежные используют для этого устный, «живой» канал передачи сакрального знания от опытных скитников к молодым, а безденежные – письменную, литературную традицию. Особо отметим, что в обоих случаях ключевой фигурой остается человек – читающий и пишущий конфессиональный текст для того, чтобы утвердиться в праве считаться иноком «последнего времени».

Такой угол зрения отвечает ключевому положению страннического вероучения – «В ком остаток благочестия? В иноках должен сохраниться остаток благочестия, какой Господь, пришедши, найдет на земле»<sup>1</sup> – и объясняет, почему задачи выживания/адаптации белобородовские странники в последние десятилетия связывают с определением принципов их добровольного иночества. Очевидный «прагматический» интерес к христианской учительной литературе создал в томско-чулымских общинах уникальную ситуацию. Она характеризуется повышенным вниманием к текстам, помогающим общие рассуждения о правилах «иноческого жительствова» конкретизировать применительно к реалиям Белобородовской пустыни конца XX – начала XXI в. – Апокалипсису, сочинениям Максима Грека, Прологу. В подтверждение приведем толкование одной из скитниц на известную сентенцию о святых, которые хотя и не творят чудес, но «выше первых чудоносных отец явятся во царствие небесное»: «Это о нас сказано. О тех, кто в последнее время скроются от чело-

---

<sup>1</sup> ИИ СО РАН, собр. рукописей. № III/86. Л. 15.

век и *сами собой* воспримут усердие и *сами собою* знают, что здесь делать и как тут доживать» (курсив мой. – Е.Д.)<sup>1</sup>.

Анализ этого «само собой» разумеющегося знания обращает к формам повседневности, которые складываются в условиях культуры, обязанной считаться с нормами конфессионального текста<sup>2</sup>. Христианская идеология настаивает на четком разделении сакрального и профанного, но в жизни духовное и материальное, высокое и низкое слиты воедино. Для того чтобы их переплетения оценивались как правильный ход событий, бытовым действиям, мотивам и интересам должен быть придан статус религиозной ценности. Это универсальный закон существования «живых» конфессиональных культур. Вопрос заключается в том, какой вид и почему примет эмоциональное переживание и интеллектуальное освоение повседневности.

Восприятие индивидом собственной жизни как организованной на деле означает полное соответствие его мировоззрения, интересов и предрассудков стандартам той группы, в которую он включен. Крестьянский менталитет и уклад томско-чулымских странников накладывают отпечаток на их рефлексию. Отсюда естественно, что «формулу порядка» для них олицетворяет идеологема «монах-крестьянин», соединившая конфессиональное понятие аскезы со светским пониманием аскетизма – культуры самоограничения.

В ее логике «правильно устроенная жизнь», во-первых, лишена крайностей. Таежные условия экстремальны без дополнительных усилий со стороны человека, потому местная идейная традиция не поощряет мученичества без нужды: затворничество здесь неизвестно, самоуморения – всегда реакция на действия властей, обращения *старец*, *старица* указывают не на вид послушания, а на принятие крещения. Не стремится к нему и современный скитник, вспоминая о наиболее авторитетных единоверцах в соответствии с совершенно другой системой координат – «хороший, добрый был старичок», «грамотная была, строгая». Во-вторых, в ее основание положены «труд, терпение о вере и отчуждение от злых»<sup>3</sup>. С помощью этой понятной традици-

<sup>1</sup> Красный Яр // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Тетр. 10. Л. 17.

<sup>2</sup> Подробнее об этом см.: Дутчак Е.Е. «Слоеный пирог» обыденного: повседневность таежного скита и исследовательские практики // Вестн. РУДН. Сер. История России. 2003. № 1. С. 55–64.

<sup>3</sup> Цитату, в которой присутствует этот понятийный ряд и говорится о том, что лжеапостолы искушают «не всякого верующего», читатель подчеркнул и записал на полях – «не всякому». См.: Приложение 1.66. Л. 16.

онному сознанию модели христианского поведения легитимизируется естественное для скитского быта сезонное сокращение объема богослужения<sup>1</sup> и распределение обязанностей (старые и немощные молятся за себя и за более молодых и способных трудиться единоверцев).

В результате томско-чулымским странникам удалось не только объединить далеко не синонимичные характеристики «тесного жития» монастыря и «святого места» пустынноика, но и самостоятельно сформировать убеждение, что вероисповедание не может быть созерцательным. Оно обязательно должно быть деятельным – «награду надо заработать»<sup>2</sup>. В контексте традиционалистского типа мышления такая установка имеет важную особенность: ее реализация предполагает решение вопроса о пределах свободы человека или, говоря языком христианской культуры, о его самовластье.

С православным учением о самовластье белобородовский скитник конца XX в. знакомится через сочинения Максима Грека. Их образный язык, развернутая аргументация, соединяющая веру в божественное провидение и доводы разума, обеспечили органичное усвоение его концепции. Вслед за афонским монахом странник считает, что человек самовластен в выборе между добром и злом, но не свободен: «Понятия свобода воли у нас нет, это гражданское понятие, мы говорим – Бог ведет»<sup>3</sup>, и уверен, что послушание и упование на Промысел есть самое действенное средство самоконтроля<sup>4</sup>. Эти качества становятся своеобразной гарантией правильности его *личного* решения в любой ситуации и снимают страх перед случайным проступком.

Еще И.Н. Харламов отмечал, что персонализм есть выраженная доминанта бегунского вероучения, но законченный вид он приобрел во второй половине XX столетия, в том числе и вследствие означенных процессов. В результате «чистота» и благоустроенность места, физическое пребывание в котором прежде считалось достаточным для спасения души, теперь, когда «нечестивый мир» приблизился, а конец света еще не наступил, только от каждодневной работы над

---

<sup>1</sup> Читатель отметил рассказ о святых старцах, приносивших «кажение, благовоющую жертву, житием чистым», пометами «кажение», «жертву». См.: Приложение I.66. Л. 55.

<sup>2</sup> *Красный Яр*: аудиозапись // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Кассета № 1.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Мысль о том, что лишь обладающий названными качествами в «последние времена» сохранит веру, привлекает особое, судя по их содержанию маргиналии, внимание странника. См.: Приложение I.66. Л. 1 об. (пометы – «послушание» и «упование»).

собой зависело, будет ли сохранен за местом поселения статус «чувственной пустыни». Закономерно, что в культуре, ставящей в центр конфессиональной системы представления о сакральном локусе, выбор жизненных ориентаций и стратегий вновь будет осуществляться с помощью географического символа.

В этом контексте становится понятным особое значение, которое приобретает для белобородовского странника образ *чувственного Египта*, сложившийся под влиянием сочинений Максима Грека. Реконструкция процесса его формирования предполагает параллельную дешифровку, с одной стороны, норм словоупотребления «чувственный» и «Египет» афонским монахом, с другой – принципов их объединения старовером-странником.

Христианская символика Египта однозначна и выражает отношение, которое монотеистическая религия испытывает к развитому политеизму, оперирующему близкими по смыслу идеями. В культе Осириса и пасхальной обрядности, ритуалах воскрешения умершего и представлениях о бессмертной душе исследователями давно обнаружено родовое сходство. В нашем случае важно отметить другое: если Вавилон для христианского сознания является местом/народом, *потерявшим* благочестие, то Египет остается страной, никогда им *не обладавшей*. Максим Грек это базовое различие отразил своим учением о самовластье – «Египет», «египетский» для него есть все, что отрицает провиденциализм и отдает управление земной историей либо в руки подверженного страстям человека, либо фортуне<sup>1</sup>.

Те же самые черты старовер-странник обнаруживает в окружающей его социальной реальности. Для него в равной мере «египетскими баснями» становятся как советский атеизм, так и религиозный плюрализм перестройки: один – отрицанием Бога, другой – служением многим богам. В обоих случаях он находит в них знак антихриста, который Максим Грек увидел на Магомете – «безбожном христорборце и *чувственном* бесе» (курсив мой. – Е.Д.)<sup>2</sup>. Имя «Египет» становится эмблемой материалистической, не имеющей духовного начала, цивилизацией, полной противоположностью маленькой группе «остальцев благочестия» в Белобородовской тайге<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Приложение I.8. Л. 98, 108, 376 об. и др.

<sup>2</sup> Приложение I.8. Л. 69 об.

<sup>3</sup> Приложение I.8. Л. 98 об., 108. Маргиналии – «Египтом толкуя землю в тол[ковой] псал[тыри]»; «Вавилон смущение, Египет вся земля» к текстам «Слова о

Соответственно, реставрационные процессы, «запущенные» идеологической агрессией внешнего мира, только для внешнего наблюдателя, незнакомого с особенностями старообрядческого менталитета, могут представляться как анахронизм. В действительности их характер в полной мере отвечает современному/светскому пониманию факторов сохранения культурного своеобразия: в условиях глобализации оно возможно лишь с помощью усиления личностной доминанты. Другой вопрос, что конфессиональное сознание будет использовать для этого специфические инструменты. Например, в случае с томско-чулымскими общинами ими станет распространение практики переписывания/составления для личного обихода канонников. Многократное обращение к ним в течение дня служит для конфессионального сознания особым инструментом для поддержания состояния «бодрствования», которое требует от всякого христианина эсхатология.

Обоснованный кириллическим текстом приоритет личного выбора в деле спасения веры и души выводит отбор приемлемых жизненных стратегий в белобородовских общинах из границ как потребительских, явно выраженных адаптивных реакций, так и чрезмерно строгого традиционализма. Это позволяет им постоянно реорганизовывать существующие и вводить новые представления, образы и понятия и сохранять в качестве главной конфессиональной ценности «социально обращенный персонализм» – «Мир будет стоять до тех пор, пока жив хоть один странник, пусть даже самый немощный»<sup>1</sup>.

\*\*\*

В свое время марксист Г.В. Плеханов писал о скитской действительности как об интеллектуальном регрессе: «В «пустыне» не с кем было обменяться словом, а это останавливало умственное развитие беглецов. Великие социально-политические идеи зарождались и раз-

---

том, яко промыслом Божиим, а не звездами и колесом счастья вся человеческая устроается» и «Беседы души и уму: откуда страсти раждаются в них». Старовер-странник так прокомментировал собственные пометы: «Вера Христова улетела в чувственную пустыню, в чувственной пустыни парит она, потому что антихрист править будет чувственно. Так сказано. Поэтому человек должен уподобиться Моисею и покинуть прельщенный бесами Египет, то есть уйти из него». См.: *Красный Яр*: аудиозапись // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Кассета 1.

<sup>1</sup> *Красный Яр*: аудиозапись // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Кассета 2.

вивались не в «пустынях», а в больших культурных центрах»<sup>1</sup>. Возможно, но, во-первых, туда уходят не для создания великих социально-политических идей, а во-вторых, не так уж там и «пусто» – присущие модернизационным трансформациям процессы культурной диффузии делали изоляцию скорее символом, чем базовой чертой социальной реальности. Оттого вопросы самосохранения можно отнести к ключевым проблемам, которые с конца XIX в. призваны были решать адаптационные модели старообрядческих таежных монастырей.

В изменяющихся условиях человек пытается вернуть равновесие прежде всего тому сектору мира, который непосредственно сосредоточен вокруг него в пространстве и во времени. В контексте эсхатологически ориентированной культуры его действия обнаружат существенную особенность: они не должны оцениваться как новшество и обязаны находиться в русле христианского опыта выживания в иноверной среде. Отсюда понятна та роль, которая предписана текстам – хранителям «знания о спасении». Транслируемые ими культурные матрицы (идеалы и ценности) играют роль защитного барьера от избыточного и в известной степени угрожающего разнообразия повседневности, поскольку включают обыденное действие, мотив и интерес в сферу конфессионально обоснованного поведения.

В старообрядческой духовной практике, с одной стороны, достоверными считаются только те интеллектуальные процедуры, в которых строго выдержана преемственность традиции – своеобразной защиты от произвольных интерполяций. С другой стороны, фактически используемые алгоритмы работы с авторитетным текстом лишь частично соотносятся со средневековыми, в каждый момент времени они несут в себе отпечаток современных им способов познания мира. Интерпретационная активность сибирских последователей инока Евфимия в отстаивании православного взгляда на невозможность изменения в вероисповедании «даже буквы» на деле включала важнейший механизм саморегуляции культурной системы – селекцию конфессиональных поведенческих образцов. Она, в свою очередь, позволяла конфессиям-изолятам устанавливать актуальные для них сейчас «зоны адаптации» и выбирать из спектра возможных

---

<sup>1</sup> Плеханов Г.В. История русской общественной мысли... С. 354.



средств реагирования – институционализированных, нормативных, личностных – оптимальные в данных условиях.

В этом заключаются истоки специфической гибкости их культуры – сохраняя связь с доктринальным текстом и повседневностью, конфессия-изолят санкционировала неизменность эсхатологического осмысления реальности. В подтверждение приведем рассуждения С.С. Неретиной о роли сакрального текста в обыденной жизни Средневековья, правомерность которых подтверждает сам факт существования по сей день таежных монастырей в томско-чулымской тайге: «Перейти от обычных чувств повседневной жизни к религиозному экстазу – вещь не простая: нужен определенный настрой, выучка, причем выучка по книге, Писанию (что делает средневековую культуру, несмотря на обилие неграмотных, книжной), и только при долговременном настрое можно «увидеть» конец мира, воскрешение Лазаря и т.д.»<sup>1</sup>. Иными словами, только свойство христианской литературы быть генетической памятью старообрядческой культуры способно, во-первых, «превратить» обычный двучастный дом или дом-«связью» – типы жилья, оптимальные в условиях сурового климата, долгих и снежных зим, в «келью», в лучшее место для ожидания Страшного суда. Во-вторых, сформировать отношение к любым обновлениям институтов, ценностей, установок как к делу, требующему специальной подготовки, продуманного и обоснованного решения.

Благодаря этому трансформации, через которые прошли и проходят белобородовские общины, могут быть описаны как адекватные происходящим процессам: несмотря на внешнюю несхожесть, апробированные ими компенсаторная и депривационная стратегии адаптации привели к вполне сопоставимым результатам. Они усложняли имеющиеся институты и социальные практики, что позволило скитским сообществам не просто выживать, но и сохранять целостность собственных культурных моделей. Обе они по-прежнему строятся на убеждении о том, что их предназначение заключено в продлении жизни «чувственной пустыни», помещенной божественным провидением именно в томско-чулымской тайге.

---

<sup>1</sup> *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре: История: миф, время, загадка. М., 1994. С. 155.

В известной степени это самоощущение сходно с феноменом «культурной оседлости», описанной Н.В. Понырко на примере Выга, когда оседлость духовная порождает оседлость географическую<sup>1</sup>, а в итоге сознательная сакрализация места дополняется чувством укорененности, которое порождает представления об изначальной или благоприобретенной родине.

---

<sup>1</sup> См.: *Понырко Н.В.* Проблема «культурной оседлости» на примере одного эпизода из истории Выговской поморской пустыни // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 297–303.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Каждая религиозная традиция воспроизводит и транслирует присущий именно ей тип внутреннего устройства человека. Даже в генетически родственных культурах сходство богословских формул, морально-аскетических учений, литургических действий не означает безусловного совпадения картин мира, жизненных установок и форм включения в социальную реальность. В этом кроется причина различий между разными направлениями староверия.

Странническое учение о побеге по сей день остается одной из наиболее радикальных моделей, созданных старообрядчеством в целях спасения «древлего благочестия». Сегодня бегунское согласие серьезно уступает другим течениям по численности и влиянию на общественную жизнь, но его присутствие на конфессиональной карте России говорит о том, что идея фактического разрыва с «никониянским миром» по-прежнему востребована «староверческим социумом».

Приверженность к какому-либо верованию есть некоторый центр, где переплетается множество самых разных аспектов жизни индивида и коллектива. Несомненно, в бегунском учении получили религиозную санкцию возникшие задолго до его оформления феномены русской действительности – побег податного населения и крестьянская колонизация окраин. Однако развивалось оно не только в связи с народными социально-политическими представлениями, объективными экономическими трудностями или действиями властей. Феномен эсхатологического восприятия действительности отражает более глубокие слои человеческого сознания и потребностей. Его вербализация с помощью и посредством культурно значимых символов показывает, что актуализируется оно в том случае, когда нынешнее существование расценивается человеком как опасное для самосохранения личности. Пример страннических миграций доказывает, что как только антиязы благочестие/«злочестие», правда/«кривда» перестают быть предметом гомилетики и начинают осознаваться стержневой проблемой физического и нравственного выживания социума, географическая утопия или абстрактный интерес к далеким землям воплощается в социальное действие.

Истолкованная в эсхатологическом ключе христианская пространственная символика стала своеобразным стимулом для конфессиональных миграций крестьян центральных губерний за Урал. Ее основным, системообразующим элементом явилось убеждение в том, что «чистое», находящееся под непосредственным протекторатом сакрального пространства можно не только искать, но и создавать. В результате территория таежных монастырей стала расцениваться их жителями как абсолютно защищенная от испорченного, погрязшего в грехах мира. Этапы складывания томско-чулымских общин говорят о том, что переселения на восток организовывала и финансировала странническая корпорация в целом, она же заботилась о регулярной помощи тайным обителям. Это облегчало адаптацию мигрантов к сибирским условиям на начальной стадии колонизации, позволяло им идентифицировать себя с носителями высокой миссии спасителей веры, а собственное место с «чувственной пустыней» – бегунской версией легендарного Беловодья.

В.А. Липинская в числе причин стабильности «старобрядческой популяции» в Сибири называет действие естественно-биологического, конфессионально-идеологического и культурно-бытового факторов: «первенствующее значение среди них имели явления идеологические, устойчивости ее способствовала чистота генофонда, а маркировали – бытовые особенности»<sup>1</sup>. История конкретных старообрядческих общин дает основание «очеловечить» обобщенные тенденции и тем самым дополнить и скорректировать предложенную схему.

Возможности самосохранения в условиях вынужденных контактов с «большим миром» обуславливала системная природа конфессии-изолята. Иными словами, ее многоуровневая семиотическая организация с разной степенью упорядоченности отдельных элементов потенциально содержала в себе формы приспособления к альтернативным вариантам будущего. Несхожие хозяйственные, соционормативные и коммуникативные практики, принесенные мигрантами, нивелировала эсхатологическая парадигма. Она, являясь центром этого социокультурного образования, обеспечивала осмысление идущей извне информации и отбор из богатейшей христианской

---

<sup>1</sup> Липинская В.А. Об устойчивости малых конфессиональных групп в однонациональной среде... С. 213–217.

традиции наиболее подходящих для конкретной ситуации поведенческих образцов. Наделение апокалиптики статусом хранителя идей, имеющих вневременной и вселенский смысл, давало небольшой группе силы для противостояния государственной машине царской и советской России, а обязательная для пустынножительства норма подчинения монашескому уставу служила основой для активного хозяйствования и внутригрупповой консолидации.

В то же время историю сибирского пустынножительства не стоит идеализировать. Она знает примеры выдавливания аборигенного населения из облюбованных староверами территорий и получения материальных выгод от использования труда беглых. Вероучение позволяло легко обходить христианскую мораль в общении с иноверными, но оно же заставляло подчиняться нормам народной этики. Так возникала характерная для таежного быта «эксплуатация по-крестьянски», когда хозяева и работники составляли одну трудовую общину. Социально-экономические последствия ее существования, справедливо отмечает Н.Н. Покровский, не однозначны. Крестьянское отношение к труду и заветы авторитетных пустынников затрудняли столь обычную в истории христианской церкви трансформацию пустыни в феодальный монастырь, однако в обстановке гонений они становилась тормозом для возникновения товарного производства<sup>1</sup>. В силу природно-климатических условий и в отсутствие регулярной транспортной связи товарная ориентация для скита оказывалась невозможной, но его хозяйство не было и в полном смысле натуральным, скитники пытались найти и в нужный момент находили пути для преодоления хозяйственной автономии.

Это еще раз подтверждает, что даже таежные бегунские общины не были полностью изолированы от идущих модернизационных процессов. Их реакция на вторжение извне – экономическое, административное, идеологическое – также укладывалась в рамки характерного для староверия в целом отношения к контактам с «никонианским» обществом и государством и потому всегда означала постановку вопроса об объемах и форме контактов «с миром». Причем, как свидетельствует история разделения некогда единого томско-чулымского сообщества на умеренных-денежных и радикалов-безденежных, ориентация на разные концепции «конфессиональных

---

<sup>1</sup> См.: Покровский Н.Н. Крестьянский побег... С. 44–45.

барьеров», во-первых, меньше всего зависит от внешних, объективных обстоятельств – обособившиеся общины жили в абсолютно идентичных природных, юридических, технологических условиях. Во-вторых, не укладывается в рамки часто используемых в научной литературе для описания адаптационных процессов в староверии оценочных понятий «строгость» или «послабление» конфессионально-бытовой сферы.

Представляется, что выявлять механизм отбора жизненных стратегий в конфессиональных сообществах следует, учитывая их системную организацию, вернее, соотношение, в котором в данный момент времени находились «отвечающие» за принятие инноваций символическая, нормативная и ценностная подсистемы. Первая создавала новые символические проекты деятельности, вторая определяла способы принятия новых алгоритмов взаимодействия, а третья – формировала комплексное обоснование того и другого. Возникающая в итоге совокупность идей, образов и эмоций оформлялась в правила и навыки поведения и мышления. В данном случае особенностью конфессиональной среды с культивируемым мессианским чувством является то, что вся эта ментальная конструкция не просто воспринималась как некоторая данность, как часть коллективной памяти, она становилась именно адаптационными ресурсами – интеллектуальными и социальными практиками, автоматически наделяемыми «правом» воспроизводства и модификации унаследованных из прошлого социальных условий (знаний, технологий, коммуникаций). В сущности, как раз здесь расположена «пружина» диалектического развития староверия: с одной стороны, оно, объявляя своей главной задачей следование «старине», отказывается переносить понятие «развития» на область вероисповедания и признает только сохранение истины или уклонение от нее<sup>1</sup>, с другой – доминирующая консервативная тенденция не мешает ему активно включаться в современную действительность и успешно овладевать разными системами воззрения и исторического опыта<sup>2</sup>.

По образному выражению итальянского историка Карло Гинзбурга, «культура, как и язык, дает индивиду определенный набор

---

<sup>1</sup> См.: *Покровский Н.Н.* О роли древних рукописных и старопечатных книг... С. 20–21.

<sup>2</sup> См.: *Поздеева И.В.* Личность и община в истории русского старообрядчества. С. 25.

потенциальных возможностей – что-то вроде клетки из гибких и невидимых прутьев, ограничивающих его свободу»<sup>1</sup>. Соответственно, при изучении причин самосохранения конфессий-изолятов в условиях модернизационных «вызовов» ключевым является ответ на вопрос, какие культурные реалии в ситуации нестабильности и пониженной предсказуемости индивидуального поведения направляют энтропию в заданное эсхатологическим учением русло и возвращают систему в равновесное состояние.

Факт длительного и устойчивого существования страннических поселений в Белобородовской тайге свидетельствует о том, что адекватность реагирования на «вызовы» модернизации и, значит, запас прочности конфессии-изолята напрямую зависят как минимум от двух обстоятельств – от состава книжных собраний и сохранности технологий работы с сакральным текстом. Их «наличие» служит источником конструирования оптимальной социально-хозяйственной модели; напротив, «отсутствие» снижает адаптационный потенциал скитского сообщества, поскольку лишает их формирование привычного обоснования авторитетным сочинением или прецедентом и с помощью освященных традицией интеллектуальных процедур. В подтверждение сказанному приведем размышления Е.Б. Смилянской относительно мировоззрения современных старообрядцев Верхокамья: «Заметный упадок православной грамотности, а вслед за ним ослабление контроля духовных лидеров общины за чистотой веры, усиление в христианской культуре верхокамских поморцев черт архаических, с одной стороны, и «советского» прагматизма – с другой, происходит одновременно с вытеснением из повседневного обихода «чтения на рассуд» книг «рассудных», или, иначе, «беседных» (религиозно-учительных и полемических)»<sup>2</sup>.

История складывания и история бытования томско-чулымской «скитской библиотеки» в полной мере отражает отмеченную зависимость между составом собрания, присутствием человека, умеющего читать и толковать кириллический текст, и степенью целостности конфессиональной системы. В этой корреляции явно просле-

---

<sup>1</sup> Гинзбург К. Сыр и черви: Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. М., 2000. С. 42.

<sup>2</sup> Смилянская Е.Б. О некоторых особенностях крестьян-старообрядцев Верхокамья // Традиционная народная культура населения Урала. Пермь, 1997. С. 120.

живается механизм воспроизводства и эволюции социокультурной организации ее владельцев: способность к саморегуляции в разных исторических условиях для них обеспечивается постепенным наращиванием книжных собраний – и количественным, и тематическим. В процессе такого накопления конфессия получала информационный ресурс, необходимый ей, во-первых, для решения прогностических задач и, соответственно, нахождения способов противостояния случайным (непрогнозируемым) изменениям собственной автомодели и перевода их в контролируемое системой русло. Во-вторых, для установления необходимой в регулировании повседневности связи между доктринальным и обыденным, на основе которой строились и транслировались конфессионально обоснованные навыки взаимодействий с окружающим природным и социальным миром.

Социоархеографический анализ томско-чулымского книжного собрания объясняет еще одну важную закономерность функционирования общинных библиотек. Во второй половине XIX в. странникам, осваивающим «чувственную пустыню», необходимы были традиционные тексты<sup>1</sup>, с помощью которых кристаллизовалась и упрочивалась генетическая память коллектива мигрантов – выходцев из разных социальных слоев и губерний. В дальнейшем диктуемое реалиями времени расширение книжных собраний создало условия для ее реорганизации. Последствия с максимальной полнотой проявились уже к началу XXI столетия. На первый взгляд количественное увеличение объема знаний, привлечение сведений принципиально иной природы, чем конфессиональный кодекс, на фоне естественной смены поколений привело к тому, что рациональное обоснование кириллического текста вытесняет все прочие практики христианской экзегетики. История развития томско-чулымского пустынножительства в последнее столетие позволяет утверждать, что изменение формы интерпретации не означало утраты системообразующих для конфессии-изолята понятий, ценностей и типов связей. В концентрированном виде они отражены концептом «чувственной пустыни» / Беловодья / белого как чистого и защищенного пространства вообще.

Символика «чувственной пустыни» смогла стать мировоззренческим фундаментом страннического пустынножительства главным об-

---

<sup>1</sup> См.: Приложение I. 46–62; II.11–38.



разом потому, что содержала в себе два плана истолкования и реализации – вероучительный/эсхатологический и практический/социальный. В ходе ее активной разработки бегунскими идеологами скитские миры получали комплексное знание о мире и устойчивое перед внешними воздействиями представление о своем предназначении последних хранителей «древлего благочестия». Каждое новое поколение скитников, сталкиваясь с принципиально иными проблемами, нежели их предшественники, вынуждено было в очередной раз доказывать, прежде всего себе, действенность учения о побеге и тем самым обеспечивать центральное место именно своему сообществу в общей схеме христианской истории. В итоге автомодель страннической культуры оказывалась способной выполнять функции смыслового ядра и организовывать повседневную деятельность, формировать не только цели и одобряемые способы их достижения, но и уверенность, что реальность познаваема, а значит, управляема.

Закономерно, что в такой логике естественная эволюция вероучения и поведенческих эталонов стала восприниматься как необходимое условие для сохранения базовых ценностей собственного вероучения, а конфессиональный текст и собрание в целом в очередной раз, как показывает сама история русского староверия, выпонили для его приверженцев генерирующие, регулирующие и консервирующие функции. Потому даже очевидные изменения в бытовом укладе таежных монастырей, произошедшие за последние десятилетия, не привели к разрушению их социокультурной организации, а лишь укрепили убеждение, что «последним остальцам будет спастись труднее, чем всем прежним христианским мученикам и страдальцам»<sup>1</sup>.

На этом фундаменте по сей день строится идентификация страннических общин томско-чулымской тайги себя не столько с трансляторами культурных ценностей староверия, сколько с их создателями и адаптерами. И в этом, на наш взгляд, заключались и заключаются социокультурные факторы, позволяющие отдельным скитским мирам, несмотря на очевидные потери, устоять перед влиянием макросоциальных модернизационных процессов.

---

<sup>1</sup> *Красный Яр*: аудиозапись // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Кассета 7.

## ПРИЛОЖЕНИЯ

### Приложение I

#### «Скитская библиотека»: камеральное описание<sup>1</sup>

##### *I. Описание рукописных книг*

##### **1. Пролог на сентябрьскую половину года (вторая редакция)**

Конец XV в. 2° (34,5 x 22,5). 297 л.

*Бумага:* 1) ручной выделки: филигрань не просматривается, расстояние между понтюзо 3,2–2,7 см, 11 вержеров в 1 см (л. 2–213, 216–289); филигрань: круг [штурвал?] – аналогов не обнаружено (л. 290–297); 2) бумага машинной выделки без филиграней и штемпелей (л. 1, 214–215).

*Почерк:* рукопись в два столбца, полуустав 3 почерков: 1) I почерк (кон. XIX – нач. XX в.) – л. 1–1 об., фрагменты – л. 2, 214–215 об., 286–289 об.; II почерк (полуустав XV в. с вариантами) – л. 2–213 об.; III почерк (полуустав XVII в.) – л. 290–297.

*Украшения:* заставки – л. 1, 40 об., 112, 165, 216, 262 об.; инициал – л. 165: игра текстом – л. 111 об., 213 об., 215 об., 297; тонкие инициалы кинноварью.

*Содержание:* Пролог на сентябрьскую половину года (вторая редакция).

*Записи и пометы:* 1) форзац, скоропись нач. XX в. – «Сия Богодухновенная святая книга Пролог прислана мне в смысле незабвенного подарка на память от о. духовнаго Антония 8 декабря 7423 г. получил И. Суботин»; 2) форзац, поздний полуустав – «Сия глаголимая книга Пролог писал Ефим»; 3) форзац, скоропись XX в.: «Симики [?] Лариона Антоновича»; 4) читательские пометы на полях; 5) клееные закладки из ткани.

*Переплет:* кон. XIX – нач. XX в., доски в коже с тиснением (гражданский орнамент), обрез окрашен.

---

<sup>1</sup> Описание памятников кириллической книжности № 1–3, 46–65 подготовлено совместно с В.А. Есиповой в рамках проекта РГНФ № 05-01-64101а/Т.

*Сохранность и реставрация:* многочисленные затеки, местами миграция чернил, выпадение букв, утраты фрагментов ряда листов, плесень. Книга дважды реставрировалась: в XVII и нач. XX в., с восстановлением утрат текста; при последнем переплете сильно обрезана; утрачены обе застежки, на переплете множественные мелкие механические повреждения и потертости.

## **2. Пролог на мартовскую половину года (вторая редакция)**

Вторая четверть XVII в. 2° (29,5 x 18,7). 334 л.

*Бумага с филигранями:* 1) кувшин (2 ручки, навершие – стрела, на корпусе лилия и литеры МР [MR?]) – отдаленно Дианова, № 638–640 = 1619–1652, 1659 гг.; 2) кувшин (округлый корпус, на корпусе литеры МР [?], навершие – пирамида) – отдаленно Дианова № 792 = 1632 г.; 3) щит с перевязью – отдаленно Дианова, № 1056 = 1630 г.

*Почерк:* полуустав.

*Орнаментика и украшения:* заголовки вязью – л. 60 об., 118, 182, 226, 280 об.; киноварь в заголовках, инициалах.

*Содержание:* Пролог на мартовскую половину года (вторая редакция).

*Записи и пометы:* 1) форзац, скоропись XVIII в. – «Сия Федора Иванова книги Пролога»; «Сия книга...», «Марта во 20 день Герасима», выписки о Ноевом ковчеге; 2) форзац, скоропись XIX в. – «Иван Захаров» и неразборчивая запись (1 строка).

*Переплет:* XVII в., доски в коже, обрез окрашен.

*Сохранность и реставрация:* утрачены первые 7 л. и несколько последних листов; многочисленные обширные затеки, плесень; на первых и последних листах мелкие повреждения механического и биологического характера; утрачены обе застежки и часть кожи с верхней крышки и корешка, обширные механические повреждения кожи, утрачен фрагмент верхней доски (правый нижний угол); корешок реставрировался, почти вся новая кожа утрачена.

## **3. Канонник (без начала)**

Вторая половина XVII в. 4° (18,8 x 15,0). 344 л.

*Бумага с филигранью:* 1) двуглавый орел – близких аналогов не обнаружено, знаки того же типа – Дианова, № 1014–1019 = 80–90-е гг. XVII в.

*Почерк:* полуустав.

*Орнаментика и украшения:* заголовки и инициалы киноварью; местами вязь в заголовках.

*Содержание:*

л. 1. – [Без начала]. Текст со слов: «...таже, помолився предпочитив себе, целуй крест свой, его же носиши на персех своих. И, знаменався им, глаголи...».

л. 2 об. – «Предисловие». *Нач.:* «Песнь 8. Ирмос. Отроки благочестивыя в печи, рождество Богородиче спасло есть. Тогда убо образуемо...».

л. 4 – Оглавление.

л. 6 – Келейное правило. На полях: «Глава 1».

л. 13 – Начало полунощницы воскресной.

л. 14 об. – «Посем канон пресвятей и живоначальной Троице, творение Митрофаново. Ему же краеграние сие: Шестаго пения приношаю ти Божество. Глас 6. Песнь 1». Ирмос: «Яко посуху ходив Израиль...». Тропарь 1: «Трисоставы поем богоначальны...».

л. 24 об. – «Тропарь Троице, глас 8». *Нач.:* «Благословен еси Христе, Боже наш...»;

л. 24 об. – «Канон святей и животвоначальной [sic!] Троице, творение кир Иоанна. Глас 4. Песнь 1». Ирмос: «Божественным покровен быв мраком...». Тропарь 1: «Рекоша чистая и честная уста...».

л. 30 об. – «Служба пред Господем нашим Иисусом Христом. Творение Феоктиста, инока обители Студийския. Стихиры, глас 6. Подобен». *Нач.:* «Все упование, Иисусе пресладкий, души моей утешение...».

л. 32 об. – «Канон. Глас 2. Песнь 1». Ирмос: «Во глубине потопа древле...». Тропарь 1: «И се, сладкий Христе Иисусе долготерпеливе...».

л. 42 – «Благовещению пресвятей владычицы наша Богородицы и присно деве Марии. Стихиры. Глас 6. Подобен». На полях: «Глава 5». *Нач.:* «Все упование, совет превечный, открывая тебе, отроковице...».

л. 43 об. – «Канон, творение кир Феофана, нося краеграние сие: Азбуковед, 8-я песни. Глас 4. Песнь 1». Ирмос: «Отверзу уста моя...». Тропарь 1: «Да ти поет, владычице...».

л. 51 об. – «Молитва пресвятей госпоже Богородице Петра, инока Студийскаго». *Нач.:* «К тебе, пречистой Божией матери, аз, окаянный, припадаю...».

л. 53 – «Тропарь архангелом. Глас 1». На полях: «Глава 6». *Нач.*: «Небесных воинств архистратизи...».

л. 53 – «Канон. Глас 8. Ему же краеграние сицево: Да торжествуем богомудри похвалу собору безплотных. Иосифово творение. Песнь 1». Ирмос: «Песнь возснем, людие, чудотворцу Богу, संबожьдшему Израиля...». Тропарь 1: «Вси воспоем, людие, вся направляющую невещественныя лики...».

л. 59 – «Тропарь ангелу-хранителю. Глас 6». На полях: «Глава 7». *Нач.*: «Ангельским зраком сияя и божественною славою озаряем...».

л. 59 – Канон молебен к своему ангелу-хранителю души и тела, инока Иоанна, по ея краестиховную сию: ангела тя пою, хранителя моего. Глас 8. Песнь 1» Ирмос: «Воду прошед яко посуху...». Тропарь 1: «Неусыпаемаго хранителя души моей...».

л. 69 об. – «Молитва к своему ангелу-хранителю». *Нач.*: «Святый ангеле, предстояи бедной моей души...».

л. 70 об. – «Тропарь Предтечи. Глас 2». На полях: «Глава 8». *Нач.*: «Память праведну с похвалами...».

л. 71 – «Канон ко святому и честнейшему пророку Иоанну Предтечи, ему же краеграние сице: крестителю, молбу приими. Творение Иосифово. Глас 2. Песнь 1». Ирмос: «Во глубине потопаи древле...». Тропарь 1: «Крестителю предтечех, погружаемый всегда сластми...».

л. 79 – «Тропарь Богородице. Глас 4». На полях: «Глава 9». *Нач.*: «К Богородице прилежно ныне притецем...».

л. 79 об. – «Канон молебен пресвятей Богородице. Творение священноинока Игнатия. Глас 4. Песнь 1». Ирмос: «Отверзу уста моя...». Тропарь 1: «Радостно чистая, ныне наставшее хваление...».

л. 86 об. – «Посем молитва пресвятей госпожи Богородице». *Нач.*: «Пресвятая госпоже, владычице моя Богородице, упование сущи...».

л. 87 – «Тропарь апостолом. Глас 3». На полях: «Глава 10». *Нач.*: «Апостоли святии, молитесь милостиваго Бога, да грехом оставление...».

л. 87 – «Канон святым, славным и всехвальным апостолом. Творение Феофана. Глас 4. Песнь 1». Ирмос: «Моря чермнаго пучину немокренными стопами...». Тропарь 1: «Божественныя утешителю...».

л. 93 об. – «Тропарь Николе. Глас 4». На полях: «Глава 11». *Нач.*: «Правило вере и образ кротости...».

л. 94 – «Канон святому и великому чудотворцу Николе. Творение Феофаново. Глас 2. Песнь 1». Ирмос: «Во глубине потопа древле...». Тропарь 1: «Венценосец престолу Христову...».

л. 100 об. – «Тропарь честному кресту. Глас 1». На полях: «Глава 12». *Нач.*: «Спаси, Господи, люди своя и благослови достояние свое...».

л. 100 об. – «Канон честному и животворящему кресту. Творение Григория Синаита. Глас 4. Песнь 1». Ирмос: «Отверзу уста моя...». Тропарь 1: «Крес всесилне, апостолом похвала...».

л. 107 – «Тропарь Иоанну Богослову. Глас 5». На полях: «Глава 13». *Нач.*: «Ангеле, Богу возлюбленне, потщися избавити люди...».

л. 107 об. – «Канон святому, славному и всехвалному апостолу и евангелисту Иоанну Богослову. Имый краегранесие сицево: сына громава, Христокрасно пою. Феофан. Глас 2. Песнь 1». Ирмос: «Во глубине потопа древле...». Тропарь 1: «Царство небесное блажене, еже проповедал еси...».

л. 114 – «Стихиры пресвятей Богородице поставим на 7. Глас 6. Подобен». На полях: «Глава 14». *Нач.*: «Все упование, совет превечный, открывая тебе отроковице...».

л. 116 об. – «Канон благодарен пресвятей Богородице. Ему же краегранесие сицево: радости приятелище, тебе подобает радоватися единой. Творение Иосифово. Глас 4. Песнь 1». Колонтитул: «Канон Богородице акафисто». Ирмос: «Отверзу уста моя...». Тропарь 1: «Христову книгу одушевлену, запечатлену тя духом...».

л. 135 – «Молитва пресвятей Богородице и по икосех». *Нач.*: «Прими, всеблаготворительная пречистая госпоже владычице Богородице...».

л. 135 об. – «Молитва пресвятей Богородице похвалы». *Нач.*: «О пресвятая госпоже владычице Богородице, вышши еси всех...».

л. 137 об. – «Ина молитва, от священника глаголема, пресвятей Богородице. Творение преподобнаго Филофея». *Нач.*: «Некверная, неблазная, нетленная, пречистая Богородице...».

л. 142 – «Тропарь Богородице Знамению. Глас 4». На полях: «Глава 15». *Нач.*: «Яко необоримую стену и источник чудес, стяжавше тя раб...».

л. 142 об. – «Канон пресвятей Богородице Знамению, иже в великом Нове граде. Творение священноинока Пахомия Логофета, ему

же краеграние сие: даждь ми слово, слово свое Божии, восхвалити рождшую тя. Глас 6. Песнь 1». Ирмос: «Волною морскою скрываго древле...». Тропарь 1: «Да радуется радостию, божественное множество Нова града...».

л. 149 – «Тропарь Богородице Казанской. Глас 4». На полях: «Глава 16». *Нач.*: «Заступнице, усердная мати Бога вышняго, за всех молиши сына своего...».

л. 149 об. – «Канон пресвятей Богородице явлению, иже в Казани. Глас 4. Песнь 1». Ирмос: «Отверзу уста моя...». Тропарь 1: «Благоговеют ти, Богородице, ангелом начальницы...».

л. 155 об. – «Тропарь всем святым. Глас 4». На полях: «Глава 17». *Нач.*: «Иже во всем мире мученик твоих, Господи, яко багряницею...».

л. 155 об. – «Канон. Глас 8. Песнь 1». Ирмос: «Вооружена фараона погрузи, чудотвори древле...». Тропарь 1: «Яко возвыися на древе, привлек еси к своему познанию...».

л. 169 об. – «Тропарь Иоанну Златоусту. Глас 8». На полях: «Глава 18». *Нач.*: «От уст твоих, яко светолучная заря, восиявши богданная ти благодать...».

л. 170 – «Канон святому великому святителю Иоанну Златоусту, имый краеграние сие: се духовна по тя, Златоуста. Творение Феофаново. Глас 2. Песнь 1». Ирмос: «Вооружена фараона погрузи, чудотвори древле...». Тропарь 1: «Покаяния быв теплый проповедник, Златоусте, покайся...».

л. 179 об. – «Тропарь трем святителем Петру, и Алексею, и Ионе. Глас 4». На полях: «Глава 19». *Нач.*: «Первопрестолницы русстии и истиннии хранителие апостольским преданием...».

л. 179 об. – «Канон молебен трем святителем Петру, и Алексею, и Ионе. Глас 8. Песнь 1». Колонтикул: «Канон трем святителем московским». Ирмос: «Воду прошед, яко посуху, из Египетска зла...». Тропарь 1: «Многими содержими напастьми, к вам прибегаем...».

л. 185 – «Тропарь Борису и Глебу. Глас 2». На полях: «Глава 20». *Нач.*: «Правдивая страсотерпца и истинная Евангелию Христову послушателя...».

л. 185 – «Канон молебен святым страсотерпцем Борису и Глебу. Глас 8. Песнь 1». Ирмос: «Воду прошед, яко посуху, из Египетска зла...». Тропарь 1 (пропуск в тексте): «Даждь ми отпуст многих прегрешений моих...».

л. 193 – «Тропарь Александру Невскому. Глас 4». На полях: «Глава 21». *Нач.*: «Яко благочестиваго корене пречесная отрасль...».

л. 193 – «Канон великому князю Александру, Невскому чудотворцу. Глас 4. Песнь 1». Ирмос: «Моря чермнаго пучину немокрыми стопами...». Тропарь 1: «Приимша в своем сердцы, блаженне, твою благодать духовную...».

л. 200 об. – «Тропарь Михаилу Малеину. Глас 8». На полях: «Глава 22». *Нач.*: «О тебе, о человеце Михаиле, известно: спасеся, еже по образу...».

л. 200 об. – «Канон преподобному Михаилу Малеину. Глас 8. Песнь 1». Ирмос: «Вооружена фараона погрузи, чудотвори дровле...». Тропарь 1: «Светолучными молниями духа освещаем...».

л. 208 об. – «Тропарь Алексею, человеку Божию. Глас 4». На полях: «Глава 23». *Нач.*: «Яко чистоты светилник пресветел показася...».

л. 208 об. – «Канон преподобному Алексею, человеку Божию, нося краегранесие сице: тя, Божия человека, восхваляю блаженне. Кир Иосифа. Глас 2. Песнь 1». Ирмос: «Во глубине потопа дровле...». Тропарь 1: «Сам ся отнюд у Богови возложь, блаженне, вне полти мира...».

л. 215 об. – «Тропарь мученику Иоанну Новому. Глас 4». *Нач.*: «Житие еже на земли добре окормляя, страдалче...».

л. 216 – «Канон великомученику Иоанну Новому, ему же краегране сие: новому мученику нову приношу хвалу. В богородичнах же Григорие. Глас 4. Песнь 1». Ирмос: «Отверзу уста моя, и наполнятся духа...». Тропарь 1: «Новоявлен мученик, блаженне Иоанне, вселенней напоследок явися...».

л. 224 об. – «Тропарь преподобному Сергию. Глас 4». На полях: «Глава 25». *Нач.*: «Иже добродетели подвижник, яко воистину воин Христа...».

л. 225 – «Канон преподобному Сергию, ему же краегранесие сицево: Сергия похвалити, Боже мой, даруй ми. Глас 8. Песнь 1». Ирмос: «Вооружена фараона погрузи...». Тропарь 1: «Христа, нас ради волею смирившагося, даже до рабиа образа...».

л. 232 – «Тропарь преподобному Варламу Новгородскому. Глас 3». *Нач.*: «Иже на земли леганием, пощением же и бдением тело свое изнуря...».

л. 232 об. – «Канон преподобному Варламу Новгородскому, иже на Хутыни, ему же краегранесие сице: глагол даждь ми, Христе мой,



восхвалити твоего угодника. Глас 2. Песнь 1». Ирмос: «Грядите, людие, поем песнь Христу Богу...». Тропарь 1: «От света свет, Христе мой, от отца прежде век рождесе...».

л. 241 – «Тропарь преподобному Пафнутию. Глас 4». На полях: «Глава 27». *Нач.*: «Жития светлостию просветивси отечество...».

л. 241 об. – «Канон преподобному Пафнутию Боровскому, творение ученика его Инокентия, инока тоя же обители. Глас 1. Песнь 1». Ирмос: «Песнь победную воспоем вси Богу, сотворшему дивная чюдеса...». Тропарь 1: «Ново тебе пение привести молебнo, во отверзение уст моих...».

л. 250 – «Тропарь Кирилу Белозерскому. Глас 4». На полях: «Глава 28». *Нач.*: «Яко крин в пустыни Давидски процвел...».

л. 250 – «Канон преподобному Кирилу Белозерскому. Творение Пахомия, иеромонаха Святыя горы. Ему же краегранесие тако: о, хвалу пою Кирилу, новому чудотворцу. Глас 6. Песнь 1». Ирмос: «Яко посуху ходив Израиль...». Тропарь 1: «Прекрасная лоза винограда Христова...».

л. 257 – «Тропарь преподобному Димитрию. Глас 1». На полях: «Глава 29» [порядок цифр обратный: 9, затем 20]. *Нач.*: «Свыше от Бога преподобне благодать приял...».

л. 257 об. – «Канон преподобному Димитрию Прилуцкому, Вологодскому чудотворцу. Глас 2. Песнь 1». Ирмос: «Во глубине потопа древле...». Тропарь 1: «Тебе, твоего, блаженне, учения долг приносяще...».

л. 264 об. – «Тропарь Зосиме и Саватию Соловецким. Глас 8». *Нач.*: «Яко светилницы, явитесе, всесветлии...».

л. 265 – «Канон преподобным отцем Зосиме и Саватию, Соловецким чудотворцем. Глас 2. Песнь 1». Ирмос: «Грядите, людие, поим песнь Христу Богу...». Тропарь 1: «Просвещением трислонечнаго божества...».

л. 275 – «Тропарь Макарию Желтоводскому. Глас 5». *Нач.*: «Днесь град твой Галич тобою хвалится...».

л. 275 – «Канон преподобному Макарию Желтоводскому, Иуньжескому чудотворцу. Глас 4. Песнь 1». Ирмос: «Оружие фараоне и всю силу его...». Тропарь 1: «Весь освещен быв благодатию Христовою...».

л. 283 – «Тропарь преподобному Евфимию. Глас 3». *Нач.*: «Яко светозарная звезда, пришед от востока...».

л. 283 об. – «Канон преподобному Евфимию Суждальскому, имы краегранесие сицево: радуйся, божественная иночествующих слава. Глас 2. Песнь 1». Ирмос: «Грядите, людие, поем песнь Христу Богу...». Тропарь 1: «Святыню прием от Христа Бога, от утробы славне...».

л. 292 – «Канон пресвятей Богородице, творение Феофаново. Глас 8. Песнь 1». На полях: «Глава 33». Ирмос: «Воду прошед, яко посуху...». Тропарь 1: «Многими содержим напастьми...».

л. 292 об. – «Канон молебен святому ангелу-хранителю. Глас 8. Песнь 1». Ирмос: «Поем господеву, проведенному...». Тропарь 1: «Песнь воспети и восхвалити, Спасе, своего раба...».

л. 307 об. – «Аще кто произволяет от подвижнейших инок, наедине в келии своей совершает и сия молитвы, егда должно есть спати речет». Молитвы спальные.

л. 312 – «Святаго Максима Исповедника, сказание известно к любящим Бога всем сердцем многоболезнующим иноком и к трудолюбствующим к еже спастися». Молитвы искусные.

л. 316 – «Последование яже к божественному причащению телу и крови Бога и Спаса нашего Иисуса Христа». На полях: «Глава 36». Последование причащения.

*Записи и пометы:* 1) л. 6–11, полистная владельческая запись, скоропись XVII в. – «Сия книга Годеновские волости Николско-го погосту»; 2) л. 3–18, полистная владельческая запись, скоропись XVII в. – «Сия книга глаголемая Каноник диакона Семенова»; 3) л. 58–66, полистная владельческая запись, скоропись XVII в. – «Попа Семиона Василева сына Попова а подписал сам своею рукою»; 4) читательские пометы на полях.

*Переплет:* нач. XX в., картон, ткань.

*Сохранность и реставрация:* книга реставрировалась в кон. XIX – нач. XX в.; восстановлено начало, подклеены некоторые листы с текстом, проклеены в корешке и по краям почти все листы; на переплете повреждения механического характера.

#### **4. Старообрядческое сочинение-компиляция о святом и еретическом крещении, о законности совершения обряда мирянами (без конца)**

60–70-е гг. XIX в. 8° (18,9 x 11,8). 57 л.

*Бумага:* со штемпелем конд. фабрики Г. Козловой – Клепиков I, № 92 = 1860, 1874 гг.

*Почерк:* полуустав.

*Украшение:* тонкие инициалы с орнаментальными отростками, заставки геометрического стиля черными и фиолетовыми чернилами.

*Содержание:*

л. 1 – «О еже по коим правилам церковь кафолическая отмест от еретик крещение и хиротонию». *Нач.:* «Правило святых апостол 68. Дваши поставленнии и с поставльшим его да извержется...».

л. 3 об. – «От правил Иоанна митрополита никиевского Афанасия Александрийскаго из соборника Досифея ученика преподобнаго Зосимы на армены еретики...».

л. 5 об. – «Вопрос убо на крестящихся от наватиян сходит ли духа свягаго благость и оставляет ли грехи». *Нач.:* «Ответ на вопрос по чему познать имамы на крещающихся от наватиян...».

л. 8 – *Нач.:* «Крещения не подобает отлагати или медлити до смерти не подобает...».

л. 12 об. – *Нач.:* «Вне присутствии от священнх лиц правило повелевается соборною церковию не священником сущим крестити всякаго требующаго свягаго крещения...».

л. 13 об. – *Нач.:* «Мнози от святых иже в пустыни живущии на долзе пребывания без причащения святых евхаристий...».

л. 15 – *Нач.:* «Мнози святии не имущии священства приимаху исповедания человеческая...».

л. 17 – *Нач.:* «Христос возлюбил церковь духовную (се есть создаемую из душ благочестивых и огражденую верою), паче нежели из дров и камий устрояемых...».

л. 18 об. – *Нач.:* «Не может быти та святая соборная апостольская церковь, которая хулит и отмещает предания святых апостол...».

л. 21 – *Нач.:* «Кроме свягаго крещения никто же не внидет в царство небесное и спасется...».

л. 23 об. – *Нач.:* «В еретиках дух дияволин живет...».

л. 24 – *Нач.:* «Святое крещение всяк грех очищает...».

л. 25 об. – *Нач.:* «Чюжди суть таковии святыя соборныя апостольския церкви иже хулят и отмещут предания святых отец новая же в противность...».

л. 26 об. – *Нач.:* «Церковь есть собрание верных...».

л. 28 – *Нач.:* «Твердо и непоколебимо Церковь соборная заповедает соблюдать предания...».

л. 28 об. – *Нач.*: «Род христианский (си есть соборная церковь) не придет до дня суднаго...».

л. 29 об. – *Нач.*: «Мнози святии не имуще священства учашу и крещашу...».

л. 31 – *Нач.*: «О кажение святых икон не от священных мужей и жен...».

л. 32 – *Нач.*: «Мнози святии сами себе крестиша...».

л. 32 об. – *Нач.*: «На крещение действуемое от несвященных дух святых сходит...».

л. 34 об. – *Нач.*: «Елико еретицы проклинают правоверных толико прокляти сами...».

л. 35 об. – пустой.

л. 36–36 об. – *Нач.*: «Что есть анафема и проклятие...».

л. 36 об. – *Нач.*: «Не подобает и правоверным вкупе молитися с еретиками и с отлученными...».

л. 37 об. – *Нач.*: «Не подобает христианом со иноверными и с еретики опщения имети...».

л. 38 об. – *Нач.*: «Во время гонения случится в соборной церкви нигде же приношению быти...».

л. 39 об. – *Нач.*: «В церкви соборной два священства и две жертвы первое священство таинственное второе духовное...».

л. 41 – *Нач.*: «Что есть едина святая соборная и апостольская церковь...».

л. 42 – *Нач.*: «Не требует бо соборная церковь к составлению своему известнаго количества людей, но создается людьми благочестивыми...».

л. 43 об. – *Нач.*: «Аще кто в соборной церкви не пребудет тои вечно с бесы мучается имать...».

л. 45 – *Нач.*: «Паче всего убо подобает хранити неосквернену веру от ересей...».

л. 45 об. – *Нач.*: «Предания соборныя церкви принадлежат до веры...».

л. 46 об. – Подборка цитат о законности крещения мирянином из Книги Севаста Арменопула с правилами патриарха Никифора, Малого Катехизиса, Номоканона, Книги «о седми тайн», Потребника, Кормчей, Скрижали.

л. 51 – *Нач.*: «От самага начала благодатныя церкви мнози святии не священници...».

л. 53 – *Нач.*: «От неосвященных по нужде действующее крещение засвидетельствовася чудесами от Бога...».

л. 53 об. – *Нач.*: «Не подобает избирати достоинства в крестителе, аще и житие имут укорно...».

л. 55 об. – *Нач.*: «Еретицы вси служат седмоглавому змию серечь дияволу...».

л. 56 об. – *Нач.*: «Еретики отца мучителя имут диявола...».

л. 57–57 об. – *Нач.*: «Вси еретицы аще и исповедуют Исуса Христа, обаче под именем сим им крыется у них...».

л. 57 об. – «Свидетельства колико трех погруженцов во святых правилех крещати повелевается». Текст заканчивается словами: «...Наватияне вождежницы и апотактиты и вретещницы да крестивши аще бо и глаголют яко во отца и сына и святого духа крестихомся. Василия».

*Записи и пометы*: 1) между л. 34 об. и 35 – вложена закладка, вырезанная из театральной программы с надписью полууставом, нач. XX в. – «до етова проверено»; 2) л. 38, скоропись, кон. XIX в. – «того ради» [возможно, начало записи находилось на обрыве л. 37]; 3) нижний переплетный лист, полуустав XX в. – «вещи в житише и кадаше, правило иноку на всяк день, кажение святых единою или дважды» зачеркнута и приписано – «сие письмо посылается»; 4) читательские пометы на полях.

*Переплет*: перв. пол. XX в., картонная обложка с надписью «Выписано из разных книг».

*Сохранность и реставрация*: утрачен верхний переплетный лист; оторвана часть нижнего поля на л. 37, реставрация переплета.

## **5. Сборник старообрядческий нравоучительного характера**

60–70-е гг. XIX в. 8° (17,3 x 10,9). III + 14 л.

*Бумага*: со штемпелем двуглавый орел – Клепиков I, № 217 = 1851–1876 гг.

*Почерк* полуустав.

*Украшения*: заставки растительного орнамента фиолетовыми чернилами – л. 1, 3; инициалы – л. 1, 4, 6 об., 7.

*Содержание*:

л. 1– [Патерик Скитский]. *Нач.*: «Поведаше нам некий старец, яко он от иных отец слыша глаголющих о некоем отце велицем, яко некогда ходящу ему по пустыни виде беса идуща мимо его...».

л. 3 – [Пчела]. «Поучение святых отец ко всем спящим и не хотящим делати своими руками». *Нач.*: «Друзи и братия моя любимая, не уподобляйтесь ленивым работам...».

л. 6 об. – «Цена на колицах сребреницах Июда продал Христа». *Нач.*: «На тридесяти сребреницах, а в сребренице 360 литр...».

л. 7 – [Стоглав]. «О хмельном питии, от чего суть уставися горелное вино душегубное». *Нач.*: «Братие, разумеите хмельное питие от беса сотворено...».

*Записи и пометы*: л. 6 – беспорядочные [детские?] записи карандашом.

*Переплет*: кон. XIX – нач. XX в., бумажная обложка, «корешок» – лист с фрагментами рукописного текста.

*Сохранность и реставрация*: л. I–III вырезаны, л. 14 – частично утрачен.

## **6. Цветник Василия Гаврилова**

70-е гг. XIX в. 4° (24,0 x 18,5). 295+VII л.

*Бумага*: со штемпелем фабрики Говарда – Клепиков I, № 43 = 1867, 1868 гг.

*Почерк*: полуустав 3 почерков (I почерк – л. 1–179 об., 182–255, 262–263 об.; II почерк – л. 180–181; III почерк – л. 271–295 об.).

*Украшения*: заставки черными чернилами – л. 263 об., 271; рамки под заставки/заставки в форме рамки черными чернилами – л. 17, 49 об., 98 об., 154 об., 168, 171 об., 206, 235; инициалы киноварью – л. 49 об., 98 об., 121 об., 130 об., 144, 154 об., 271, 273 об.; концовки черными чернилами – л. 165 об., 167 об., 171, 195, 222; заголовки, тонкие инициалы с орнаментальными отростками и колонтитулы киноварью.

*Содержание*:

л. 1 – [Цветник Василия Гаврилова] «Сия книга глаголемая Светник, избрана от святых книг божественного писания». «Предисловие». *Нач.*: «Возлюбленная о Христе отцы и братия, и вси христовлюбивии подражатели слову Божественнаго писания разумно сведущим...».

л. 5 – «Христианские ответы пустынножителей собрания от святаго Божественнаго писания о антихристе, против реформы Петра Великаго, егда вопрошаше их в Синоде о исповедании православныя веры и о покорении его власти, о них же отвеща им сие. Статья I». *Нач.*: «Господь превечный, не имея ни начала ни конца...».

л. 17 – «Отвещения христиан егда вопрошаше их пред Синодом, о исповедании православныя веры и о записании в ревизския книги, егда слуги антихристовы описаша всю землю, тогда и христиан оставших хотяше писати. Статья 2». *Нач.*: «Вопрошающе их глаголя: Вы старообрядцы в которую секту писатися хотите...» [Странническое сочинение, изд.: Сборник правительственных сведений о раскольниках... Вып. 2. С. 252–267. См. о нем: Дружинин. С. 230; Гурьянова Н.С. Крестьянский антимоноархический протест... С. 174, № 77; Мальцев А.И. Староверы-странники... С. 254, № 117].

л. 49 об. – «Послание христиан в пользу благочестивым читателем, избрано от святых книг Божественнаго писания о временах спасения, о антихристе и царствия его. И особое многое свидетельство от святаго писания доказывается зде. И разделение христиан пустынножителей во дни Петра Великаго. Статья 3». *Нач.*: «Стих 1. Возлюбленная о Христе братия, хочу вам поведати о спасении...» [Странническое сочинение. См. о нем: Гурьянова Н.С. Крестьянский антимоноархический протест... С. 177, № 94; Мальцев А.И. Староверы-странники... С. 258–259, № 146].

л. 99 – «Статья 4. Разсуждение о антихристовых таинах и пишущее: и проч[ее], и проч[ее], и проч[ее] и особое многое свидетельство от Божественнаго писания». *Нач.*: «Зри и сие таинство последнее его...». [Странническое сочинение. См.: Мальцев А.И. Староверы-странники... С. 260, № 153].

л. 121 об. – «Статья 5. Свидетельство от Святаго Божественнаго Писания о антихристе и о неплодной смоковнице, которая славу на земли Христову упраждает». *Нач.*: « Рече Господь, завещаю Аврааму до Давида верная в тысящу родов...». [Странническое сочинение. См.: Мальцев А.И. Староверы-странники... С. 260, № 156].

л. 130 об.– «Статья 6. Свидетельство от Святаго Божественнаго Писания о пастырях церковных, и о теле и крови Христовой, яко быти им токмо до скончания века, сиречь до пришествия антихристового». *Нач.*: «Человек некий добра рода иде на страну...».

л. 137 об. – «Статья 7. О пастырях церковных, и о жертве при самом антихристе по Ипполиту и по спасителю веры книги от числа 1666-го лета». *Нач.*: «Ипполит приводя по свидетельству пророка Даниила. Глава 9: об отъятии жертвы...».

л. 154 об. – «Статья 8. Избрано от святых книг Божественнаго Писания о земле Господней, сиречь о странноприимцах: како во дни антихристовы церковь истинную скрывает и защищает и помогает

ей во всем. И выявляют потленные ученицы ея, иже от антихриста в бегствах, их же предпочтут от пребывания в граде за соблюдение благочестия». *Нач.*: «Рече Господь: аще кто грядет ко мне и не возненавидит отца...».

л. 166 – «Статья 9. О избежания из Вавилона или ныне от антихриста». *Нач.*: «И слышах глас ныне с небеси глаголющ: изыдите из нея людие мои...».

л. 168 – «Статья 10. О четыредесяти двух месяцев, о Илии и Енозии, свидетельство в книзе победной повести толкование творит сочинитель книги Бенгель на 29е зачал и на 30 Апокалипсиса; изъясняет божественную тайну сию духовнаго разума». *Нач.*: «О измерении храма страница 143. И попираяй которы будет попираем от язык...».

л. 171 об. – «Статья 11. Противу темных власти, егда возмут нас враги нечестивыи и противницы Христовы ради веры истязати, что тогда подобает отвецати нам им и глаголати во оно время». *Нач.*: «Во время сие лютое и во дни сия антихристовы...».

л. 191 – «Статья о сопротивлении власти, зри свидетельства от святаго божественнаго писания; сиречь от отметших образ церкви и имя его». *Нач.*: «Такоже аще и икона сотворена будет по образу его...».

л. 206 – «Статья о браке». *Нач.*: «1 вопрос некоего друга к сущему христианину о вечности брака...».

л. 222 об. – «Статья о святем крещении, о нужней тайне ко спасению». *Нач.*: «Даже образ и написание будет нам на крещении...».

л. 235 – «Статья о крещении простолюднском». *Нач.*: «О нужных же случаях крещения и о прочих таковых во многих книгах обретается писано...».

л. 252 – «Вопрос некоего друга о домовом крещении при болезни смертной самого себя, а после выздоровления выгтти в странство». *Нач.*: «Просим вас труждыхыся по Бозе, живущих вне мира сего соответсовать на сей вопрос...».

л. 262 – «Древлеписьменная книга Иоанна Дамаскина, книга 4, глава 27 о антихристе». *Нач.*: «Требованно есть ведати якоже есть антихристу приити...».

л. 263 об. – «Псалтырь толковая киевской печати, надглавие 51 псалма об антихристе». *Нач.*: «Покрепление дается верным противу антихриста и его наследником...».



л. 271 – «Послание етера от христиан ведущаго божественное писание, по вопрошению к другому некоему, о познании антихристовой прелести, по чему его познати и како суть злоба его в трех духах, и в коей пестроты видимы прелести его». *Нач.*: «Вопросил мя еси возлюбленный о нынешней новоявльшейся прелести...».

*Записи и пометы.*: 1) л. I–VII, полуустав XX в. – многочисленные записи типа указателей к тексту, часть которых сделана В.В. Белослудцевым и Л.Е. Коноваловым; 2) л. I, полуустав XX в. – «Скончался Иоанн брат наш 7422 [1922] лето месяца июня 27 день в пяток в пятом часу дни в тот же день погребен бысть, третины июня 29 воскресенье, девятины июля 5 в субботу, сороковый день августа 5 числа во вторник»; 3) л. 181 об. – указатели к тексту В.В. Белослудцева; 4) л. 205 об., поздний полуустав – основной текст дополнен перечислением имен русских патриархов конца XVI – начала XVIII в.; 5) л. 251, полуустав XX в., на приклеенной полоске бумаги – «Зри к сему свидетельства в Зонаре от родящих женах, аще близ смерть, то причащаются в тот день, а кроме смерти, то в четыредесятый день»; 6) л. 256 об. – 261 об., 265–267, почерк В.В. Белослудцева – «Стих христианина пустынно жителя. Печатан с древлеписменной рукописи: Что за чудная перемена и во всех делах измена...»; 7) л. 264–264 об., полуустав XX в. – записи-указатели к апостольским посланиям; 8) л. 267 об. – 268 – обширные записи В.В. Белослудцева об указе Петра I от 2 августа 1724 г. как о «повелении антихристовом»; о невозможности считать книгу Псалтырь, изданную в единоверческой типографии в 1901 г., равную «патриаршим»; 9) многочисленные читательские пометы по тексту, часть которых сделана В.В. Белослудцевым.

*Переплет.*: 70-е гг. XIX в., доски в коже со слепым тиснением.

*Сохранность и реставрация.*: поля на некоторых листах обрезаны.

*Примечание.*: атрибуция А.И. Мальцева.

## **7. Сборник страннический вероучительного и уставного характера**

1885 г. 8° (18,5 x 11,7). IV+28 л.

*Бумага.*: без штемпелей и филиграней.

*Почерк.*: полуустав с элементами скорописи.

*Содержание.*:

л. 1 – Странническое сочинение о Петре I-антихристе, «последнем времени» и крещении «приходящих от ересей». *Нач.*: «Свиде-

тельство от святых отец. До рождества Христова позавиде диявол на добродееяние приведе всех во идолопоклонение...».

л. 22 об. – Выписки из Маргарита, Книги о вере, Кирилловой книге о летоисчислении, домашней молитве, праздничных днях.

л. 25 об. – Исусова молитва.

л. 25 об. – «Из сия книжыцы Алфы и Амеги для нас полезное слово от святых отец от пророчества, глава 85 о юности и старости».

*Нач.:* «Зде глаголет Соломон, старость человека...».

л. 26–28 – пустые.

*Записи и пометы:* 1) л. 1, полуустав кон. XIX в. – «Начало сего цветни[ка] 1885 года марта 18 дня»; 2) л. 28 об., скоропись, кон. XIX в. – «7166 – 5500 = 1666 лет»; 3) л. 28 об. – ряд цифр, возможно, хронологические расчеты; 4) читательские пометы на полях.

*Переплет:* конец XIX в., картонная обложка с надписью «Выписано из разных книг есь о тайне».

*Сохранность и реставрация:* вырезаны л. I–IV, 27.

## **8. Книга слов и поучений Максима Грека**

1892 г. 2° (29,7 x 18,9). 450 л.

*Бумага* со штемпелем – прямоугольник со срезанными краями – Клепиков I, № 146–147 = 1882, 1883–1891 гг.

*Почерк:* гражданская скоропись.

*Украшения:* цветные рисованные заставки – л. 1, 19 об., кино-варь в заголовках.

*Содержание:* Состав соответствует III редакции Поморского собрания сочинений Максима Грека. См.: Шашков А.Т. Поморский кодекс сочинений Макама Грека// Источниковедение и археография Сибири. Новосибирск, 1975. С. 98–123.

*Записи и пометы:* записи на форзацных листах типа указателей к тексту, многочисленные читательские пометы на полях.

*Переплет:* кон. XIX в., доски в коже со слепым тиснением, 2 застежки.

*Сохранность и реставрация:* реставрация переплета в XX в. – корешок обтянут кожей заново, прибит гвоздями.

*Примечание:* дата написания рукописи указана на л. 450 об.

## **9. Месяцеслов (фрагменты)**

Вторая половина XIX в. 8° (18,0 x 11,5). 6 л.

*Бумага:* без филиграней и штемпелей.

*Почерк:* полуустав.

*Украшения:* заголовки, тонкие инициалы киноварью.

*Содержание:* рукопись представляет собой фрагмент л. 19, 117, 118, 121, 149, 152 с упоминаниями январских, майских и августовских молитвословий.

*Сохранность и реставрация:* переплет отсутствует, листы не скреплены.

### **10. Старообрядческое полемическое сочинение о еретическом крещении и практике перекрещивания**

Конец XIX – начало XX в. 8° (18,0 x 11,0). 48 л.

*Бумага:* без штемпелей и филиграней.

*Почерк:* полуустав.

*Украшения:* заголовки, тонкие инициалы черными чернилами, киноварью, красным карандашом.

*Содержание:*

л. 1 – [Старообрядческое полемическое сочинение о еретическом крещении и практике перекрещивания]. *Нач.:* «Благовест Иоанна, зачал 27. Не по писанию верующии вси еретицы, аще и мнятся быти християне...».

*Сохранность и реставрация:* листы разобраны по тетрадам, не сшиты; л. 14а, 38 об. – подклеены части листа, восстанавливающие пропущенные строки.

### **11. Послание апостола Павла к римлянам (фрагмент, без конца)**

Конец XIX – начало XX в. 8° (18,0 x 11,0). 4 л.

*Бумага* без штемпелей и филиграней.

*Почерк:* поздний полуустав.

*Украшения:* заголовки, тонкие инициалы киноварью.

*Содержание:*

л. 1 – Выписки из послания апостола Павла к римлянам (1:79–81; 2: 82–83).

л. 3–4 – пустые.

*Записи и пометы:* читательские пометы на полях.

*Сохранность и реставрация:* листы собраны в тетрадь, не сшиты; часть листов тетради утеряна.

### **12. Сборник старообрядческий вероучительного характера (без начала и конца)**

Конец XIX – начало XX в. 8° (18,0 x 11,0). 16 л.

*Бумага:* без штемпелей и филиграней.

*Почерк:* полуустав.

*Украшения:* заголовки, тонкие инициалы киноварью.

*Содержание:*

л. 1 – [Без начала]. Текст со слов: «...греховная душа будет аки черная главная за своя дела злая...».

л. 1 – [Старчество]. *Нач.:* «Брат вопроси старца велика и разсудна глаголя, отче святыи, кая есть нужнейша есть в добродетелех добродетель...»; *Нач.:* «Брат вопроси отца Макария, глаголя, рцы ми, отче, како спасуся...».

л. 3 – «О иноке, ему же Господь явился нося крест». *Нач.:* «Добродетельнаго жития иннок неперестанно Господа Бога моля, да милость свою явит и покажет ему...».

л. 3 об. – «Выписано ис книги Максима Грека. Златоустаго о исходе души от тела, глава 71». *Нач.:* «Попецемся, братие, умом о том чесе приити бо имать яко пламень...».

л. 9 – «Книга Благовестник Иоанна, зачал 14». *Нач.:* «Ибо в последняя лет отлагая покаяние...».

л. 9 об. – «От Матфея, 1». *Нач.:* «Тем же молю вас о сих поучатися присно...».

л. 10 – «От Матфея, зачал 96». *Нач.:* «Разумей же сице о притчисей не хощу zde о чашах...».

л. 11 – «Книга Григория Богослова, слово 8 на Рождество Христово, стих 21». *Нач.:* «Всеми шествуй непорочно возрасты Христовыми силами...». Текст обрывается словами: «...поклоняние прии от ругающихся истине, конец с распнися соумертвися, спогребися усердно, дайся».

л. 12 об. – 16 – пустые.

*Записи и пометы:* читательские пометы на полях.

*Сохранность и реставрация:* листы разобраны по тетрадам, не сшиты.

### **13. Сборник старообрядческий об авторском исправлении текста**

Конец XIX – начало XX в. 16° (13,5 x 10,0). 8 л.

*Бумага:* без штемпелей и филиграней.

*Почерк:* полуустав.

*Украшения:* заголовки, тонкие инициалы киноварью.

*Содержание:*

л. 1 – «Книга Барония, лето Господне 426, лист 469, число 2, Августин епистолия 7». *Нач.*: «Хотяше в то время Аугустин [!] книгами упраздниться...».

л. 2 об. – «Беседы апостольские предпосланием к римляном – от Жития святаго Иоанна Златоуста (Иоанн Златоуст исправляет свои толкования). *Нач.*: «И убо по таковем извещении всем, всем, взем [!] прежде начертанная толкования...».

л. 4 об. – 8 – пустые.

*Сохранность и реставрация*: листы собраны в тетрадь, не сшиты.

#### **14. Старообрядческие выписки о еретиках**

Конец XIX – начало XX в. 8° (17,2 x 11,0). 2 л.

*Бумага* без штемпелей и филиграней.

*Почерк*: полуустав.

*Украшения*: заголовки и тонкие инициалы киноварью.

*Содержание*:

л. 1 – Выписки из слова Афанасия Великого «на ариан», Тактика Никона Черногорца, Апостола толкового о еретиках.

л. 2 – пустой.

*Записи и пометы*: читательские пометы на полях.

*Сохранность и реставрация*: без переплета, рукопись представляет собой заготовку из разворота отдельного листа, лист пронумерован карандашом.

#### **15. Старообрядческие выписки о молении**

Конец XIX – начало XX в. 8° (17,6 x 11,0). 1 л.

*Бумага*: без штемпелей и филиграней.

*Почерк*: полуустав.

*Украшения*: заголовки и тонкие инициалы киноварью.

*Содержание*:

л. 1 – «Вопрос о непрестанном молении». *Нач.*: «Что должно есть сотворити да непрестанно возможет ум упражняться о Бозе...».

л. 1 об. – «Молитва святей и единосущней и животворящей и неразделимой троице, непрестанная». *Текст*: «Отче преблагий и сыне пресвятый и душе святыи Троица святая неразделимый Боже спаси мя грешнаго».

*Записи и пометы*: 1) л. 1, современная скоропись – «А Б В Г Д Е Ж»; 2) л. 1 об., современная скоропись – «ломится в двое»; «Аа Бб Вв».

*Переплет:* лист с текстом вложен в согнутый лист плотной бумаги, бумага без штемпелей и филигранных; на оборотной стороне этого листа полууставом с элементами скорописи текст: «Глава 62». *Нач.:* «о сем святом Игнатий Богоносец нещый повествует и сие, яко егда на снадение зверем ведяше...».

*Сохранность и реставрация:* рукопись представляет собой отдельный лист, края обрезаны.

### **16. Старообрядческие выписки о крещении**

Конец XIX – начало XX в. 8° (17,3 x 11,0). 2 л.

*Бумага:* без штемпелей и филигранных.

*Почерк:* полуустав.

*Украшения:* заголовки и тонкие инициалы кинноварью.

*Содержание:* Выписки из поучения патриарха Филарета «на крещение Господне», Евангелия от Матфея, Апостола толкового, «оглашения» Кирилла Иерусалимского о крещении.

л. 2 об. – пустой.

*Записи и пометы:* читательские пометы, уточняющие библиографию цитат.

*Сохранность и реставрация:* без переплета, рукопись представляет собой заготовку из разворота листа.

### **17. Иоанн Дамаскин. Слово о вере и крещении (выписки)**

Конец XIX – начало XX в. 8° (17,2 x 10,7). 1 л.

*Бумага:* без штемпелей и филигранных.

*Почерк:* полуустав.

*Содержание:*

л. 1 – Иоанн Дамаскин. Книга «Небеса». Слово «о вере и о крещении». *Нач.:* «Исповедуем же едино крещение на оставление грех...».

*Сохранность и реставрация:* без переплета; рукопись представляет собой отдельный лист, края обрезаны.

### **18. Старообрядческие выписки об обряде крещения**

Конец XIX – начало XX в. 8° (18,0 x 11,0). 2 л.

*Бумага:* без штемпелей и филигранных.

*Почерк:* полуустав.

*Украшения:* заголовки и тонкие инициалы кинноварью.

*Содержание:*

л. 1 – Выписки из Потребников патриарха Филарета и патриарха Иосифа об обряде крещения.

л. 2 об. – пустой.

*Записи и пометы:* 1) л. 1, полуустав XX в. – «Потребник Филарета патриарха, лист 464, и по сем глаголет к ним – Обратитесь к западом, горе руки своя имуще. И есть ниже: глаголет святитель, дуните на нь [фраза зачеркнута], и обратитесь на востоки. Доле руки своя имуще со страхом стоите».

*Сохранность и реставрация:* без переплета; рукопись представляет собой заготовку из разворота листа.

### **19. Токарев Г.Е. Исповедание веры моего недостойнства**

Конец XIX – начало XX в. 8° (17,7 x 11,2). 8 л.

*Бумага:* без штемпелей и филиграней.

*Почерк:* полуустав.

*Украшения:* заголовки, тонкие инициалы, частично текст киноварью.

*Содержание:*

л. 1–6 – «Исповедание веры моего недостойнства Григория Евдокимова Токарева, мнимаго иноборца. Краткое указание исповедания». *Нач.:* «1. Святая Троица безтелесна и не описана и не образна...».

л. 7–8 – пустые.

*Записи и пометы:* читательские пометы на полях.

*Сохранность и реставрация:* без переплета, листы только собраны в тетрадь, не сшиты.

### **20. Старообрядческий сборник-конволют «о праздниках и о книгопочитании»**

Конец XIX – начало XX в.; первая половина XX в. 8° (17,6 x 11,0; 17,9 x 11,3). 8+6 л.

*Бумага:* двух цветов, без штемпелей и филиграней.

*Почерк:* полуустав 3 почерков ( I почерк – л. 1–4 об, 7–8 об.; II почерк – л. 9–9 об., 10 об. – 11; III почерк – л. 9 об. –10 об., 11–14).

*Украшения:* заголовки и тонкие инициалы киноварью.

*Содержание:*

л. 1 – Выписки из «книги соловецкого старца Фирсова. Ответ 93 противу великороссийских пастырей, л.11, о книгах, в лето 7222»,

Книги о вере, сочинений Максима Грека и Иоанна Дамаскина об учении книжном.

л. 5–6 об. – пустые.

л. 7–8 об. – «Грамматика московской печати при патриархе Иосифе [нрзб.] лето, в предисловии, л. 6». *Нач.*: «Яко и внешнее еллинское учение потребное...».

л. 9–14 – Выписки из Кормчей о православных праздниках.

*Записи и пометы.*: 1) л. 1, полуустав XX в. – «Ето выпицано [!] из Цветника Василия Гавриловича глава 22 о книгах»; 2) л. 1, полуустав XX в. – «Евангилие недельное, слово 48»; 3) л. 3, полуустав, XX в. – «Книга о вере глава 2»; 4) л. 7, полуустав XX в. – «ниже лист 21» [помета уточняет, что начальные строки текста на л. 7 в издании размещены не на л. 6, а на 21]; 5) читательские пометы на полях.

*Переплет.*: первая половина XX в., плотная бумага с надписями на лицевой стороне – «о празднице», «и о книгопочитании».

*Сохранность и реставрация.*: рукопись представляет собой 2 нешитые тетради, не имеющие сплошной нумерации.

*Примечание.*: возможно, тетради под одной обложкой объединены В.В. Белоусовым; ему принадлежат записи № 1–3.

## **21. Сборник старообрядческий с Синодиком**

Начало XX в. – [1986 г.] 8°(17,6 x 11,5). 92 л.

*Бумага.*: со штемпелем фабрики Способина № 4 – Клепиков I, № 192 = 1908 г.

*Почерк.*: полуустав многих почерков.

*Украшения.*: заголовки, тонкие инициалы киноварью.

*Содержание.*:

л. 1 – «Рука Дамаскина» [Ручная Пасхалия].

л. 29 об. – Синодик с 581 именем членов общин странников-безденежных на Иксе и Белобородовской пустыни.

*Переплет.*: начало XX в., доски в коже.

*Примечание.*: Последняя датированная запись относится к 1986 [7486] г.

## **22. Сборник старообрядческий нравоучительного характера для иноков**

Начало XX в. 8° (18,0 x 11,0). 16 л.

*Бумага.*: без штемпелей и филиграней.

*Почерк.*: полуустав.



*Украшения:* заголовки, тонкие инициалы киноварью и красным карандашом.

*Содержание:*

л. 1 – Выписки из Добротолубия Иоанна Дамаскина, Псалтыри с толкованиями Афанасия Александрийского, Маргарита Иоанна Златоуста, Книги Лимонарь, сочинений Исаака Сирина, Соборника Большого, Шестоднев Великого Василия о покаянии, отвержении от мирских помыслов и нечестии.

*Записи и пометы:* 1) в книгу вложен лист, бумага без штемпелей и филиграней разлинована типографским способом, полуустав, XX в. – «Маргарит. О вочеловечении Господни, лист 467. Родися Исус а еже како есть от сущаго сущии, верою прияхом, а не постижением. Мы славити навыхохом, а не испытовати. Мы волю творити повелени быхом, а не испытовати, а не естество много пытати. Из чрева прежде денницы родих тя»; 2) читательские пометы на полях.

*Сохранность и реставрация:* без переплета, листы собраны в тетрадь, не сшиты.

### **23. Устав (Око церковное)**

Начало XX в. 8° (18,0 x 11,0). 26 + II л.

*Бумага:* без штемпелей и филиграней.

*Почерк:* полуустав.

*Украшения:* заголовки, тонкие инициалы киноварью и красным и синим карандашом.

*Содержание:*

л. 1 – Выписки о литургиях в двенадцатые праздники с печатного издания – Устав (Око церковное). М.: Печатный двор, 26.03.1641 (26.06.7148 – 26.03.7149). Михаил; Иоасаф I. См.: Зернова 154.

л. 23–26 – пустые.

*Записи и пометы:* читательские пометы на полях; в книгу вложены листы – 1) л. I, бумага XX в., разлинована типографским способом с типографским текстом, полуустав – указания о канонах на службы 24 февраля, 5 марта, 9 марта, на праздник Сретения Господня; 2) л. II, бумага XX в., полуустав – выписки о канонах на праздник Преображения из Устава (Око церковное) с пометами – «патриарх Иов», «выписано московской библеотики»; 3) л. III, бумага XX в., полуустав – выписки о службе на святую седмицу из Устава (Око церковного) и о надписях на крестах из Тактикона Никона Черно-

горца; 4) л. IV, бумага XX в., полуустав – выписки об отпусках на вселенскую субботу.

*Сохранность и реставрация:* листы собраны в тетрадь, не сшиты; на л. 4 – к тексту о службе в неделю святых праотцов подклеена часть листа с дополнением о канонах на утренней службе (тетрадный лист, бумага XX в., полуустав).

#### **24. Старообрядческий сборник выписок в защиту брака**

Начало XX в. [не ранее 1907 г.]. 8° (18,0 x 11,5). 22 л.

*Бумага:* без штемпелей и филиграней.

*Почерк:* полуустав.

*Украшения:* заголовки, тонкие инициалы, фрагменты киноварью, карандашом.

*Содержание:* Выписки из Книги Барония, сочинений Иеринея Лионского, Евсевия Памфила, Епифана Кипрского, Правил Вселенских и поместных соборов, Кормчей, Просветителя Иосифа Волоцкого, Книги Кирилловой, исследования П.С. Смирнова, «Пермских епархиальных ведомостей» («Беседа странника В.И. Рукавицына с нетовцем А.А. Коноваловым о браках»).

*Записи и пометы:* 1) л. 18, полуустав XX в. – «зри к етому в онпонских правилах правило 33, 34, 43»; 2) читательские пометы на полях.

*Сохранность и реставрация:* рукопись представляет собой заготовку из 3 несшитых тетрадей.

#### **25. Алфавит азбучный (фрагмент)**

Начало XX в. 16° (11,0 x 9,2). 4 л.

*Бумага:* без штемпелей и филиграней.

*Почерк:* полуустав (карандаш).

*Украшения:* заголовки, тонкие инициалы красным карандашом.

*Содержание:*

л. 1 – «Григорий Амиритский во Алфавите азбучном литера Ч».

*Нач.:* «Вопрос: что радим пишутся у креста Христова подножек десную страну подъемшуся гору...».

л. 2–4 – пустые

*Сохранность и реставрация:* листы собраны в тетрадь, не сшиты.

#### **26. Сборник выписок о предсмертном покаянии**

Начало XX в. 8° (18,3 x 12,0). 8 л.

*Бумага:* без штемпелей и филиграней.

*Почерк:* полуустав 2 почерков ( I почерк – л. 1–1 об., 3–6 об.; II почерк – л. 1 об. – 3).

*Украшения:* заголовки и тонкие инициалы с орнаментальными отростками киноварью.

*Содержание:*

л. 1 – Выписки из «Зеркала мирозрительного, Евангелия Благовестного, Сборника Большого, сочинений Максима Грека о предсмертном покаянии.

л. 7–8 – пустые.

*Записи и пометы:* 1) л. 3, полуустав XX в.– библиографические ссылки на полях; 2) л. 4, запись I почерком – «Бога ради внимай сему слову»; 3) л. 5 об., 6, записи II почерком – «(прилично на нетовщину)», «(зело ясно на нетовщину)».

*Переплет:* нач. XX в., картонная обложка.

*Сохранность и реставрация:* листы собраны в тетрадь, пронумерованы, не сшиты.

## **27. Сборник-конволют старообрядческий вероучительного характера**

Нач. XX в.; 30-е гг. XX в. 8° (18,8 x 11,5). 41 л.

*Бумага:* без штемпелей и филиграней.

*Почерк:* полуустав 4 почерков (I почерк – л. 1–9 об., 16–22, 25–32, 37–41; II почерк – л. 12–14, 33–33 об.; III почерк – л. 24–24 об.; IV почерк – л. 35–35 об.).

*Украшения:* заголовки, тонкие инициалы с орнаментальными отростками киноварью.

*Содержание:*

л. 1 – «Триодъ цветная Иова патриарха в 6-е лето патриаршества». *Нач.:* «В той же день возстание празднуем святого и праведнаго Лазаря...». Выписка с печатного издания – Триодъ цветная. М.: печ. Иван Андроников Невежин, 30.08.1604 (29.04.7111 – 30.08.7112). Борис; Иов. См.: Зернова 20.

л. 2 – «История о четырех братьях». *Нач.:* «Как оне друг друга упрекали свои дела выражали, старший брат у них был хмель...».

л. 6–7 – пустые.

л. 8 – «Из Лествицы. Что есть 12 драгов [!]. *Нач.:* «1-й друг правда от смерти избавляет...».

л. 10–11 – пустые.

л. 12 – «Слово 5-ое Нила Сорского о пище». *Нач.*: «О мере пищи. Сицева же мера пищи рекоша отцы...»

л. 16 – Подборка цитат из Евангелия толкового, Деяний апостолов, Кирилловой книги, Маргарита Иоанна Златоуста о святости человека и места.

л. 21 – [Пролог] «Житие и деяние апостола и евангелиста Иоанна Богослова, списанное Прохором учеником его». *Нач.*: «Бысть по вознесении Господа нашего Исуса Христа на небеса...».

л. 23 – пустой.

л. 24 – [Четьи Минеи] «Слово о крестном знамении». *Нач.*: «Яко подобает истинно и крестообразно всякому христианину...».

л. 25 об. – Подборка цитат на тему – «еретиком назвать отречение Христа» из Зерцала душезрительного, Книги Феодора Студита, Бесед апостольских, Стоглава, старообрядческих сочинений, опубликованных П.Г. Смирновым.

л. 34 – пустой.

л. 35 – Выписки из Большого Катехизиса, Зонара, сочинений Григория Нисского о происхождении летосчисления, дьявольском искушении, о заповедях и еретиках.

л. 38 об. – 39 – пустые.

л. 40 – «Вопрос 1, где писано еретиков трехпогруженцов крестить». *Нач.*: «Кормчая старописмена о ресях Епифания Кипрсакого после 100 ереси ерьс неприкосновенных...» [Отрывок старообрядческого сочинения о перекрещивании еретиков].

*Записи и пометы*: 1) л. 1, полуустав с элементами скорописи – «о суботе Лазареве»; 2) л. 24 об., поздний полуустав – «зри святаго пророка Езекииля глава 16»; 3) л. 24 об., полуустав – «зри, нужно почитать в Кормчие около тряпки о богострасной ереси»; 4) читательские пометы на полях.

*Переплет*: первая половина XX в., картонная обложка с надписью – «О покаянии, и о праздниках, и о сновидении и прочем».

*Сохранность и реставрация*: л. 26, 37, 38 – реставрация листов, отдельные строки заклеены, текст восстановлен; листы разного формата, отдельные листы и тетради собраны, не сшиты.

*Примечание*: П почерк принадлежит В.В. Белослудцеву.

## **28. Сборник полемических писем о деньгах**

Вторая половина 20-х – 30-е гг. XX в. 8° (25,4 x 16,5). 28 л.

*Бумага*: тетрадные листы в клетку.

*Почерк:* полуустав.

*Украшения:* заголовки и тонкие инициалы с орнаментальными отростками, отдельные фрагменты текста киноварью.

*Содержание:*

л. 1 – «Письмо к завиняющим деньги», 5 марта 1923 г. *Нач.:* «Аз раб Иисуса Христа смиренный старец Павел шлю niskий поклон Александру...». [Полемическое послание старца Павла к старцу Александру – без конца. Полный список текста хранится: НБ ТГУ. ОРКП. Ф. 24. Ед. 1].

л. 19 – «Опровержение на ответы статейных: на те кои были статейными отвечены на вопросы старца Ал[ександра] Ив[ановича], а другая вопросы статейными же писаны Алек[сандром] Федор[овичем] от дочери». *Нач.:* «Первая вина на нас за неприяtie денег (с числом зверя и его образа) сицевая: злато завиняющие уподобляются маркионитам...». Без конца. [Ответное послание старца Александра Ивановича странникам-статейникам].

л. 25–28 об. – пустые.

*Сохранность и реставрация:* без переплета.

*Примечание:* сборник составлен В.В. Белослудцевым.

## **29. Чин панихиды**

20-е – начало 40-х гг. XX в. 8° (12,0 x 10,5). 30 л.

*Бумага:* листы из школьной тетради в клетку.

*Почерк:* полуустав.

*Украшения:* л. 1 – заставка примитивного рисунка киноварью; заголовки, тонкие инициалы киноварью.

*Содержание:*

л. 1 – «Начало како за усопших пети панафиду». *Нач.:* «За молитв светых отец наших...».

л. 22–30 – пустые.

*Сохранность и реставрация:* без переплета, размыт текст на л. 11 об. – 12.

*Примечание:* текст рукописи написан В.В. Белослудцевым.

## **30. Псалом 118**

20-е – начало 40-х гг. XX в. 8° (12,0 x 10,5). 34 л.

*Бумага:* листы из школьной тетради в клетку.

*Почерк:* полуустав.

*Украшения:* заголовков и тонкие инициалы киноварью.

*Содержание:*

л. 1 – Псалом 118, кафизма 17. *Нач.:* «Блажени непорочнии в путь...».

л. 23–34 – пустые.

*Сохранность и реставрация:* без переплета.

*Примечание:* текст рукописи написан В.В. Белослудцевым.

**31. Старообрядческое сочинение о крестном знамении (фрагмент)**

20-е – начало 40-х гг. XX в. 8° (19,8 x 12,0). 6 л.

*Бумага:* листы конторской книги, разлинованы типографским способом.

*Почерк:* полуустав.

*Украшения:* заголовки и тонкие инициалы киноварью.

*Содержание:*

л. 1– [Старообрядческое сочинение о крестном знамении]. *Нач.:* «Статья 7. Не исповедуют двою естеству во Христе чрез персное знамение...».

*Сохранность и реставрация:* без переплета, листы собраны в тетрадь, не сшиты.

*Примечание:* текст рукописи написан В.В. Белослудцевым.

**32. Василий Васильевич [Белослудцев]. Хронологические расчеты и комментарии к цитатам о наступлении «последних времен» (автограф)**

20-е – начало 40-х гг. XX в. 8° (17,5 x 11,0). 1 л.

*Бумага:* без штемпелей и филиграней.

*Почерк:* полуустав.

*Украшения:* заголовки и тонкие инициалы киноварью.

*Содержание:*

л. 1 – «Книга о вере, глава 20, л. 186, ниже». *Текст:* «А подобно начаток Христовы церкви с концем согласуется, ибо первее 300 лет в неволе тако и останок в том же скончается»; «Из книги Кормчей старописменные от Савиных глав, ниже». *Текст:* «Бога исповедают ведати, а дела отместутся его, мерзцы суще и непокориви и всякому дулу благоискусни».

л. 1 об. – Хронологические расчеты В.В. Белослудцева: «Вечная правда. Лист 49 или 113 оборот. Никонианский собор был в 7175 лето, а от Рождества Христова – 1666 году»; «Лист 57 оборот.

В символе веры святы́й пяты́й собор не изволил приложити и Марии (присно) девы».

*Сохранность и реставрация:* рукопись представляет собой отдельный лист, края обрезаны.

### **33. Старообрядческое сочинение «Святыя церкви учение о собраниях» (фрагмент)**

20-е – начало 40-х гг. XX в. 8° (18,1 x 11,5). 1 л.

*Бумага:* без штемпелей и филиграней.

*Почерк:* полуустав.

*Украшения:* заголовки и тонкие инициалы киноварью.

*Содержание:*

л. 1 – «Святыя церкви учение о собраниях». Текст начинается словами – «О сем научают святии отцы, святыя восточныя церкви, яко преже видимаго мира...». Текст обрывается на словах – «...апостол глаголет: аще ба кровь козлия и телчая, и пепел юнчий кропящии оскверненыя освящает в плотней чистоте, егда кровь свою излия: колми паче кровь Христова, иже духом...».

*Сохранность и реставрация:* рукопись представляет собой отдельный лист (л. 6), края обрезаны.

*Примечание:* текст рукописи написан В.В. Белослудцевым.

### **34. Александр Иванович. Василий Васильевич. Ответное послание староверам белокриницкого согласия (автограф)**

1934–1935 гг. 8° (19,5 x 11,8). I+288 л.

*Бумага:* без штемпелей и филиграней; л. 5, 146 – листы из конторской книги.

*Почерк:* полуустав 2 почерков (I почерк – л. 1–4, 6–15, 22–104, 108–115, 116–117 об., 122–124, 126–146 об., 151, 163–189, 204–226, 236–259 об., 270–283 об.; II почерк – 5–5 об., 16–20 об., 104–107, 116, 118–122, 124–125 об., 147–150 об., 152–162 об., 190–203 об., 227–235 об., 260–267 об., 284–288 об.

*Украшения:* заголовки, тонкие инициалы киноварью.

*Содержание:*

л. 1 – [Предисловие]. *Нач.:* «Всевидящее будущих око Божие предвидя хотящее бытии в мире волнение...»

л. 5 – «Статья 1. О престоле Божии, что не от священства начало имеет, то падением и потреблением священства не приходит в небы-

тие, но вечен, не имеет ни начала, ни конца». *Нач.*: «По доводу данному нам на основании 88-го псалма...».

л. 21 – пустой.

л. 22 – «Статья 2. О священстве. Престол священства на небеси толко честию, а находилось на земле естественной человеческой жизнью и подлежит падению». *Нач.*: «Христос богоразумие всеял по всей земли...».

л. 27 – «Статья 3. Обещание Христово. Не заручается Господь о апостолах или их преемниках пребытии в них благодати, но на их подвизе се». *Нач.*: «В етой третьей статье все в одном разуме стихи...».

л. 36 об. – «Статья 4. Не преидет род христианский, неапостольский, но род верный и ищущий Бога». *Нач.*: «В етой четвертой статье взяты свидетельства из Писания...».

л. 42 – «Статья 5. О Христовом священстве. С клятвой вечный священник точию Христос не имеет преемника вовеки, а о священстве церковном не видится с клятвой вечности, а предсказано при антихристе истребление». *Нач.*: «Исус Христос с клятвой вечной священник един...».

л. 52 об. – «Статья 6. Речь Христова, аз с вами до скончания со всеми верными». *Нач.*: «А для апостолов, по толкователю Евангелия она сказана в подкрепление их совести...».

л. 58 – «Статья 7. Что есть основание церкви. Основание церкви Иисус Христос и всяк может создать дом веры исповеданием Христа». *Нач.*: «Церковь всея земли Господь...».

л. 91 – пустой.

л. 92 – «Статья 8. О церкви. Церковь состоит из собрания верных и из одного верующего». *Нач.*: «Церковь состоит из всех верных во всем мире...».

л. 104 об. – «Статья 9. О пастырях. Не точию что церковь состоит из посвященных, но они пастыри церкви». *Нач.*: «Нам предложено, что церковь заключается в посвященных...».

л. 108 – «Статья 10. О апостольских престолах. При бегстве церкви от антихриста апостольский престол не световодит языки во всем мире». *Нач.*: «Апостолом учительствовати престолы даны были...».

л. 109 об. – «Статья 11. О речи есмы. Церковь мы есмы, общая всех верных речь». *Нач.*: «Речь есмы пинята говорить у святых не в смысле различия самых себя...».



л. 113 об. – «Статья 12. О наполнении отпадшаго чина ангел. Наполнится отпадшему чину не посвященными толко, но всеми верными спасаемыми». *Нач.*: «Нам дан довод к определению священства до пришествия Христова...».

л. 116 – «Статья 13. О любви собрания и к ним обещании Божии, идеже есть два или три собрани о имени Господни, ту есмь посреде их». *Нач.*: «И это обещание Господне по мысли Гурия Фролыча...».

л. 118 – «Статья 14. О избранных кто они. Избрании и прости вернии». *Нач.*: «Нам дан довод, что избрании называются посвящению хиротонии...».

л. 126 – «Статья 15. О святых, кто называется святыми. Святыми нарицаются и прости вернии». *Нач.*: «Данный нам довод, что святыми называются вживе толко посвященные пастыри...».

л. 136 – «Статья 16. При антихристе не просвещение поднебесной, а запустение, нечистота и тма». *Нач.*: «А на дан довод, церковь просвещает поднебесную во веки, аки солнце и луна...».

л. 142 – «Статья 17. О граде святых. Град святых не естественной, то и при антихристе бегство церкви не в него». *Нач.*: «Град с небес сходящ, имущ славу Божию...».

л. 146 – «Статья 18. О затруднении путей епископов и о неволи греческой церкви. Освященные не крылаты, а естественные человецы». *Нач.*: «Трудное шествие, долгота пути святых отец на соборы...».

л. 163 – «Статья 19. При скончании зело мало верных, то где и для чего патриаршие престолы». *Нач.*: «Господь пришед зело мало обрящет верных молящихся...».

л. 169 об. – «Статья 20. О бегстве церкви. По писанию видится от начала царства антихристова до пришествия Христова». *Нач.*: «Какия для бегства церкви от антихриста Богом уготованы места в особой части мира неприступные антихристу...».

л. 180–182 – пустые.

л. 182 об. – «Статья 21. О ветхом запустении. Ветхия службы и обычаи иудейския всеконечно прекратились». *Нач.*: «Нам было замечено, что обетования Господни вечны...».

л. 190 – «Статья 22. О отступлении мира от веры». *Нач.*: «Здесь начать речь нужно со связания сатаны...».

л. 228 – «Статья 23. О поставлении и истреблении жертвы». *Нач.*: «По катехизису на всех престолох олтаревых до сего дне и до пришествия подает силу жертве...».

л. 250 – «Статья 24. О верных церкви прежде и во время скончания. Учиться у Писания и иных учить и простым повелено и по заблуждении пастырей к Богу и Писанию прибегать». *Нач.*: «По писанию церковь есть и из простых людей...».

л. 268–269 об. – пустые.

л. 270 – «Статья 25. О причащении духовно, то есть вожделением. Тайны неприличные простецам, по нужде заменяются желанием». *Нач.*: «Евангелие от Иоанна благовестное, зачал 24, стих 1. Ядый мою плоть и пияй мою кровь...».

л. 284 – [Послесловие]. *Нач.*: «Из сего сочинения собрания Святаго Писания не видится такового смысла, какой предложен был нам...».

*Записи и пометы.*: читательские пометы на полях.

*Переплет.*: середина 1930-х гг., доски в коже, 2 застежки, обрез окрашен.

*Сохранность и реставрация.*: переплет отстает от блока, механические повреждения кожи.

*Примечание.*: I почерк принадлежит старцу Василию Васильевичу [Белослудцеву], II почерк – старцу Александру Ивановичу; дата составления текста указана авторами на л. 289 об.

### **35. Сборник выписок уставного и нравоучительного характера для иноков**

30-е гг. XX в. [не ранее 1929 г.]. 8° (13,8 x 7,5). 30 + I л.

*Бумага.*: тетрадные листы в клетку.

*Почерк.*: полуустав.

*Украшения.*: л. 21 об. – изображение трехсоставного креста чернилами и карандашом; заголовки, тонкие инициалы киноварью.

*Содержание.*:

л. 3 об. – «7429 [1929] от сотворения мира года, ноября 24 день следующее из писма с Росей Пермской губернии Осинского уезда. Здесь были чудеса на Екатеринин день. Скрылось небо, на небесах слышан был звон колоколов, пение сначала погребальное, а потом иже херувими. Ето продолжалось с 12-ти часов ночи до шести утра. Слышали в Алняше в Трошшатах в романятах у коровинских в старом Еросалиме в Москве. Здесь роздавали листочки в 9 строк чтобы их роздать, ето передать из рук в руки. Кто не верил в Сосонове один прочитал сказал ето пустяки и повалился и был без чувств час, в Москве не поверили етому женщина и мущина померли в одночасно».

л. 4 об. – Выписки из Книги Добротолубие Петра Дамаскина, Хронографа, Зонара, сочинений Максима Исповедника, Григория Нисского, Петра Александрийского, Канонника, Правил святых апостолов, Пролога, Устава (Ока церковного) о следовании иноческому уставу, о покаянии и «отвержении веры во время гонений».

*Записи и пометы:* 1) л. 1, полуустав, полустертая запись – «как варить вар из одной смолы поставить после хлеба в печку варить 3 дня и ночь а потом смотреть»; 2) л. 1, скоропись, затертая запись; 3) л. 1 об., полуустав – «зри синоксарь»; 3) л. 1 об., скоропись – затертая запись; 4) л. 1 об., полуустав, полустертая запись – «с ма ... на стра ... заимку 31, нако... заимку 20, наверко... 27, на киселевскую заимку на без... за 35, на... 35»; 5) л. 1 об., полуустав, полустертая запись – «с киселев ... на ко... 70 во на речку ки... 40»; 6) л. 2, полуустав – «из Иосивскова потребника – и накоемждо речении низводя того в купели погружением в воду и возводя держа к себе лицом»; 7) л. 2, полуустав – «Феодосия отошла от сего жития 20 апреля»; 8) л. 2 об., полуустав с элементами скорописи – «Название книг: Азбука 40, Апостол 6 р. 25 к., Апостол толковой 18 р. 75 к., Григорий Амиритский 3 р., Григориево»; 9) л. 2 об. – 3, полуустав – «Зри: Беседы апостольския лист 1282; Апокалеписис зачал 55 стих 221, Евангелие Благовест от Луки зачал 87, Апокалеписис стих 166 и 173 и 175 и 224 и 191, Маргарит слово 1 о серафимех, Беседы апостольския зачал 191, Книга Андриотис лист 333, Беседы Апостольския лист 1753»; 10) л. 3, полуустав – «зри синоксарь в среду преполовения. Пятию хлебы и двою рыбу чюдодействует, пять тысяч мужей прекормив, разве жон и детей»; 11) л. 30 об., полуустав – «Медвежья ловушка. 3 аршина долга, 3 вышины настрошка на пятом роду, а где падает от тово места полтара аршина до настрошки а заходит 3 аршина для настрошки бревно 2 аршина ополу». Вложен лист, вырезанный из конторской книги, полуустав – «Святаго пророка Ездры глава 15 и 16 святаго пророка Иезекииля глава 28. Святаго пророка Ездры глава 38 и 7 и 8. Глава 1 паралипан глава 21. Книга Златоуст писменой в первый день Пасхи. В слове что стояло солныще всю неделю. О яйце в петох на Пасхе».

*Сохранность и реставрация:* без переплета.

### **36. Сборник-конволют историко-полемического характера**

Вторая половина 20-х гг. XX в., вторая половина 30-х гг. XX в. 8° (17,9 x 11,3). 240 л.

*Бумага:* без штемпелей и филиграней. 20-е гг. XX в. – л. 17–120; 30-е гг. XX в. – л. 1–16, 121–240.

*Почерк:* полуустав 4 почерков (I почерк – л. 1–16 об., 121–132; II почерк – л. 17–58, 74, 98–113; III почерк – л. 58 об. – 73 об., 74 об. – 97, 113 об. – 119 об.; IV почерк – л. 134–240).

*Украшения:* заголовки, тонкие инициалы с орнаментальными отропками киноварью и красным карандашом, фрагменты текста киноварью.

*Содержание:*

л. 1– «Учение странников». *Нач.:* «История Ливанова том 4 страница 102. Аще кто хоче испытати странствующее общество...» [Странническое сочинение об истории согласия].

л. 4 – «Ответы Панфила Павловича». *Нач.:* «Вопрос Панфила Павловича о потомстве странников...» [Отрывок из вопросоответного сочинения против поморского согласия].

л. 17 – «Послание дражаешему и приснопамятному и незабвенному любезному благодетелю П.П.», 27 января 1923 г. *Нач.:* «О Господе желаю радоватися и духовно умудратися купно всем Господем нашим Исусом Христом...» [Полемический трактат против странников-статейников].

л. 33 – «Христианское послание» странника В.В. Белослудцева поморцу Е.А. Сидорову, 1933 г. *Нач.:* «Яко всяко дело благо начинается и совершается от имени пресвятыя и единосущныя вседержительныя Троицы...».

л. 120 – пустой.

л. 121– «О печатех при числе имени его 666». *Нач.:* «1. Печать есть крещение еретическое...» [Отрывок страннического сочинения о печати и образе антихриста].

л. 133 – пустой.

л. 134 – Полемический трактат В.В. Белослудцева против «антониева братства», 1935 г. *Нач.:* «Пишем разсуждение к поучению о нынешнем време, в каком положении вести жизнь бежавшим христианам от антихриста...».

*Записи и пометы:* 1) л. 240 об., полуустав I почерка – «патриарх Филарет посвящен 1619 г., скончался 1633 г.»; 2) л. 240 об., полуустав I почерка – «патриарх Феофан был в Киеве 1620 г. Посвятил митрополита Иова Борец[кого]. А Захарий Копыстенский скончался в 1626 г. 1635 г. Петр Могила изменил православию, прислал королю польскому что уставит всю службу церковную по повелению папы

римского»; 3) л. 240 об., полуустав I почерка – «пастухово согласие, 1783 год, история л. 245»; 4) прикрепленный лист нижнего форзаца, полуустав – «лист 79 о антихристе»; 5) многочисленные читательские пометы на полях, часть их принадлежит В.В. Белослудцеву.

*Переплет*: вторая половина 30-х гг. XX в., доски в ткани, корешок кожаный, 1 застежка.

*Сохранность и реставрация*: книжный блок отстает от переплета, форзацные листы утрачены; реставрация л. 33, 44; текст на л. 45, 133, 201 об. – заклеен; л. 106 – обрезан.

*Примечание*: IV почерк принадлежит В.В. Белослудцеву – составителю сборника.

### **37. Сборник полемических писем о браке, учении безденежных и антихристе**

30–40-е гг. XX в. 8° (19,3 x 12,0). II+172 л.

*Бумага*: без штемпелей и филиграней.

*Почерк*: полуустав.

*Украшения*: заголовки и тонкие инициалы с орнаментальными отрезками киноленты.

*Содержание*:

л. 1 – оглавление.

л. 5 – Письмо Никифора Осиповича «нарочитому учителю и божественного писания рачителю, желающему быть райскому жителю» Леонтию Андреевичу», о том «что древле православная церковь в неверии сочетавшихся брак не разрешала». *Нач.*: «Вы как добрых дел желатель, пустыни обитатель, первым долгом я желаю вам...».

л. 12 об. – Письмо Никифора Осиповича жителю д. Гавриловки странноприимцу Федору Ефимовичу «о продолжении брака до всеобщаго воскресения», декабрь 7433 [1933] г.

л. 19 – Письмо Никиты Васильевича «доброжелателю» Федору Ефимовичу «тоже о продолжении брака до всеобщаго воскресения и о заповеди Алексея Комнин, что она изложена именно на самых худых и распутных людей, а не для добрых».

л. 39 – Письмо Никиты Васильевича «доброжелателю» Ф[едору] Е[фимовичу] о браках.

л. 40 об. – Письмо Никиты Васильевича неизвестному о браках.

л. 41 об. – пустой.

л. 42 – Письмо Федора Ефимовича о браках.

л. 115 – Письмо Алексея Федоровича, Григория Алексеевича, Федора Ефимовича, Феоктиста Степановича «на Дарму, статейным» старице Лукерье Алексеевне, дочери Алексея Федоровича.

л. 117– Письмо от Зотика Федоровича «с Дармы» об учении безденежных, 8 марта 7432 [1932] г.

л. 125 – Письмо Федора Ефимовича «в юльскую тайгу» братству Тита Тарасовича и Никифора Осиповича о антихристе и учении странников, 7433 [1933] г.

л. 168 об.– «Понятие Никифора Осиповича об антихристе» [приложение к предыдущему письму].

*Записи и пометы:* 1) л. 117, запись современной скорописью – «какой глупой извращенец! а!»; 2) л. 118, запись современной скорописью – «рассудил не по времени»; 3) в книгу вложены закладки с записями типа указателей к тексту.

*Переплет:* вторая четверть XX в., доски в ткани, 2 застежки, кошельковый переплет с надписью чернилами «о браках», обрез окрашен.

*Примечание:* сборник составлен В.В. Белослудцевым.

### **38. Вячеслав. Материалы для устного полемического диспута с общиной В.В. Белослудцева (автограф)**

30-е – 40-е гг. XX в. 16° (11,4 x 7,0). 56+I л.

*Бумага:* без штемпелей и филиграней, некоторые листы – из конторской книги.

*Почерк:* поздний полуустав.

*Украшения:* заголовки, тонкие инициалы киноварью и синими чернилами.

*Содержание:*

л. 1 – «Выписано из Цветника В[асилия] В[асильевича]». *Нач.:* «Раскольницы и раздорницы и отступившие от церкви не имеют благодати...».

л. 1 об. – «И вот ихния свидетельства по которым всех перекрещивают». Далее даются библиографические ссылки на Тактикон Никона Черногорца, Книгу Матфея Правильника, окружное послание Афанасия Великого на ариан, Номоканон, Евангелие, Потребник, Творения Киприяна Карфагенского, Беседы апостольские, Кормчую, Правила вселенских соборов, письма Феодора Студита, Катехизис, Просветитель Иосифа Волоцкого.

л. 16 – [Полемическое сочинение странника Вячеслава против братства В.В. Белослудцева о крещении, книгах единоверческой пе-

чати, «пищи торжыщной» и браках]. *Нач.*: «Выписано из светника лжеучителя и лжеукорителя и лжеобличителя В[асилия] В[асильевича] тобой написанья...».

л. 52–56 – пустые.

*Записи и пометы*: вложенные листы – 1) между л. 30–31, бумага XX в., полуустав, перчень книг – «Евангелие, Библия, Апокалипсис, Кормчая, Катехизис, О вере, Златоуст, Диоптра, Никона, Андрея, Страсти, Канонник, Дионисия, Ответы, прочие чети, Пцалтри[!], Сборник, Потребник, Евангелие Блавест»; 2) между л. 31–32, бумага XX в., полуустав – «Кормчая лист 582 так писано Климентом исписанья, подобает чести, но не пред всеми многих ради немощи, рекше неразумия»; «Книга Алфа глава 23 лист 66. Аще обрящещи книги еретическия не мози почитати их: егда како наполнится сердце твое яда смертаноснаго. Ниже сохранися от еретик и не беседуй с ними, хотя исправити веру, егда яд словес их вредится».

*Переплет*: бумажная обложка с надписью на лицевой части – «верх».

### **39. Василий Васильевич [Белослудцев]. Полемическое сочинение против староверов поморского согласия (автограф)**

Вторая половина 30-х – 40-е гг. XX в. 4° (19,2 x 11,3). 392 + II л.

*Бумага*: без штемпелей и филиграней.

*Почерк*: полуустав.

*Украшения*: колонтитулы, заголовки, тонкие инициалы с орнаментальными отростками киноварью.

*Содержание*:

л. I – «Каталог предисловия». *Нач.*: «Аще кто на предложеня вопросы не ответит...».

л. 1– «Послание старца Василия к духовным братьям Тимофею Алексеевичу, Илье Яковлевичу, Александру Ларивоновичу, Филарету Максимовичу, Якову Федоровичу, Панфилу Павловичу. 7434 [1934] г.»). *Нач.*: «Господи Иисусе Христе Сыне Божии, помилуй нас, аминь. Милостию божиею неключимый старец Василий любезным и дорогим моим бывшим духовным братьям...».

л. 16–22 – «Каталог» [оглавление к тексту на л. 23–392].

л. 23 – «7434 [1934] г. Ответы истинных православных христиан пустынножителей крыющихся от антихриста и его прелести на вопросы Панфила Павловича поморского согласия». *Нач.*: «Статья 1

раздел 1. Краткое заглавие о познание антихриста, какое писание и какие предречения не допускает в 1 тысячу лет...».

*Записи и пометы:* 1) л. I, полуустав, вторая половина XX в. – конспект «Послания старца Василия к духовным братьям Тимофею Алексеевичу...» с заголовком «Каталог предисловия»; 2) л. II об. – полуустав, вторая половина XX в. – «Афонской горе было сто тридцать монастырей ли[ст] 94»; 3) авторские и читательские пометы на форзацных листах, полях рукописи.

*Переплет:* вторая половина 30-х – начало 40-х гг. XX в.; доски в ткани, корешок обтянут кожей, 2 застежки, обрез окрашен.

#### **40. Сборник выписок нравоучительного характера для иноков с Повестью Нестора Искандера о взятии Царьграда турками в 1453 году**

Вторая четверть XX в. 16° (13,6 x 10,1). 40 + 1 л.

*Бумага:* без штемпелей и филиграней, некоторые листы из конторской книги.

*Почерк:* полуустав.

*Украшения:* заголовки, тонкие инициалы киноварью и красным карандашом.

*Содержание:*

л. 1 об. – 2 об. – пустые.

л. 3 – Выписки из Канонника, «предания ученикам» Нила Сорского, Хронографа, сочинений Василия Великого, Кормчей, Маргарита Иоанна Златоуста, Пролога о правилах иноческого жительства.

л. 19 – Повесть Нестора Искандера о взятии Царьграда турками в 1453 году. «Гранограф, глава 157. О взятии царя града от безбожного Магмета Амуратова сына туркского царя, еже при Константине царе сыне Мануилове». *Нач.:* «В лето 6961 мая в 29 день во вторник рано в царство благочестиваго царя Константина...» [См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2: Вторая половина XIV–XVI в. Ч. 2. С. 124–125].

л. 34 об. – пустой.

л. 35 – [Хронограф] «Сказание о лестовке». *Нач.:* «На молитве пред образом Божиим каждому христианину должно на всяк день семь летовок исполнять...». На л. 36 об. – приписка тем же почерком – «Ето выписано ис страннического сочинения В.В.».



л. 37– «Потребник патриарха Иосифа, глава 55, л. 537». *Нач.*: «Молитва внегда что скверно впадет в кладезь, достоинт первее вычерпати...».

л. 37 об. – Выписки из Потребника патриарха Иосифа и Номоканона о наказаниях за прелюбодейство, за умерших в дороге детей, детоубийство.

л. 40 – пустой.

*Записи и пометы*: 1) л. 1, полуустав – «зри Иосифа Прекраснаго 31 марта»; 2) л. 1, полуустав – «Книга Златоуст в среду вторыя недели поста там упоминает чистоту телесную стало быть нужно соблюдать»; 3) л. 1, полуустав – «отрицание на листе 92 и на листе 610 об. Потребник лист 190 оборот, лист 541»; 4) л. 3, полуустав – цитата обведена карандашом и сопровождается надписью – «ето выписано из Канонника»; 5) на л. 3, 36 об. – чернильная печать с выскобленным текстом; 6) л. 14, полуустав – выписка из Правила христианского иноческого жития заканчивается указанием – «с Максимова».

*Сохранность и реставрация*: без переплета.

#### **41. Сборник песнопений и выписок нравоучительного характера для иноков**

Первая половина XX в. 16° (11,4 x 7,3; 11,0 x 7,3). 101 л.

*Бумага*: тетрадные листы в клетку, разлинованные листы бухгалтерской книги.

*Почерк*: полуустав.

*Украшения*: заголовки, тонкие инициалы киноварью и красным карандашом.

*Содержание*:

л. 2 об. – Выписки из Добротолюбия Петра Дамаскина, «Утешительных глав» Иоанна Карпафийского, Бл. Диадоча, Лествицы духовной, Альфы и Омеги, «Книги» Анастасия Синайского, Стрифологии, Кирилловой книги сочинений Исаака Сирина и Иоанна Златоуста об иночестве.

л. 92 – «Выписано ис канона Николае блаженно». *Нач.*: «Владычеце присный ученик ты быв...».

л. 93 об. – «Из канона за творящих милостыню» *Нач.*: «Иже твоего ради пресвятаго имени...». На л. 94 об. – указание – «не весь выписан».

л. 95 об. – Тропарь, кондак, икос «в наведение печали». *Нач.*: «О всепетая и всеславная царице Богородице...».

л. 98 – «Книга Анастасия лист 43 о ханоанине: ниже: дай ты убо где любо еси, молися в честной совести, и Бог послушает тебе...».

л. 98 об. –101 – пустые.

*Записи и пометы:* 1) л. 1, полустертая запись скорописью – «...хлеба коржей 13 ф[унтов] гороху 16 ф[унтов] пшеницы 14 ф[унтов]... 13 ф[унтов] ячмень 11 ф[унтов] овса 9 ф[унтов]... 11 ф[унтов] орехи 10 ф[унтов]»; 2) л. 1 об., поздний полуустав с элементами скорописи – «Дохмат веры в чем заключается – Беседы апостольские лист 1023, 833, 733; Четь Миняя 11 января лист 50 оборот; Потребник лист 308; Евангелие ниде[льное] слово 5 лист 172»; 3) л. 2, современная скоропись – «О крестном знамении Книга Максима Грека глава 40; ниделная евангелие слово 57, Четь Миняя августа 30»; 3) л. 2, современная скоропись – «можно брать вещи о боголюбивава мужа Апокалеписис глава 12 зачал 33»; 4) читательские пометы на полях.

*Сохранность и реставрация:* без переплета, л. 87 об. – типографская бухгалтерская таблица заклеена листом бумаги с текстом.

#### **42. Сборник выписок нравоучительного характера для иноков** Середина XX в. 8° (17,8 x 11,2). 8 л.

*Бумага:* двух цветов без штемпелей и филиграней.

*Почерк:* полуустав.

*Украшения:* заголовки, тонкие инициалы киноварью и красным карандашом.

*Содержание:* Выписки из посланий апостола Павла, поучений Ефрема Сирина, толкового Евангелия, Книги Григория Амиритского, Номоканона об иночестве.

л. 5 об., 7–8 – пустой

*Записи и пометы:* читательские пометы на полях.

*Сохранность и реставрация:* без переплета, листы собраны в тетрадь, пронумерованы, не сшиты.

#### **43. Сборник выписок нравоучительного характера для иноков** Середина XX в. 8° (17,4 x 11,2). 12 л.

*Бумага:* без штемпелей и филиграней.

*Почерк:* полуустав.

*Украшения:* заголовки, тонкие инициалы киноварью и простым карандашом.

*Содержание:* Выписки из сочинений Исаака Сирина, Альфы и Омеги, Пчелы об иночестве.

л. 8–12 – пустые.

*Записи и пометы:* читательские пометы на полях.

*Сохранность и реставрация:* без переплета, листы собраны в тетрадь, не сшиты.

#### **44. Федосей Минович. Цветник (автограф)**

60-е гг. XX в. 4° (19,5 x 11,5). 555 л.

*Бумага:* двух цветов со штемпелями: 1) ЦБТ, Каменская, № 6, в центре овала серп и молот – не идентифицирован; 2) «Фабрика/Ятесь/№ 6 В» – Клепиков I, № 215 = 1908 г.

*Почерк:* полуустав.

*Украшения:* заставка геометрического стиля – л. 145; заголовки, тонкие инициалы с орнаментальными отростками, фрагменты текста киноварью.

*Содержание:*

л. 1 – «Каталог всего Цветника».

л. 3 – «Вопросы к собеседованию со статьными, с Василием Николаевичем». *Нач.:* «Вопрос 1. О корне христиан. 1) род христианский от единоврания...».

л. 47– «О помрачении антихристового царства». *Нач.:* «Многи ныне завиняют тех людей кои понимают антихриста на власть царскую...». [Странническое сочинение об антихристе, написано не ранее 1916 г.].

л. 130 – пустой.

л. 131– «О пришествии пророков Еноха и Илии». *Нач.:* «Каталог. 1. Свидетельства австрийцев по сочинениям Коновалова...». [Странническое полемическое сочинение против австрийского согласия, написано в 10–20-е гг XX в.].

л. 145 – «Яко Божественное писание должно есть разумевати приличное тому времени, в какое подлежит быти, а не общим арегином оннаго к руководству быти имущаго навсегда, якоже оказывают неции по своих похотех непривилно Божественное писание и правила святых отец накриво малосведущим людям толкующе». *Нач.:* «Сие всюду достоин блюсти, яко узаконения не все повсюду достоин приимати...». [Странническое полемическое сочинение против браков, написано поздне 1908 г.].

л. 198–199 – пустые.

л. 200 – «Правила поместного собора во Иппоне, сошедшихся святых отец 277, первопрестольника имущий Трофима архиепископа Кархидонского. Правила изложиша 50 к церковному благочестию». Правила 6, 7, 10, 11, 14–17, 21, 22, 24–26, 29, 39, 40, 42, 44, 46–48 о крещении «приходящих от еретиков», крещении простецами и самокрещении, о причастии и покаянии.

л. 204 – «О священстве». *Нач.*: 1. О священстве обетования. Благоевст евангелие от Иоанна зачал 8...». [Тематическая подборка цитат о неправедности современного священства].

л. 232 – «Свидетельства от святотога писания и о святей животоворящей Троице и во обличение ко оным, иже отвергают изображение на святых иконах Бога-Отца и поставляют свидетельства от священнаго писания». *Нач.*: «1. Богословие о Святей Троице. Кирилл Иерусалимский, Лествица...».

л. 254 – «О Троице и святых иконах». *Нач.*: «1. Бог един в трех лицах неразделен есть. Соборник Большой, слово Григория Богослова на святую Пасху, слово 2...». [Тематическая подборка цитат].

л. 288 – «О книгах». *Нач.*: «Сия выпись от чтения и принятии книг, кои печатаны царским дозволением и титулом, и кои кроме титула киевски, виленски, гроденски, крупина и прочии кроме царскаго выхода...». [Тематическая подборка цитат].

л. 316 – «О разумении Божественнаго писания», «О иконах и иконопоклонении, яко не подобает поклоняться иконам от рук еретических писанным», «Описание имен писателей и толкователей святаго писания, находящихся в греческой и русской истории» в форме таблицы, «О трапезе и очищении брашна, како освящается словом божиим молитвою крестным знамением очищается трапеза и брашно», «Како не смешиватся с еретики ни в молитвах, ни в ядших, ни в питиих», «На каком основании христианина питаются еще не от сущих христиан», «Како мученики во время мучения не принимали пищу». [Тематические подборки цитат].

л. 346 об. – 349 об. – пустые.

л. 350 – «Ответы Михаила Васильевича Чернова старцу Геннадию». *Нач.*: «Милостивые государи и любезные друзья Логин Михайлович и Григорей Дмитриевич и Иван Николаевич. Сими ответами честь имею вас уведомить 17 вопросов, которые через вас от минувшаго 7421 [1921] года я получал писанные старцем Геннадием...». [Полемическое сочинение против часовенного согласия].

л. 431–433 – пустые.

л. 434 – «О таинстве святого причащения в невбытность православных пастырей», «О еретическом причащении». [Тематические подборки цитат].

л. 444–445 об. – пустые.

л. 446 – «О крещении». *Нач.*: «Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй нас. Аминь. Извещаем вашей милости известная вам о Христе братия Евстратей Гурьянович, Григорий Дмитриевич, Логин Михайлович и прочая братия, т.к. мы вошли в великое сомнение о принятии еретического крещения...». [Полемическое сочинение, составленное по вопросам общины часовенных, 20-е гг. XX в.].

л. 465 – «Исповедание веры моего недостойнства» Григория Евдокимовича Токарева. *Нач.*: «Мнози от христиан имеют в моем воровании сомнение...».

л. 522 – «Разумение Андрея Никитьевича о троичной иконе по авраамову явлению. Пишу с его сочинения. Присовокупляю к сей выписи сочинения токарева к листу 49 и 50. Разсуждение Андрея Никитьевича сице». *Нач.*: «Святые отцы как по единому отвещали каковы пишем иконы, так и 7-м Вселенским собором...».

л. 530 – «Проповедь антониева братства в Кольванской тайге. 7424 [1924] года июня 16». *Нач.*: «По молитве любезным и дорогим моим братьям, во-первых старцу Александру и старцу Леву Ефимовичу...» [Послание В.В. Белослудцева в общину безденежных о результатах поездки в Кольванскую тайгу].

л. 532 – «Понятие проповеди. Выписано с выборки Федора Трофимова о разных толках странников». *Нач.*: «Никифора Оси[повича] скаски с Иксы...».

л. 545 – Тематические подборки цитат по темам – «О скорбях при последнем времени», «О браках», «О ереси богомилех». [Тематические подборки цитат].

*Записи и пометы*: 1) л. 555 об., современная скоропись – «Сию книгу собственноручно написал Федосей Минович умер в 1987 г. Белобородовская тайга»; 3) читательские пометы на полях.

*Переплет*: 60-е гг. XX в., доски в ткани, кожаный корешок, 2 застежки.

## **II. Описание изданий кириллической печати**

**46. Миняя общая.** – М.: Печ. Андроник Тимофеев Невежа, 29.06.1600 (04.06.7107–29.06.7108). Борис; Иов.

4°. [\*]<sup>10</sup> 1<sup>8</sup> – 73<sup>8</sup> = л.: [2 пустых], 359 нн., 1 пустой, 230 нн., [2 пустых] = 594 нн. л.

*Набор*: 15 стр. + колонтитул. *Шрифт*: 10 стр. = 89 мм.

*Орнамент*: инициал 1 (высота 39 мм); заставок 31 с 12 досок.

Зернова, 15; Лукьяненко 1, 140; МГУ II, 58.

**Экземпляр.** Реставрация переплета (кон. XIX – нач. XX в.) не дает возможности выявить листовую формулу. Л.: I–V (рукописные), 1–12 (рукописные), 13–136, 136, 137–138 (рукописный), 139–150, 1 нн. (рукописный), 151–154, 1 нн. (рукописный), 155–226, 1 нн. (рукописный), 227–572, 4 нн., VI = VI+578 = 584 л.

*Орнамент*: инициал 1, заставок 29 с 12 досок.

*Записи и пометы*: 1) л. II об. – III – роспись содержания; 2) закладки из ткани.

*Переплет*: XVIII в., доски в коже, слепое тиснение – светский орнамент на досках и корешке, штамп «Книга глаголемая», 2 заставки.

*Сохранность и реставрация*: книга реставрировалась дважды – 1) кон. XVIII в.: восстановлены от руки л. 1–12 (голубая бумага Ярославской фабрики С. Яковлева – Клепиков I, №776 = 1781, 1787 гг.; белая вержированная бумага, филигрань обрезана); 2) рубеж XIX–XX вв.: восстановлены от руки л. 137–138, а также нумерованные листы между л. 150 и 151, 154 и 155, 226 и 227 (разные почерки); вклеена тетрадь в начале с росписью содержания; все листы сильно обрезаны и смонтированы бумагой без филигранных и штемпелей, проставлена фолиация, колонтитулы вписаны от руки, на многих листах от руки восстановлены фрагменты текста; утрачены незначительные фрагменты кожи на верхней и нижней крышке переплета.

**47. Псалтырь.** – М.: Печ. Андроник Тимофеев Невежа, 30.11.1602 (26.07.7110–30.11.7111). Борис; Иов.

4°. 1<sup>8</sup>–17<sup>8</sup>, (красным) 18<sup>1+10</sup>, (черным) 18<sup>8</sup>–39<sup>8</sup>, 40<sup>10</sup> = л.: 2 пустых, 330 нн., 1 пустой = 333 л.

*Набор*: 15 строк. *Шрифт*: 10 строк = 89 мм.

*Гравюра*: 1 – царь Давид (Сидоров 3).

*Орнамент*: инициалов 21 с 17 досок, заставок 25 с 12 досок.

Зернова, 19; МГУ II, 69.

**Экземпляр.** Вариант набора первого вида. 1<sup>8</sup>, 2<sup>8</sup>, 3<sup>6+1</sup>, 4<sup>8</sup>–17<sup>8</sup>, 18<sup>10+1</sup>, 18<sup>8</sup>–39<sup>8</sup>, 40<sup>8+1</sup>, 41<sup>8</sup>, 42<sup>2</sup> = 331 л.

*Орнамент*: заставок 20 с 7 досок, инициалов 17 с 14 досок.

*Записи и пометы:* л. 321, скоропись XVII в. – «Сия книга Псалтирь [нрзб.]».

*Переплет:* кон. XIX в., доски в коже.

*Сохранность и реставрация:* книга реставрировалась дважды: 1) 70-е гг. XVIII в. (бумага с филигранью «ВФ (в волнистом прямоугольнике) / СТ (в волнистом прямоугольнике)» – Клепиков I, № 151 = 1765, 1776 гг.; подшиты тетради 41 и 42, подклеены углы ряда листов (иногда с пометами типа пробы пера); 2) кон. XIX в.: бумага со штемпелем с неясной надписью; восстановлены тетради 1–3, л. 74, 164–165, 331, а также углы многих других листов с восстановлением утрат текста – иногда до ½ страницы; утрачены застёжки.

**48. Апостол.** – М.: Печатный двор, 25.05.1621 (20.02.7128–25.05.7129). Михаил; Филарет.

2°. [\*]<sup>10</sup> [\*]<sup>8</sup> [1]<sup>8+1</sup> [2]<sup>8</sup>–[37]<sup>8</sup> [38]<sup>10</sup> = л.: 2 пустых, 1–8, 1 пустой, 1–7, 1 гравюра, 1–300, 1 пустой, 301–304, 1 пустой = 325 л.

*Набор:* 23 строки. *Шрифт:* 10 стр. = 89 мм.

*Гравюра:* 1 – апостол Лука (Сидоров 27).

*Орнамент:* инициалов 23 с 7 досок, заставок 52 с 13 досок; рамок на полях 54 с 5 досок.

Зернова, 40; МГУ II, 126–130.

**Экземпляр.** [\*]<sup>8</sup> [\*]<sup>8</sup> [1]<sup>8+1</sup> [2]<sup>8</sup>– [38]<sup>8</sup> = л.: 1–7, 1 пустой, 1–8, 1 гравюра, 1–300, [301–303] = 320 л.

*Гравюра:* 1 гравюра – апостол Лука.

*Орнамент:* заставок 51 с 11 досок, инициалов 22 с 6 досок, рамок на полях 54 с 5 досок.

*Записи и пометы:* 1) л. 1, скоропись XVII в. – «книга глаголимая Апо...» [далее фрагменты записи, частично заклеенные, частично обрезанные, до листа с гравюрой]; 2) после л. 271 вклеен лист бумаги XX в., текст утраченного [?] листа восстановлен шариковой ручкой; 3) вложенные закладки из ткани.

*Переплет:* XX в., доски в ткани, 2 застёжки, 3 жуковины на нижней крышке переплета, обрез окрашен.

*Сохранность и реставрация:* утрачены первые два пустых листа и пустой лист между л. 300 и 301, а также л. 304 и последний пустой лист; изменен порядок следования 1-й и 2-й тетрадью; номера последних листов заклеены в процессе реставрации; первые и последние тетради по сгибу, а также нижние и боковые поля многих других

листов проклеены бумагой XX в.; на л. 1 (перв. сч.) нумерация в оглавлении восстановлена от руки.

**49. Миния служебная, декабрь.** – М.: Печатный двор, 01.04.1636 (29.08.7143–01.04.7144). Михаил; Иоасаф I.

2°.  $[1]^8 - [38]^8 [39]^{8+8+6} [40]^8 - [56]^8 [57]^6 =$  л.: 1 пустой, 1–71, 72/73, 74–311, 1–13, 1 пустой, 312–453, 1 пустой = 468 л.

*Набор:* 23 стр. *Шрифт:* 10 стр. = 90 мм.

*Орнамент:* инициал 1; заставок 4 с 3 досок; рамка на полях 1.

Зернова, 128; МГУ II, 282–286.

**Экземпляр.**  $[1]^{6+1} [2]^8 - [38]^8 [39]^{8+8+5} [40]^8 - [56]^8 [57]^5 =$  1–71, 72/73, 74–311, 1–13, 312–453 = 465 л. Нет пустых листов. На л. 210, 242, 322, 347 ошибки в нумерации, исправленные типографским способом. На л. 104, 137, 217 об., 223 об. правка в тексте типографским способом [?].

*Орнамент:* инициал 1, заставок 4 с 3 досок; рамка на полях 1.

*Записи и пометы:* читательские пометы на полях (XVII в., XVIII в., XX в.)

*Переплет:* XVII в., доски в коже, слепое тиснение (орнамент растительного характера), 2 застежки, каптал обшит цветной тканью.

*Сохранность и реставрация:* утрачены пустые листы; первые и последние тетради блока имеют многочисленные повреждения механического характера, часть из них проклеена вержированной и невержированной бумагой; последняя тетрадь отделяется от блока, листы в ней расшиты; переплет имеет механические повреждения, корешок реставрировался в XX в.

**50. Псалтырь с воследованием.** – М.: Печатный двор, 04.10.1636 (18.01.7144–04.10.7145). Михаил; Иоасаф I.

4°.  $[*]^4 [1]^{8+1} [2]^8 - [23]^8 [24]^4 [25]^8 - [49]^8 [50]^{10} [51]^8 - [80]^8 [81]^4 [82]^6 [83]^8 [84]^6 [85]^4 [86]^8 [87]^8 [88]^4 =$  л.: 1 пустой, 1–3, 1–389, 389–390, 390–640, 1 пустой, 642–685 = 691 л.

*Набор:* 22 строки. *Шрифт:* 10 стр. = 90 мм.

*Гравюра:* 1 – царь Давид (Сидоров 30).

*Орнамент:* инициалов 22 с 12 досок; заставок 78 с 9 досок; рамка на полях 1.

Зернова, 132; МГУ II, 298.

**Экземпляр.**  $[1]^{4+1} [1]^4 [2]^4 [2]^4 [3]^8 - [23]^8 [24]^4 [25]^8 - [49]^8 [50]^{10} [51]^8 - [80]^8 [81]^{2+1} [82]^6 [83]^8 [84]^6 [85]^4 [86]^8 [87]^{4+2} =$  1–389, 389–390,



390–640, 642–679 = 680 л. Утрачены листы первой нумерации, пустые листы и л. 680–685 в конце.

*Гравюра:* 1 – царь Давид.

*Орнамент:* инициалов 21 с 11 досок, заставок 77 с 9 досок, рамка на полях 1.

*Записи и пометы:* 1) верхний форзац, поздний полуустав – молитва за болящего; 2) л. 1, скоропись XVII в. – «...книга церкви Николая...» [далее поля обрезаны]; 3) клееные закладки из ткани.

*Переплет:* XVII в., доски в коже, слепое тиснение (орнамент растительного характера), 2 застежки, обрез крашен, каптал красный.

*Сохранность и реставрация:* многие листы обрезаны и подклеены бумагой без филиграней и штемпелей, местами от руки восстановлен текст; форзац подклеен обложкой ученической тетради 50–60-х гг. XX в.; на переплете множественные мелкие повреждения механического и биологического характера; корешок и кожаные части застежек реставрированы в XX в.

*Примечания:* особенности печати, не отмеченные А.С. Зерновой: л. 370: заставка вверх ногами, в тексте месяцеслова многочисленные ошибки в колоннитулах – названиях месяцев (октябрь вместо ноября и др.).

**51. Октоих, части I и II.** – М.: Печатный двор, 10.10.1638 (10.11.7146–10.10.7147). Михаил; Иоасаф I.

2°. Часть I: гласы 1–4.  $[*]^6 1^8-54^8 55^{8+1} [56]^8 [57]^{4+1} [58]^4 =$  л. 1 пустой, 1–5, 2 пустых, 1–439, 1–15 = 462 л.

*Набор:* 25 строк. *Шрифт:* 10 стр. = 90 мм.

*Орнамент:* инициалов 1, заставок 42 с 11 досок.

Часть II: гласы 5–8.  $[*]^6 1^8-51^8 52^{8+1} [53]^6 [54]^{4+1} [55]^4 =$  л.: 1 пустой, 1–5, 1 пустой, 1–416, 1–15 = 438 л.

*Орнамент:* инициал 1, заставок 41 с 8 досок.

Зернова, 142; МГУ II, 327–329.

Экземпляр. Часть I.  $[*]^4 1^{4+2} 2^8-54^8 55^{8+1} [56]^6 [57]^{4+1} [58]^{2+1} =$  1–4, 1–439, 1–14 = 457 л.

*Орнамент:* инициал 1, заставок 41 с 11 досок.

*Записи и пометы:* 1) л. 3–4 (перв. сч.), 1 (втор. сч.), скоропись XVII в. – «Сия книга глаголемая Охтай»; 2) л. 4 (втор. сч.), скоропись XVII в. – «Сия книга святая церкви глаголемая...»; 3) л. 8–10, скоропись XVII в. – «Сия кни га...»; 4) л. 14, скоропись XVII в. – «Сия...»; 5) л. 2 об., скоропись XVIII в. – «К сей дуговности церкви

Николая чудо чудотворца [1], что в Чуди на погосте, пономарь Стефан Кирилов руку приложил»; 6) л. 3 об., скоропись XVIII в. – «К сей дуговносте церкви Николая чудотворца, что в Чуди на погосте дячек [нрзб.]»; 7) л. 38–48, скоропись XVIII в. – «Сия книга глаголемая... Охтай церкви Николая чудотворца погоста [нрзб.] духовной канцелярии [нрзб.] чудотворца [нрзб.]»; 8) л. 52–53, скоропись XVIII в. – «7251 году»; 8) л. 437 об. (втор. сч.), скоропись XVIII в. – «1779 году генваря в день [нрзб.]»; 9) л. 3 об. – 4 (тр. сч.), скоропись XVIII в. – «Сия богодухновенная книга / Шестоднев церкви Николая чудотворца в Чуди»; 10) нижний форзац, полуустав XX в. – «Гриша Левов Кузма Григорей Семенов»; 11) читательские пометы по тексту.

*Переплет:* XVII в., доски в коже, слепое тиснение, обрез окрашен.

*Сохранность и реставрация:* утрачены пустые листы, один лист в конце первой тетради и последний лист; л. 384–392 прожжены насквозь со значительными утратами текста; утрачены застежки, нижняя крышка переплета отделяется от блока, переплет загрязнен, имеет механические повреждения. Книга реставрировалась дважды: 1) кон. XVIII в.: подклейка листов голубой вержированной бумагой, дополнения текста чернилами, полууставом; 2) XX в.: подклейка листов невержированной бумагой, дополнения текста чернилами, шариковой ручкой, полууставом; реставрация переплета.

*Часть II.* [\*]<sup>4</sup> 1<sup>8</sup>–51<sup>8</sup> 52<sup>8+1</sup> [53]<sup>6</sup> [54]<sup>4+1</sup> [55]<sup>4</sup> = 1–5, 1–416, 1–15 = 436 л. Утрачены пустые листы.

*Орнамент:* инициал 1, заставок 41 с 8 досок.

*Записи и пометы:* 1) л. 3 об. (втор. сч.), скоропись XIX в., имитирующая скоропись XVIII в. – «Сия благодуховеная»; 2) полистная запись в начале первой нумерации, по нижнему полю (видны фрагменты букв, скоропись XVII в.) – утрачена в процессе реставрации; 3) читательские пометы на полях; 4) клееные закладки из ткани.

*Переплет:* XIX в., доски в коже, слепое тиснение (орнамент раскительного характера).

*Сохранность и реставрация:* блок отделяется от переплета; листы ветхие, загрязнены и сильно обрезаны, подклеены невержированной бумагой машинной выделки, фрагментами писем, школьных тетрадей; текст местами восстановлен от руки (незначительные фрагменты); утрачены застежки, фрагменты кожи переплета.

**52. Триодь цветная.** – М.: Печатный двор, 17.03.1640 (01.08.7147–17.03.7148). Михаил; Иоасаф I.

2°.  $1^8 - 21^8, 22^{2+4}, 23^8 - 84^8, 85^4 =$  л.: 1 пустой, 1–221, 223–262, 264–491, 472–547, 540–642, 1 пустой, 643–646 = 674 л. Лист 283 (между л. с цифрами 283 и 285) – пустой.

*Набор:* 23 строки. *Шрифт:* 10 строк = 90 мм.

*Орнамент:* инициал 1, заставок 28 с 14 досок.

Зернова, 149; МГУ II, 347–351.

*Экземпляр.*  $1^{6+1} 2^8 - 21^8 22^{2+4} 23^8 - 83^8 84^{6+1}, [*]^6, 85^4 =$  677 л.

*Орнамент:* инициал 1, заставок 28 с 14 досок.

*Записи и пометы:* 1) верхний форзац, полуустав XIX в. – записи о Пятидесятнице и Воскресении Христове; 2) л. 2–7, скоропись XVII в. – «Церкви Животворящей Троицы [нрзб.]»; 3) л. 422 об.–425, скоропись XVII в. – «Поп Андрей Осипов»; 4) читательские пометы на полях; 5) многочисленные закладки из ткани, вложенные и клееные.

*Переплет:* кон. XVIII – нач. XIX вв., доски в коже, поверх обтянуты тканью, 2 застежки, обрез окрашен.

*Сохранность и реставрация:* утрачены пустые листы, последняя тетрадь (между л. 642–643) написана от руки на неперфорированной бумаге машинной выделки, полууставом нач. XX в.; реставрация переплета.

**53. Шестоднев.** – М.: Печ. В.Ф. Бурцов, 18.10.1640 (04.06.7148–18.10.7149). Михаил; Иоасаф I.

2°.  $1^8 - 44^8 =$  л.: 1 пустой, 1–335, 1–15, 1 нн. = 352 л.

*Набор:* строк 23. *Шрифт:* 10 строк = 87 мм.

*Орнамент:* инициалов 27 с 7 досок, заставок 24 с 11 досок, концовок 10 с 2 досок.

Зернова, 115; МГУ II, 353–354.

*Экземпляр.*  $1^{6+1}, 2^8 - 3^8, 4^{7+2}, 5^8 - 43^8, 44^{6+1} =$  л.: 1–5, 1 рукописный, 7–22, 1 рукописный, 24–29, 2 рукописные, 31–335, 1–15 = 351 л.

*Орнамент:* инициалов 20 с 4 досок, заставок 21 с 11 досок, концовок 10 с 2 досок.

*Записи и пометы:* 1) л. 141–142, скоропись XVIII в. – «Сия книга глаголемая Арзамаского уезду Залесного стану села Васильков церкви Божии Пресвятыя Богородицы Казанския, а продана сия книга Шестоднев в Нижегородской уезд в Мурашкинскую волость в село Каменищи к церкви Божии Рождества Христова. А купил сию книгу того села Каменищи крестьянин Климант Андреев а дал сию

книгу денег рубль, а продал сию церковную книгу Савастиков [?] Пречистенской поп Андрей Васильев»; 2) л. 156 об., скоропись XVIII в. – «Панамарь Кузьма Семенов»; 4) читательские пометы на полях; 5) закладки из ткани.

*Переплет:* XX в., доски в коже, поверх кожи обтянуты тканью; 2 застежки на кожаных ремнях; обрез окрашен.

*Сохранность и реставрация:* утрачены первый и последний листы (пустой и нумерованный); книга реставрировалась дважды: 1) кон. XVIII в. – вержированная голубая бумага, литеры «КФНМ (курсив)», белая дата «1799» (Клепиков II, № 378 = 1790, 1799 гг.); заменены от руки написанные л. 6 и 21 (полуустанов), углы листов подклеены; л. 5 проклеен у сгиба фрагментами делопроизводственных документов XVII в.; 2) XX в. – бумага без филиграней и штемпелей; от руки восстановлены два листа между л. 29 и 31, реставрация переплета.

**54. Минея служебная, февраль.** – М.: Печатный двор, 25.01.1646 (22.09.7154 – 25.01.7154). Алексей, Иосиф.

2°. 1<sup>8</sup>–7<sup>8</sup> 8<sup>4</sup> 9<sup>8</sup>–42<sup>8</sup> = л.: 1 пустой, 1–330, 335 = 332 л.

*Набор:* 25 строк. *Шрифт:* 10 строк = 90 мм.

*Орнамент:* инициалов 1, заставок 5 с 4 досок.

Зернова, 183.

*Экземпляр.* 1<sup>6+1</sup> 2<sup>8</sup>–7<sup>8</sup> 8<sup>4</sup> 9<sup>8</sup> – 42<sup>8</sup> = 1–330, 335 = 331 л.

*Орнамент:* 5 заставок с 4 досок, 1 инициал.

*Записи и пометы:* 1) форзац, скоропись XX в. – «Минея февральская месечная наша»; 2) читательские пометы на полях 3) на нижнем обрезе краской – «SN».

*Переплет:* XVII в., доски в коже, слепое тиснение (орнамент растительного и геометрического характера), обрез окрашен.

*Сохранность и реставрация:* утрачен пустой лист; первая и последняя тетради частично отделяются от блока; книга реставрировалась в нач. XIX в.: форзацные листы из вержированной бумаги с литерами «ВМ» (вероятно, Клепиков I, № 123–131 = 1793–1837 гг., вторая половина листа не просматривается); реставрация корешка: кожа проклеена поверх покрытия досок, верхний срез корешка проклеен грубой черной холстиной; заменены застежки.

*Примечания:* особенности печати, не отмеченные А.С. Зерновой: л. 47 – ошибочно пропечатан номер тетради («6»), позже замазан; номер листа: цифра «40» пропечатана плохо, цифра «7» допечатана

позже; л. 142 пропечатан черной краской в два прогона; л. 157: номер листа ошибочно пропечатан как «141», позже замазан и пропечатан рядом правильный номер.

**55. Псалтырь.** – М.: Печатный двор, 17.03.1648 (11.01.7156–17.03.7156). Алексей; Иосиф.

4°. [\*]<sup>8+1</sup> 1<sup>8</sup>–44<sup>8</sup> = л.: 1–9, 1 пустой, 1–334, 1 пустой, 335–350 = 361 л.

*Набор:* строк 16. *Шрифт:* 10 строк = 89 мм.

*Гравюра:* 1 – царь Давид (Сидоров 25).

*Орнамент:* инициалов 22 с 13 досок, заставок 24 с 6 досок, рамок на полях 1.

Зернова, 207.

**Экземпляр.** [\*]<sup>8+1</sup> 1<sup>6+1</sup> 2<sup>8</sup>–41<sup>8</sup> 42<sup>6+1</sup> 43<sup>8</sup>–44<sup>8</sup> = л.: 1–9, 1–350 = 359 л.

*Гравюра:* 1 – царь Давид (Сидоров 25).

*Орнамент:* инициалов 21 с 12 досок, заставок 24 с 6 досок, рамок на полях 1.

*Записи и пометы:* 1) л. 91 об. – 92, скоропись XVII в. – «[нрзб.] теэф Матфееву»; 2) л. 131 об., 132, 133 об., 134 об., 138 об., 207 об., скоропись XVII в. – «Сию книгу Псалтырь продал Коломнитину Федору Гаврилову руку приложил»; 3) л. 336 об. – 337, скоропись XVII в. – «Писал Фетка Гаврилов своею рукою»; 4) л. 347 об., скоропись XVII в. – «Сия книга Псалтырь Федора Крахина подписал своею рукою», «К сему листу [?] Фетка Гаврилов сын Крахин своею рукою подписал»; 5) л. 350 об., скоропись XVII в., печатный текст обведен чернилами в рамку от руки, плохо читается – «...Ра ...оста Федора Страти...я му...зычев...док...»; 6) л. 214 об., 264 об., 347 об., скоропись XVIII в. – «В Великос...», «К сей...», «К сей Псалтыри...» (дважды); 7) л. 214, 214 об., 264, 304 об. 312 – затертые записи; 8) закладки из ткани и бересты.

*Переплет:* XVII в., доски в коже, слепое тиснение, 1 застежка, 2 замка на верхней крышке, 4 жуковины на нижней крышке.

*Сохранность и реставрация:* утрачены пустые листы, многие листы подклеены по нижнему полю с частичным восстановлением текста бумагой без филиграней и штемпелей; л. 34 полностью восстановлен от руки (чернила, полуустав XX в.).

**56. Евангелие учительное.** – М.: Печатный двор, 12.VI.1652 (7.II.7160–12.VI.7160). Алексей; Иосиф.

2°. [\*]<sup>6</sup> 1<sup>8</sup> – 52<sup>8</sup>, 52<sup>8</sup><sub>2</sub>, 52<sup>8</sup><sub>3</sub> – 66<sup>8</sup> = л.: 6 нн., 1 пустой, 1–271, 271–310, 312–316, 316(2)–541, 1 пустой = 550 л.

*Набор*: 25 строк. *Шрифт*: 10 строк = 87 мм.

*Орнамент*: инициалов 80 с 26 досок, заставок 85 с 12 досок, концовок 43 или 42 с 4 досок, рамок на полях 77 с 6 досок.

Зернова, 240.

*Экземпляр*. [\*]<sup>6+1</sup> 1<sup>6+1</sup>, 2<sup>8</sup>–52<sup>8</sup>, 52<sup>8</sup><sub>2</sub>, 52<sup>8</sup><sub>3</sub>–65<sup>8</sup>, 66<sup>6+1</sup> = л.: 6 нн., 1–271, 271–310, 312–316, 316–541 = 548 л.

*Орнамент*: инициалов 80 с 26 досок, заставок 85 с 12 досок, концовок 42 с 4 досок, рамок на полях 77 с 6 досок.

*Записи и пометы*: 1) л. 2–6 нн, 1–16, скоропись XVII в. – «Сия к [дека?]бря в 28 день... тауках... освященного Петра [?] митрополита... Муромского [? – затерто]... ага... толковое... [заклеено с л. 9–12] Христова куплена на церковныя деньги»; 2) клееные закладки из ткани.

*Переплет*: XVII в., доски в коже, слепое тиснение, 2 застежки.

*Сохранность и реставрация*: утрачены пустые листы; книга реставрировалась дважды: 1) XVIII в. – проклеена часть листов по гиббу и нижнему краю, вержированная бумага, филигрань не просматривается; 2) XX в. – бумагой без филиграней и штемпелей, подклеены часть листов, форзацные листы.

**57. [Димитрий, митр. Ростовский (Туптало)]. Книга житий святых. Кн. 4** (июнь, июль, август). – Киев: тип. Киево-Печерской лавры, 1764. Архимандрит Зосима. С московского издания 1759 г.

2°. A<sup>6</sup>–V<sup>6</sup> Aa<sup>6</sup>–Vv<sup>6</sup> Aaa<sup>6</sup> – Ppp<sup>6</sup> 2<sup>2+1</sup> = л.: [1], 1–597, 1–6 = 604 л.

*Набор*: строк 44. *Шрифт*: 10 строк = 62 мм. Колонтитулы, кустоды.

*Орнамент*: заставки, концовки, инициалы; страницы в линейных рамках, титул в гравированной рамке, оборот титула в наборной рамке; наборные украшения в колонтитулах.

Славянские книги, 813; Запаско, Исаевич, 2328.

*Экземпляр*. A<sup>6</sup>–V<sup>6</sup> Гг<sup>6</sup>–Vv<sup>6</sup> Aaa<sup>6</sup>–Ppp<sup>6</sup> 2<sup>2+1</sup> = л.: [1], 1–246, 266–597, 1–6 = 584 л.

*Орнамент*: страницы в линейных рамках, титул в гравированной рамке, оборот титула в наборной рамке; наборные украшения в колонтитулах; заставок 90 с 17 досок, инициалов 212 с 43 досок, концовок 5 с 4 досок.

*Записи и пометы:* 1) титул, скоропись XIX в. – «вс 1826»; 2) читательские пометы на полях; 3) клееные закладки из ткани, закладки из бересты с записями.

*Переплет:* XIX в., доски в коже, 2 застежки, средники на верхней и нижней крышке (слепое тиснение), обрез с тиснением, позолочен.

*Сохранность и реставрация:* утрачены (вырваны) три тетради в середине (л. 247–265); переплет реставрировался в XIX в. – грубая бумага ручной выделки, филигрانی не просматриваются, перетянута кожа на досках, от первоначального переплета остались только застежки.

**58. Часовник.** – Варшава: тип. П. Дюфора, 1786 (7294).

4°.  $a^4-v^4 aa^4-гг^4 дд^1 = л.$ : 1–86, 57, 88–176, 1 нн. = 177 л.

*Набор:* строк 17. *Шрифт:* 10 строк = 88 мм.

*Орнамент:* 11 заставок с 2 досок, 2 инициала с 2 досок, 1 рамка.

Починская, 4, Вознесенский, 218.

*Экземпляр.*  $A^4-v^4 г^{2+1} д^4-v^4 aa^4-гг^4 = 176 л.$

*Орнамент:* 11 заставок с 2 досок, 2 инициала с 2 досок, 1 рамка.

*Записи и пометы:* 1) читательские пометы на полях; 2) клееные закладки из ткани.

*Переплет:* доски в коже, слепое тиснение, 2 жука на нижней крышке.

*Сохранность и реставрация:* утрачен последний нумерованный лист, листы отделяются от блока; ветхие края листов проклеены невержированной бумагой машинной выделки, тетрадной бумагой, фрагментами писем (скоропись XX в.), фрагментами поздних кириллических изданий; текст восстановлен чернилами, полууставом XX в.; реставрация переплета в XX в.: форзацы проклеены коричневой оберточной бумагой, корешок – холстом; утрачены застежки.

**59. Книга, избранная из Сборника [Цветник].**– [Клинцы: тип. Ф. Карташева, 1790]. Вых. данные: Львов, 1790.

4°.  $a^4-p^4 C^4 г^4-y^4 У^4 ом^4-ф^4 v^2 [41]^2 = л.$ : 1–158, 1 нн – 2 нн.

*Набор:* строк 16. *Шрифт:* 10 строк = 87 мм.

*Орнамент:* 1 заставка.

Вознесенский, 7.

*Экземпляр.*  $A^4-Θ^4 = л.$ : 2–56 = 154 л.

*Записи и пометы:* 1) форзац, полуустав XX в. – «7 слов. Почитай-ко, сколь велика честнаго креста сила, на листу 146м»; 2) рукописные вставки: л. 1 нн., бумага без филигранных и штемпелей, полу-

устав XX в. – «На св. Пасху», л. 2–3 нн., тетрадная бумага, полуулав XX в. – начало первого слова, соответствует по содержанию отсутствующему л. 1; 3) читательские пометы на полях; 4) закладки из ткани.

*Переплет:* XVIII в., доски в коже, слепое тиснение, обрез окрашен.

*Сохранность и реставрация:* утрачен л. 1 и последние несколько листов; заставки утрачены; реставрация переплета в XX в. – подклеены новые форзадные листы, корешок из холста.

**60. Канонник.** – [Клинцы, тип. Ф.Карташева, 1790]. Вых. данные: Львов, 1790.

4°. а<sup>8</sup>-у\*<sup>8</sup> у<sup>8</sup> ф<sup>8</sup>-ом<sup>8</sup> я<sup>8</sup> ом<sup>8</sup> я<sup>8</sup> кс<sup>8</sup>-v<sup>8</sup> аа<sup>8</sup>-цц<sup>8</sup> = л.: 1 нн. – 3 нн., 1–41, 40, 43–440, 445, 442–548, 1 нн.

*Набор:* строк 15. *Шрифт:* 10 строк = 87 мм.

*Орнамент:* заставок 48 с 3 досок, наборный орнамент (по 3 ряда) на 5 л.

Вознесенский, 6.

*Экземпляр.* в<sup>2</sup> г<sup>4</sup> д<sup>3</sup> е<sup>6+1</sup> ж<sup>8</sup>-i<sup>8</sup> к<sup>6+1</sup> л<sup>6+1</sup> м<sup>8</sup>-у\*<sup>8</sup> у<sup>8</sup> ф<sup>8</sup>-ом<sup>8</sup> я<sup>8</sup> ом<sup>8</sup> я<sup>8</sup> кс<sup>8</sup>-v<sup>8</sup> аа<sup>8</sup>-вв<sup>8</sup> гг<sup>6+1</sup> дд<sup>8</sup>-уу<sup>8</sup> уу<sup>4+1</sup> фф<sup>2</sup> хх<sup>6</sup> цц<sup>7</sup> = л.: 9–10, 23–24, 27–28, 32–34, 39–40, 41, 43– 92, 95–372, 374–440, 445–452, 454–515, 520–523, 527–532, 537– 539, 541–548.

*Орнамент:* заставок 45 с 2 досок, наборный орнамент (по 3 ряда) на 2 л.

*Записи и пометы:* 1) л. 220 об., 256 об., 275 об., 276 об., 357 об. – цифра «1934» или ее фрагменты; 2) читательские пометы на полях; 3) закладки из тетрадной бумаги.

*Сохранность и реставрация:* утрачен переплет, блок расшит, утрачены л.1–8, 11–22, 25–26, 29–31, 35–38, 91–94, 373, 453, 516–519, 522–526, 533–536, 540, последний нумерованный лист; блок расшит.

**61. Часовник.** – [Гродно, не ранее 1791 (б/д 1791)]. С изд.: М., 1640 (18.02. – 21.05.7148). Зернова, 150.

4°. а<sup>4</sup>-v<sup>4</sup> аа<sup>4</sup>-гг<sup>4</sup>= л.: 1–86, 57, 88–124, 120, 126–153, 159, 155–176 = 176 л.

*Набор:* строк 16. *Шрифт:* 10 строк = 87 мм.

*Орнамент:* 11 заставок с 3 досок, 2 инициала с 1 доски.

Починская, 42; Вознесенский, 261.

*Экземпляр.* А<sup>2</sup> б<sup>4</sup>-v<sup>4</sup>, аа<sup>4</sup>-бб<sup>4</sup>, вв<sup>2+1</sup> = л.: 1, 4–86, 57, 88–124, 120, 126–153, 159, 155–171 = 169 л.



*Орнамент:* заставок 11 с 3 досок, рамка 1.

*Записи и пометы:* 1) л. 53 об., скоропись XX в. – «Сия книга принадлежит Ивану Васильеву Ко...» [обрыв записи]; 2) читательские пометы на полях.

*Сохранность и реставрация:* переплет утрачен, утрачены л. 2–3, 172–176; л. 1 подклеен после л. 6; края листов подклеены голубой бумагой, текст восстановлен от руки чернилами, полууставом XIX в.; первые листы пришиты к блоку через край.

**62. Минея общая.** – Вильно: Троицкий униатский монастырь, 1801 (7309).

4°. А<sup>4</sup>–Ю<sup>4</sup> Я<sup>4</sup> Ом<sup>4</sup> КС<sup>4</sup>–V<sup>4</sup> Аа<sup>4</sup>–Vv<sup>4</sup> Аaa<sup>4</sup>–Vvv<sup>4</sup> Аaaa<sup>4</sup>–Жжжж<sup>4</sup> = л.: 1–23, 25–58, ni, 60–110, ріа, рів, ріг, рід, ріе, ріс, різ, ріи, ріф, 120–122, крг, 124–192, чгр, 194–310, тіа, тів, тіг, тід, тіе, тіс, тіз, тіи, тіф, 320–359, 370–399, 500–549, нф, 551–559, 559–594, 594–604, 1 нн. = [495, 1 нн.].

*Набор:* строк 17. *Шрифт* 10 строк = 89 мм.

*Орнамент:* заставок 30 с 4 досок, 1 концовка, наборный орнамент. Вознесенский, 115.

*Экземпляр.* А<sup>4</sup>–V<sup>4</sup>, Аа<sup>4</sup>–Vv<sup>4</sup>, Аaa<sup>4</sup>–Vvv<sup>4</sup>, Аaaa<sup>4</sup>–Жжжж<sup>4</sup> = л.: 1–23, 25–58, ni, 60–110, ріа, рів, ріг, рід, ріе, ріс, різ, ріи, ріф, 120–122, крг, 124–192, чгр, 194–310, тіа, тів, тіг, тід, тіе, тіс, тіз, тіи, тіф, 320–359, 370–399, 500–549, нф, 551–559, 559–594, 594–604, 1 нн. = [495, 1 нн.].

*Орнамент:* заставок 30 с 4 досок, 1 концовка, наборный орнамент.

*Записи и пометы:* 1) читательские пометы на полях; 2) закладки из ткани и марли.

*Переплет:* нач. XIX в., доски в коже, слепое тиснение (кустарный рисунок геометрического характера), 2 застежки.

*Сохранность и реставрация:* часть листов проклеена по сгибу неперфорированной бумагой машинной выделки; книга реставрировалась в XX в.: форзацные листы из тетрадной бумаги в клетку и линейку, корешок восстановлен из плотной черной ткани.

**63. Житие Василия Нового.** – [старообрядческое издание нач. XX в.]. С изд.: Почаев, 1794 г.

4°. А<sup>4</sup>–V<sup>4</sup>, Аа<sup>4</sup> = л.: 1–164.

*Набор:* строк 16. *Шрифт:* 10 строк = 87 мм.

*Орнамент:* 1 заставка.

Вознесенский, 36.

**Экземпляр.** А<sup>4</sup>-V<sup>4</sup> Аа<sup>4</sup> = л.: 1-164.

*Орнамент:* 1 заставка.

*Записи и пометы:* 1) читательские пометы на полях; 2) закладки из ткани, тетрадных и газетных листов.

*Переплет:* нач. XX в., доски в коже, слепое тиснение, 1 застежка.

*Сохранность и реставрация:* верхняя крышка отходит от блока, подклеена фрагментами кожи; утрачена 1 застежка.

**64. Сборник.** – [старообрядческое издание нач. XX в.].

8°. [\*]<sup>1</sup> 1<sup>8</sup>-22<sup>8</sup> 23<sup>3</sup> = л.: 1 нн., 1-179 = 180 л.

*Набор:* строк 14. *Шрифт:* 10 строк = 87 мм.

*Орнамент:* 7 заставок с 6 досок.

*Содержание:* 1) л. 1-24. «Поучение в неделю мясопустную. Евангелие от Матфея». (*Нач.:* «Страшен есть день он, второго пришествия Христова...»); 2) л. 25-60. «Слово в неделю мясопустную Кирилла, архиепископа Александрийского, о исходе души от тела и о втором пришествии Христе. Благослови отче» (*Нач.:* «Боюсь смерти, яко горка ми есть...»); 3) л. 61-117 об. «В неделю мясопустную преподобного отца нашего Палладия мниха слово о втором пришествии Христе, и о страшном суде, и о будущей муце, и о умилении души» (*Нач.:* «Ныне исповеждься, душе, и ныне умилился...»); 4) л. 118-155 об. «Святого и преподобного отца нашего Ефрема о покаянии и о любви, еще же и о крещении и исповедании, и кресту похвала, и о втором пришествии Христе, и о будущем суде» (*Нач.:* «Ничто же почтем любимая братия...»); 5) л. 156-163 об. «Синоксарь в неделю мясопустную, еже о втором пришествии Христе» (*Нач.:* «В той же день второго и страшного пришествия...»); 6) «Святого и преподобного отца нашего Ефрема наказание о святых и пречестных и животворящих Христовых тайнах» (*Нач.:* «Недовольно убо есть нам, братие, еже именовати...»).

*Переплет:* нач. XX в., доски в коже, 1 застежка.

*Сохранность и реставрация:* утрачены несколько последних листов, блок расшит; переплет поверх кожи обклеен черным вельветом; отходит от блока, утрачена застежка.

**65. Служба в неделю цветоносную, во всю неделю святой Пасхи и в неделю Фомины.** – М.: тип. Преображенская, 1911.

4°. 1<sup>4</sup>-47<sup>4</sup> = л.: 1-188.

*Набор:* 17 строк. *Шрифт* 10 строк = 89 мм.

*Орнамент*: 10 заставок с 9 досок.

*Состав*: 1) л. 1 – 25, службы в неделю цветоносную; 2) л. 25 об. – 167 об., службы в неделю Пасхи; 3) л. 168–188, службы в неделю Фомину.

Материалы к словарю, с. 47.

*Экземпляр*. 1<sup>4</sup>–47<sup>4</sup> = л.: 1–188.

*Орнамент*: 10 заставок с 9 досок.

*Записи и пометы*: 1) л. 188 об., скоропись нач. XX в. – «е.б. проверено»;

*Переплет*: нач. XX в., доски, кожа (корешок и 2 застежки), крышки покрыты коленкором со слепым тиснением, обрез окрашен.

**66. Андрей Кесарийский. Толкование на Апокалипсис.** – М.: тип. Преображенская, 1910.

2°. [\*]<sup>1+4</sup> 1<sup>4</sup>–61<sup>4</sup> 62<sup>2</sup> = л.: 1 нн., 1–4, 1–2, гравюра, 3–10, гравюра, 11–15, гравюра, 16–19, гравюра, 20–21, гравюра, 22–24, гравюра, 25–29, гравюра, 30–32, гравюра, 33–36, гравюра, 37–42, гравюра, 43–50, гравюра, 51–53, гравюра, 54–58, гравюра, 59–60, гравюра, 61–62, гравюра, 63–64, гравюра, 65–66, гравюра, 67–69, гравюра, 70–73, гравюра, 74–78, гравюра, 79–81, гравюра, 82–84, гравюра, 85–86, гравюра, 87–88, гравюра, 89–90, гравюра, 91–92, гравюра, 93–96, гравюра, 97–100, гравюра, 101–103, гравюра, 104–106, гравюра, 107–109, гравюра, 110–111, гравюра, 112, гравюра, 113–119, гравюра, 120–122, гравюра, 123–125, гравюра, 126–130, гравюра, 131–133, гравюра, 134–138, гравюра, 139, гравюра, 140, гравюра, 141–142, гравюра, 143–144, гравюра, 145–147, гравюра, 148–152, гравюра, 153, гравюра, 154–155, гравюра, 156–158, гравюра, 159–160, гравюра, 161–163, гравюра, 164–166, гравюра, 167–169, гравюра, 170–172, гравюра, 173–178, гравюра, 179–185, гравюра, 186–187, гравюра, 188–189, гравюра, 190–192, гравюра, 193–195, гравюра, 196–198, гравюра, 199–200, гравюра, 201–202, гравюра, 203–206, гравюра, 207–207, гравюра, 211–213, гравюра, 214–215, гравюра, 216–228, гравюра, 229–232, гравюра, 233–234, гравюра, 235, 236–237, гравюра, 238–246.

*Гравюры*: 72 цветные гравюры – иллюстрации к тексту.

*Набор*: строк 24. *Шрифт*: 10 строк = 85 мм.

*Орнамент*: 75 заставок с 7 досок, 4 концовки с 1 доски.

*Записи и пометы:* 1) л. 134 об. –135, 245–246 – обширные выписки В.В. Белослудцева из «Деяний Петра Великого», указов Петра I; 2) читательские пометы на полях рукописи и форзацах.

*Переплет:* нач. XX в., доски в коже, слепое тиснение.

*Сохранность и реставрация:* переплет разбит, некоторые лесты отделены от блока.

## Приложение II

### «Скитская библиотека»: полевое описание<sup>1</sup>

#### I. Описание рукописных книг

**1. Канонник с пасхалией.** Начало XX в. 4°. Около 420 л. Полуустав.

*Бумага:* без филигранных и штемпелей.

*Украшения:* заголовки, заставки, «цветки» на полях киноварью.

*Содержание:* 47 канонов и Пасхалия.

*Переплет:* нач. XX в., доски, кожа, ткань.

*Сохранность и реставрация:* переплет разбит, книжный блок отстает от корешка.

**2. Сборник молитв и канонов.** Не ранее 1930 г. 8°. 117 л. Полуустав.

*Бумага:* без филигранных и штемпелей. *Украшения:* цветные рисованные заставки.

*Записи и пометы:* на листах форзаца – «Григорий – 19 ноября, память 2 ноября; Пелагия, девица – 5 декабря, память 8 сентября; Нина, девица – 11 мая; Михаил – 7430 [1930] г. 26 мая; Фаина – 29 ноября 7434 [1934] г.; Раиса – 16 февраля 7444 [1944] г., память 5 сентября; Татьяна – 12 декабря; Пелагия 11 января 7448 [1948] г., Анна 15 января».

*Переплет:* XX в., доски, кожа, тиснение (стилизация под переплеты Московского печатного двора).

*Сохранность и реставрация:* сохранилась 1 застежка.

---

<sup>1</sup> Книги этого раздела описаны в экспедиционных условиях. Из-за отсутствия необходимого времени описание выполнено схематично.

**3. Устав.** 1936 г. 4°. 101 л. Полуустав.

*Бумага:* со штемпелем фабрики Сумкина (Клепиков, № 202 = 1869, 1909 гг.).

*Украшения:* заголовки киноварью, рисованные цветные заставки.

*Содержание:* выписки из месячной Миней, постной и цветной Триоди о порядке воскресной, седмичной, субботней службы.

*Записи и пометы:* 1) форзац – «Сия книга переписана с [нрзб.] издания с[тарцем?] Александром 7436 [1936] года декабря 9 дня»; «Для управления церковного округа о рассмотрении службы что было можно знать формальным порядком».

*Переплет:* XX в., картон, кожа, бумага.

**4. Канонник.** Не ранее 40-х гг. XX в. 4°. Около 50 л. Полуустав.

*Бумага:* тетрадные листы, указана дата изготовления бумаги – 1937 г.

*Украшения:* рисованные заставки.

*Содержание:* Тропари мученику Уяру, Зосиме и Савватию Соловецким, Богородице, бессеребренникам Козме и Дамиану, архангелу Михаилу.

*Переплет:* XX в., картон, ткань.

**5. Сборник служебный.** 4°. Первая половина XX в. Около 70 л. Полуустав.

*Бумага:* без филигранных и штемпелей.

*Украшения:* заголовки киноварью, рисованные заставки.

*Содержание:* каноны за умершего, за единоумершего, чин погребения, служба пророку единому, апостолу единому.

*Записи и пометы:* на форзаце – «Марина 18 ноября, Пелагия 19 января, Февруша 28 декабря, Федося 22 марта, Анна – 11 апреля, Василий – 9 февраля, Марина – 30 апреля».

*Переплет:* XX в., картон, кожа.

**6. Требник.** Первая половина XX в. 8°. Около 290 л. Полуустав.

*Бумага:* без филигранных и штемпелей.

*Украшения:* заголовки киноварью.

*Содержание:* выписки из Требника (М., 1633).

*Переплет:* XX в., кожзаменитель, картон.

**7. Сборник молитв, канонов, духовных стихов (певческий).**

Первая половина XX в. 8°. Около 50 л. Полуустав.

*Бумага:* без филигранных и штемпелей.

*Украшения:* рисованные заставки, инициалы тонкой работы.

*Сохранность и реставрация:* книжный блок разбит.

**8. Сборник служебный.** Вторая половина XX в. 4°. Около 150 л.

Полуустав.

*Бумага:* тетрадные листы.

*Содержание:* «Служба пред господом нашим Иисусом Христом, Творение Феоктиста инока Студийского», Канон Богородице одигитрии смоленской; Тропарь честному кресту; каноны великомученику Георгию, Паисию Великому.

*Записи и пометы:* форзац, полуустав с элементами скорописи – «31 генваря Никита Семеон дедъ 17 апреля».

*Переплет:* XX в., картон, ткань, в центре верхней крышки наклеен квадрат из картона, надпись на нем стерлась.

**9. Канонник.** Вторая половина XX в. 4°. 414 л. Полуустав.

*Бумага:* тетрадные листы.

*Состав:* 59 канонов.

*Переплет:* XX в., доски, кожа, тиснение.

**10. Псалтырь.** Вторая половина XX в. 4°. 328 л. Полуустав.

*Бумага:* без филигранных и штемпелей.

*Украшения:* заголовки киноварью, рисованные заставки.

*Переплет:* XX в., кожа, доски, тиснение.

*Примечание:* рукопись написана старцем Федосеем Миновичем.

**II. Описание изданий кириллической печати**

**11. Иоанн Златоуст. Беседы на Книгу Бытия. Ч. 1.** Киев, 1773. 2°. 219 л.

*Записи и пометы:* читательские пометы по тексту.

*Сохранность:* реставрация переплета.

Сопиков, 1, 473; Ундольский, 2597.

**12. Соборник.** – Почаев, 1782 (7290). 2°. С изд. М., 1647. 880 л. Вознесенский, 297; Починская 58.

**13. Книга о вере.** – Гродно, 1785. 2°. С изд.: М., 1648. 289 л. Вознесенский, 165; Починская, 32.

**14. Шестодневце.** – Клинцы: Тип. Я. и В. Железнякова, 1786. 2°. С изд.: М., 1650. 335 л.

Вознесенский, 286.

**15. Лимонарь.** – Клинцы: Тип. Я. Железнякова, 1787. 4°. С изд.: Киев, 1628. 200 л. *Записи и пометы*: на форзаце, полуустав – «Сию книгу прочитал старец Василии 7423 [1923] в мае месяце».

Вознесенский, 280.

**16. Пролог, сентябрь – ноябрь.** – Клинцы: Тип. Д. Рукавишников и Я. Железнякова, 1787. 2°. 430 л.

Вознесенский, 257.

**17. Требник.** – М.: Единоверческая типография, 1886. 2°. 580 л.

В послесловии указано, что это перепечатка с издания 7152 г. = 1644. Возможно, это перепечатка с изд.: Киев, 1646 (Славянские книги, 164), т.к. в 1644 г. Требник издавался только в Вильно, но в 4°. (Картаев, 577).

**18. Иоани Златоуст. Маргарит.** – Варшава. 1788 (7290). 2°. С изд.: М., 1641. Без конца, около 800 л.

Вознесенский, 219; Починская, 5.

**19. Житие Василия Нового** (Книга жития и отчасти чудес сказание преп. Василия нового и видение ученика его Григория). – Почаев, 1794. 4°. 164 л.

*Записи и пометы*: на форзаце, полуустав XX в. – «Раб божий Григорий скончался 2 декабря 1943 г. по новому стилю и 19 ноября по старому стилю в 3 часа дня»; «Раба божия Дарья скончалась 10 декабря 1950 г. по новому стилю и 27 ноября 1950 г. по старому стилю».

Вознесенский, 34.

**20. Устав о домашней молитве.** – М.: Тип. Преображенского кладбища, 1908. 8°. 256 л.

**21. Полунощница воскресная** (на 8 гласов). – М.: Московская старообрядческая книгопечатня, 1910. 8°. 103 л.

**22. Канон со службой преп. Андрея Критского и Житие Марии Египетской.** – М.: Московская старообрядческая книгопечатня, 1910. 91 л.

**23. Выписки из святоотеческих и других книг в обличение учения странников, собранные Ф. Пермяковым.** – М.: Тип. П.П. Рябушинского, 1911. 4°. I+248 с.

*Записи и пометы*: 1) верхний форзац, скоропись нач. XX в. – «Дурновцевой»; 2) л. I, скоропись нач. XX в. – «Пишу письмо 9 февраля 1947 года», «Пишу письмо получит Дурновцевой Тене Осивне»

[так!]; 3) л. I об., скоропись нач. XX в. – «Дурновцевой Азыганцевой [?], «Добрый человек»; 4) с. 1, скоропись нач. XX в. – «Дурновцева Татьяна Иосиповна»; 5) с. 2, скоропись XX в. – «19я стр[аница] М[аксим] Гр[ек] что ради скверн[о] жив[ут] вернии», «31я село мир Благо[вестное] Ев[ангелие] зач. 102-е»; 6) с. 4, скоропись нач. XX в. – «Дурновцева»; 7) читательские пометы по тексту.

*Сохранность и реставрация:* реставрация переплета, доски заново обтянуты тканью, на верхней крышке наклеен лист от прежней обложки с названием книги и ее выходными данными, вырезаны листы нижнего форзаца.

**24. Минея четья (сентябрь).** – М.: Московская старообрядческая книгопечатня, 1912. 580 л.

**25. Минея общая.** – М.: Тип. Преображенского кладбища, 1913. 2°. 541 л.

**26. Выписки из Священного и Святоотеческого Писания и творений святых отцов и учителей церкви, собранные Ф. Пермяковым. Ч. 2.** – М.: Тип. П.П. Рябушинского, 1913 г. 2°. I+251 л.

*Записи и пометы:* многочисленные читательские пометы (в том числе старца Киприана) на полях и записи на форзацах типа указателей к тексту.

*Сохранность и реставрация:* утрачен титульный лист.

**27. [Димитрий, митр. Ростовский (Туптало)]. Книга житий святых. Кн. 3** (март – май). – М.: Тип. Преображенского кладбища, 1915. С изд.: Киев, 1700. 676 л.

**28. [Димитрий, митр. Ростовский (Туптало)]. Книга житий святых. Кн. 4** (июнь – август). – М.: Тип. Преображенского кладбища, 1915. С изд.: Киев, 1718.

**29. Устав.** 8°. Бумага без филиграней и штемпелей. Без конца. По шрифту – предположительно это издание тип. Преображенского кладбища, между 1907–1917 гг. («евангельский» шрифт). Около 200 л.



## СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

### ИСТОЧНИКИ

#### Архивные фонды

1. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 1431. Дела местных судебных учреждений о старообрядцах и сектантах. Оп. 1. Д. 1324–1326, 1352, 1979, 2341, 3152, 3195, 3262, 3460.
2. Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф. 246. Архив Рогожского кладбища. К. 188. Ед. 4; К. 197. Ед. 3.
3. Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф. 3. Томское губернское правление. Оп. 2. Д. 2839, 3174, 6699; Оп. 4. Д. 721, 763; Оп. 11. Д. 1109, 1480; Оп. 13. Д. 213, 216; Оп. 19. Д. 595; Оп. 54. Д. 99, 261; Оп. 67. Д. 113, 400.
4. Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф. 30. Томский окружной стряпчий. Оп. 1. Д. 168, 206.
5. Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф. 170. Томская духовная консистория. Оп. 2. Д. 247, 1319.
6. Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф. р1786. Уполномоченный Совета по делам религиозных культов при СНК СССР по Томской области / Уполномоченный Совета по делам религий при Совете министров СССР по Томской области. Оп. 1. Д. 119, 131, 150, 192, 218, 222, 295, 302, 356, 358, 365, 368, 417, 426, 436, 449, 451.
7. Центр документации новейшей истории Томской области (ЦДНИ ТО). Ф. 6. Нарымский уком ВКП(б). Оп. 1. Д. 103.
8. Центр документации новейшей истории Томской области (ЦДНИ ТО). Ф. 358. Томский РК ВКП(б). Оп. 68. Д. 26.
9. Отдел книжных памятников и рукописей Научной библиотеки ТГУ (ОРКП НБ ТГУ). Ф. 24. Община староверов-странников Бакчарского района Томской области.

#### Материалы отделов редких книг и рукописей

1. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Рукописное собрание ЦГАЛИ.
2. Научная библиотека МГУ им. М.В. Ломоносова. Верхокамское собрание.
3. Государственная публичная научно-техническая библиотека СО РАН. Собрание М.Н. Тихомирова, Томское, Кемеровское, Красноярское, Новосибирское.
4. Институт истории СО РАН. Новокузнецкое собрание.
5. Каргопольский историко-архитектурный музей-заповедник. Собрание рукописей.
6. Научная библиотека ТГУ. Собрание рукописей XIX–XX вв.

**Материалы археографической экспедиции Томского государственного университета**

1. Асиновский район // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Тетр. I–VI.
2. Бакчарский район // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Тетр. I–XI.
3. Колпашевский район // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Тетр. I–II.
4. Красный Яр // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Тетр. I–XI.
5. Красный Яр: видеозапись // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Кассета 1, 2.
6. Красный Яр: аудиозапись // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Кассета 1–7.
7. Парабельский район // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Тетр. I–V.
8. Томский район // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Тетр. I–III.
9. Чаинский район // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Тетр. I.

**Опубликованные источники**

**Законодательные, статистические и картографические материалы**

1. Атлас Азиатской России. СПб., 1914. Карта 23.
2. Обзор мероприятий Министерства внутренних дел по расколу с 1802 по 1881 г. СПб., 1903. 340 с.
3. О религии и церкви: Сб. высказываний классиков марксизма-ленинизма, документов КПСС и Советского государства. 2-е изд., доп. М.: Политиздат, 1981. 176 с.
4. Собрание постановлений по части раскола. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1875. 224, 409 с.
5. Списки населенных мест Российской империи, составленные и издаваемые Центральным статистическим комитетом МВД. Т. 14: Казанская губерния. СПб, 1866. 336 с.
6. Старообрядческое население России по всеобщей переписи 1897. М., 1909. 24 с.

**Историко-литературные памятники**

1. Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М.: Наука, 1997.
2. Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии. М.: Мысль, 1989.
3. Аристов Н.Я. Хрестоматия по русской истории для изучения древнерусской жизни, письменности и литературы от начала письменности до XVI в. Варшава, 1870. XV, 1514 с.
4. Летописец Еллинский и Римский. Т. 1–2. Текст и комментарии / Публ. О.В. Творогов, С.А. Давыдова; Вступ. ст., археограф. Обзор, исследование О.В. Творогова. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999–2001.
5. Многоценная жемчужина: Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетие н.э. / Пер., сост., предисл. и коммент. С.С. Аверинцева. М.: Худож. лит.: Ладомир, 1994. 450 с.
6. Откровение Мефодия Патарского // Мильков В.В. Древнерусские апокрифы. СПб.: РХГИ, 1999. С. 654–711.
7. Повесть временных лет. Подгот. текста, пер. ст. и коммент. Д.С. Лихачева. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Наука, 1996. 670 с.

**Периодическая печать**

1. Беневоленский И. Миссионерство и раскол в Мариинском уезде в 1899–1900 г. // Томские епархиальные ведомости. 1900. № 23. 1 дек. С. 1–14; № 24. 15 дек. С. 1–11; 1901. № 1. 1 янв. С. 1–14; № 2. 15 янв. С. 1–19.

2. Беневоленский И. Миссионерство и раскол в Мариинском уезде Томской губернии в 1901 г. // Томские епархиальные ведомости. 1902. № 5. 1 марта. С. 1–6; № 7. 1 апр. С. 17–26.
3. Беседа миссионера Угрюмова со старообрядцами в д. Красный Яр и Ново-Александровке Томского округа // Томские епархиальные ведомости. 1890. № 14. 15 июля. С. 6–9.
4. Волков П. О «самосожигателях» в расколе Томской епархии // Томские епархиальные ведомости. 1916. № 4. 15 февр. С. 116–121; № 5. 1 марта. С. 151–159.
5. Выдержки из записок миссионера священника Михаила Кандаурова // Томские епархиальные ведомости. 1891. № 4. 15 февр. С. 8–13.
6. Высоцкий Н. Секта странников или бегунов: (Внутренний быт сектантского общества) // Томские епархиальные ведомости. 1902. № 14. 15 июля. С. 7–21; № 15. 1 авг. С. 1–15; № 17. 1 сент. С. 6–17; № 18. 15 сент. С. 19–29; № 21. 1 нояб. С. 21–37.
7. Громачевский А. Череповские раскольники (этнографический этюд) // Заря. 1871. № 9. С. 120–133.
8. Костров Н.А. О расколе в Томской губернии // Томские епархиальные ведомости. 1883. № 17. 1 сент. С. 497–502; № 18. 15 сент. С. 528–529.
9. Новиков И. К истории страннической безденежной (турецкой) секты в Томско-Чулымской тайге // Томские епархиальные ведомости. 1899. № 23. 1 дек. С. 1–8.
10. Новиков И. Обзор деятельности первого епархиального миссионерского съезда в г. Томске (10–27 авг. 1898 г.) // Томские епархиальные ведомости. 1898. № 19. 1 окт. С. 5–17; 1898. № 20. 15 окт. С. 1–23; 1898. № 22. 15 нояб. С. 16–30; 1898. № 23. 1 дек. С. 8–22; 1898. № 24. 15 дек. С. 9–27; 1899. № 1. 1 янв. С. 1–17; 1899. № 2. 15 янв. С. 1–9; 1899. № 4. 15 февр. С. 15–24; 1899. № 5. 1 марта. С. 16–23; 1899. № 6. 15 марта. С. 6–17; 1899. № 7. 1 апр. С. 1–18; 1899. № 8. 15 апр. С. 5–14; 1899. № 9. 1 мая. С. 1–7.
11. Новиков И. Раскол в Мариинском уезде и в пределах благочиния № 12 и в тайге по р. Чети // Томские епархиальные ведомости. 1900. № 22. 15 нояб. С. 1–11.
12. Новиков И. Раскол и сектанство в Томской епархии в 1896–97 г. // Томские епархиальные ведомости. 1898. № 10. 15 мая. С. 15–22; № 11. 1 июня. С. 6–14; № 12. 15 июня. С. 12–17.
13. О бегунах // Московские ведомости. 1863. 16 нояб. С. 1.
14. О секте странников и ее разветвлениях // Церковный вестник. 1882. № 45. С. 10–11.
15. Собеседования со старообрядцами в г. Барнауле в сентябре 1885 г. // Томские епархиальные ведомости. 1885. № 24. 15 дек. С. 1–11.

### Эпистолярные источники

1. Аксаков И.С. Письма из провинции: Присутственный день в уголовной палате / Вступ. ст., сост. и примеч. Т.Ф. Пирожковой. М.: Правда, 1991. 542 с.
2. Марков В.С. К истории раскола – старообрядчества второй половины XIX столетия. Переписка профессора Н.И. Субботина, преимущественно неизданная, как материал для истории раскола и отношений к нему правительства (1845–1904 гг.). М., 1914. 943 с.
3. Письма крестьян-переселенцев. 1881–1895 гг. // Сибирские переселения: Документы и материалы. Вып. 1. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 2003. С. 150–166.

**Сочинения староверов-странников**

1. Викулов М.С. Краткое описание жизни скитников Чулымской тайги / Публ. И. Беневоленского // Томские епархиальные ведомости. 1900. № . 24. 15 дек. С. 8–11.
2. «Вопросы и ответы о крещении» // Рукописи XVI–XX вв. из коллекции Института истории СО РАН / Сост. А.И. Мальцев, Т.В. Панич, Л.В. Титова. Новосибирск: Изд-во СО РАН. Науч.-изд. центр ОИГГМ СО РАН, 1998. С. 326–328.
3. Выписки из сочинений и показаний других наставников и простых странников // Сборник правительственных сведений о раскольниках / Сост. В. Кельсиев. Вып. 4. Лондон, 1862. С. 279–294.
4. Иван Ипатов. Разлагольствие тюменского странника // Гурьянова Н.С. Крестьянский антимоноархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1987. С. 122–144.
5. «Исторический рассказ инокини Раисы о древнем старце Никите Семенове» / Публ. А.И. Мальцева // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. Новосибирск: ВО «Наука», Сиб. изд. фирма, 1992. С. 191–206.
6. Киприан Васильев. Послание к Ивану Иванову // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999. С. 553–562.
7. Косаткин Н.И. Рассказ бывшего странника о своем уклонении в раскол и возвращении в православную церковь // Братское слово. 1875. № 4. С. 292–328;
8. Косаткин Н.И. Странническое согласие, основанное бегуном Михаилом Кондратьевым в 1874 г. // Братское слово. 1876. № 2. С. 235–248.
9. «Любезным благодетелям...» – отзыв старообрядческой полемики 20–30-х годов XX в. / Вступ. ст., публ. и примеч. П.В. Лукина, П.С. Стефановича // Рукописи. Редкие издания. Архивы: Из фондов библиотеки Московского университета. М.: Археографический центр, 1997. С. 228–241.
10. Никита Семенов. Сказание и рассуждение о книгах // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999. С. 541–542.
11. Никита Семенов. Сказание и рассуждение о начальстве и о Статьях // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999. С. 532–540.
12. «О исходе Никиты Семенова ис Соловков и о поставлении статей закону Божию и обличение против статей» // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999. С. 543–547.
13. «О начатке старца Евфимия, когда вконец раздел учинил со старообрядцами» / Публ. И.К. Пятницкого // Странник. 1884. № 5. С. 73–85; № 6. С. 235–249; № 7. С. 513–530.
14. «О пенязях» // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999. С. 563–567.
15. «Ответы Никиты Семенова на четыре вопроса одного поморца» // Первый епархиальный миссионерский съезд в г. Томске. 10–27 августа 1898 г. / Сост. И. Новиков. Томск, 1890. С. 34–38.
16. «Поминание жителей села Самодуровки...»: к истории старообрядчества Поволжья. / Вступ. ст., публ. и примеч. Е.А. Агеевой // Рукописи. Редкие издания.

Архивы: Из фондов библиотеки Московского университета. М.: Археографический центр, 1997. С. 242–243.

17. Послание Иосифа Семенова и Евтихия Маркелова к Маркелу Яковлеву и Кириллу Афанасьеву // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999. С. 549–551.

18. Послание неизвестного странника к Сергею Фомичу на Шунгу // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999. С. 568–575.

19. Сочинения инока Евфимия (тексты и комментарии) / Сост., подготовка текстов, предисл., коммент., прилож. А.И. Мальцева. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2003.

### ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С.С. Антихрист // Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Сов. энцикл., 1991. С. 48–49.

2. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997. 343 с.

3. Аверинцев С.С. Русь и Византия: два типа духовности // Новый мир. 1988. № 7. С. 210–220; № 8. С. 227–239.

4. Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к Средневековью // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М.: Наука, 1976. С. 17–64.

5. Агапкина Т.А., Виноградова Л.Н. Благопожелания: ритуал и текст // Славянский и балканский фольклор: Верования, текст, ритуал. М.: Наука, 1994. С. 168–208.

6. Агеев А.Д. Сибирь и американский Запад: движение фронтиров. М.: Аспект Пресс, 2005. 335 с.

7. Агеева Е.А. Антихрист в представлениях старообрядцев // Православная энциклопедия. Т. 2. М.: Православная энциклопедия, 2001. С. 575–581.

8. Агеева Е.А. Старообрядческая полемика об антихристе на исходе XX века // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 1997. С. 9–16.

9. Агеева Е.А., Лукин П.В., Стефанович П.С. «Странники-познамы» нижней Волги (по материалам полевых исследований 1995–1997 гг.) // Старообрядчество: история, культура, современность. М.: Изд. Музея истории и культуры старообрядчества, 1998. С.153–156.

10. Адрианова-Перетц В.П. Человек в учительной литературе Древней Руси // ТОДРЛ. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972. Т. 27. С. 3–68.

11. Азиатская Россия в геополитической и цивилизационной динамике XVI–XX вв. / В.В. Алексеев, Е.В. Алексеева, К.И. Зубков, И.В. Побережников. М.: Наука, 2004. 600 с.

12. Аксаков И.С. Краткая записка о странниках или бегунах (1851) // Русский архив. 1866. № 4. С. 627–644.

13. Алексеев А.И. Под знаком конца времен: Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI в. СПб.: Алетейя, 2002. 352 с.

14. Алексеев В.Н. Археографические экспедиции Сибирского отделения АН СССР и формирование книжных собраний Государственной публичной научной библиотеки СО АН РАН // Вопросы собирания, учета, хранения и использования

документальных памятников истории и культуры. Ч. 2: Памятники старинной письменности. М.: Наука, 1982. С. 31–37.

15. Алябьев. Записка о страннической или сопелковской ереси и о мерах к преграждению ее влияния // Сборник правительственных сведений о раскольниках / Сост. В. Кельсиев. Вып. 2. Лондон, 1861. С. 39–75.

16. Анкудинова Л.Е. Социальный состав первых раскольников // Вестник Ленинградского университета. Сер. истории, языка и литературы. 1956. Вып. 3. № 14. С. 54–68.

17. Анучин Е.Н. Исследования о проценте сосланных в Сибирь в период 1827–1846 гг. Материалы для уголовной статистики России. СПб., 1873. 246 с.

18. Аргудяева Ю.В. Старообрядчество в Приамурье и Приморье // Конфессии народов Сибири в XVII–начале XX в.: развитие и взаимодействие. Иркутск: Анонс, 2005. С. 204–215.

19. Арнаутова Ю.Е. Memoria: «тотальный социальный феномен» и объект исследования // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени. М.: Кругъ, 2003. С. 19–37.

20. Артог Ф. Время и история: «Как писать историю Франции?» // Анналы на рубеже веков – антология: Пер. с фр. М.: XXI век: Согласие, 2002. С. 146–168.

21. Артонов С.А., Мкртумян Ю.И. Проблемы типологического исследования механизмов жизнеобеспечения в этнической культуре // Типология основных элементов традиционной культуры. М.: Наука, 1984. С. 19–33.

22. Арутюнов С.А. Народные механизмы языковой традиции // Язык – культура – этнос. М.: Наука, 1994. С. 5–12.

23. Аршинов В.Н. О народном лечении в Казанском уезде // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России (обычное право, обряды, верования и пр.). Вып. 1. М., 1889. С. 24–31.

24. Ассманн Я. Монотеизм и память. Моисей Фрейда и библейская традиция // Анналы на рубеже веков – антология: Пер. с фр. М.: XXI век: Согласие, 2002. С. 130–146.

25. Афанасьев В.Г. Системность и общество. М.: Политиздат, 1980. 368 с.

26. Ахиезер А.С. Архаизация в российском обществе как методологическая проблема // Общественные науки и современность. 2001. № 2. С. 89–100.

27. Ахиезер А.С. Россия: Критика исторического опыта: В 3 т. М.: Изд-во ФО СССР, 1991.

28. Ахиезер А.С. Самобытность России как научная проблема // Отечественная история. 1994. № 4–5. С. 3–25.

29. Байбурин А.К. Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1990. С. 3–17.

30. Бакаев Ю.Н. Власть и религия: история отношений (1917–1941 гг.). Хабаровск: Изд-во Хабар. гос. техн. ун-та, 2002. 123 с.

31. Бакусев В. «Тайное знание»: архетип и символ // Литературное обозрение. 1994. № 3–4. С. 14–19.

32. Барг М.А. Эпохи и идеи: Становление историзма. М.: Наука, 1987. 348 с.

33. Бардина П.Е. Быт русских сибиряков Томского края. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. 223 с.

34. Бардина П.Е. О роли старообрядцев в русском освоении Сибири // Смены культур и миграции в Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1987. С. 64–67.

35. Бардина П.Е. Особенности повседневного уклада жизни старообрядцев таежного Притомья // Система жизнеобеспечения традиционных обществ в древности и современности: Теория, методология, практика. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. С. 85–88.
36. Баренбаум И.Е. История читателя и чтения в системе книговедческих дисциплин // Федоровские чтения. 1976. Читатель и книга: М.: Изд. Гос. биб-ки СССР им. В.И. Ленина, 1978. С. 22–29.
37. Баталов А.Л. Гроб Господень в замысле «Святая Святых» Бориса Годунова // Иерусалим в русской культуре. М.: Наука, 1994. С. 154–173.
38. Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. М.: РГГУ, 2000. 1005 с.
39. Бахтина О.Н. Проблема идентичности и полемическая старообрядческая литература XVIII–XX в. // Американские исследования в Сибири. Вып. 7. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. С. 173–186.
40. Бахтина О.Н. Проблемы изучения миграции старообрядцев (Сибирь и Дальний Восток) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Т. 2. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2001. С. 8–14.
41. Бахтина О.Н., Базаров А.А., Дутчак Е.Е. Роль священной книги в традиционных культурах Сибири («социальная археография») // Проблемы сибирской ментальности. СПб.: Астерион, 2004. С. 147–164.
42. Бахтина О.Н., Керов В.В., Дутчак Е.Е. «Егда чтем, Господь к нам беседует...»: К вопросу об институализации социальной археографии // Вестник РУДН. Сер. История России. 2006. № 2 (6). С. 75–85.
43. Бахтина О.Н. Старообрядческая литература и традиции христианского понимания слова. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. 261.
44. Бачер М.И. Некоторые черты социально-экономической истории Выгорей // Старообрядчество: история, культура, современность. М.: Изд. Музея истории и культуры старообрядчества, 1997. С. 155–157.
45. Беленький И.Л. Биография и биографика в отечественной культурно-исторической традиции // История через личность: Историческая биография сегодня. М.: Круг, 2005. С. 37–54.
46. Беликов Д.Н. Томский раскол: (Исторический очерк от 1834 по 1880-е годы). Томск, 1901. 246 с.
47. Белобородов С.А. Старообрядческие скиты в «Урминских пределах» (страница из истории староверия в Пермской губернии) // Проблемы истории России. Вып. 6. От Средневековья к современности Екатеринбург: НППМ «Волот», 2005. С. 284–294.
48. Белобородова И.Н. Священник и колдун в русской урало-сибирской культурной традиции: об архетипической модели восприятия (в связи с генезисом русского жречества) // Уральский сборник: История. Культура. Религия. [Вып.] 2. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 1998. С. 30–41.
49. Белоусов А.Ф. Из заметок о старообрядческой культуре: «Великое понятие нужды» // Вторичные моделирующие системы. Тарту: Изд-во Тарт. ун-та, 1979. С. 68–73.
50. Беляева Л.А. Эмпирическая социология в России и Восточной Европе: Учеб. пособие. М.: Изд. дом ГУВШЭ, 2004. 408 с.
51. Бендин А.Ю. Эволюция понятия веротерпимости и указа 17 апреля 1905 г. // Исторические записки. Вып. 9 (127). М.: Наука, 2006. С. 113–136.

52. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания / Пер. Е. Руткевич. М.: Медиум, 1995. 323 с.
53. Бергер П.Л., Бергер Б. Социология: Биографический подход // Личностно-ориентированная социология. М.: Академический Проект, 2004. С. 25–396.
54. Березович Е.Л. Географический микромир и макромир в русской народной языковой традиции (к изучению культурных коннотаций русских топонимов) // Славяноведение. 2002. № 6. С. 60–71.
55. Березович Е.Л. Топонимия Русского Севера: Этнолингвистические исследования. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1998. 338 с.
56. Берман Б.И. Читатель жития: (Агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия) // Художественный язык средневековья. М.: Наука, 1982. С. 159–183.
57. Бернштейн Б.М. Традиция и социокультурные структуры // Советская этнография. 1981. № 2. С. 107–109.
58. Библер В.С. Диалог. Сознание. Культура (идея культуры в работах М.М. Бахтина) // Одиссей: Человек в истории. 1989. М.: Наука, 1989. С. 21–59.
59. Бидерманн Г. Энциклопедия символов: Пер. с нем. / Общ. ред. и предисл. И.С. Свенцицкой. М.: Республика, 1996. С. 103–104.
60. Бикбов А. Социоанализ культуры: внутренние принципы и внешняя критика // Новое литературное обозрение. 2003. № 60. С. 38–53.
61. Бикбулатов Р. Адмиралтейская и Ягодная слободы // Татарстан. 1996. № 3. С. 35–43.
62. Биографический метод в социологии: история, методология, практика. М.: Изд. ин-та социологии РАН, 1994.
63. Биография как вид исторического исследования. Тверь: Изд-во Твер. гос. ун-та, 1993. 180 с.
64. Блауберг И.В., Садовский В.Н., Юдин Э.Г. Системный подход: предпосылки, проблемы, трудности. М.: Знание, 1969. 48 с.
65. Блауберг И.В., Юдин Э.Г. Системный подход в социальных исследованиях // Вопросы философии. 1967. № 9. С. 100–111.
66. Блок М. К сравнительной истории европейских обществ // Одиссей: Человек в истории. 2001. Русская культура как исследовательская проблема. М.: Наука, 2001. С. 65–93.
67. Бобрецова А.В. Некоторые особенности питания старообрядческого населения Нижней Печоры (устыцилемов) в XX веке // Традиционная пища как выражение этнического самосознания. М.: Наука, 2001. С. 87–98.
68. Богатырев С.Н. «Смирная гроза»: к проблеме интерпретации источников по истории политической культуры Московской Руси // Источниковедение и краеведение в культуре России: Сборник к 50-летию служения С.О. Шмидта Историко-архивному институту. М.: РГГУ, 2000. С. 79–83.
69. Богданов А.П. Конец «Третьего Рима» и утверждение имперского самосознания накануне крушения Московского царства // Человек между Царством и Империей: Материалы междунар. конф. М.: Ин-т человека РАН, 2003. С. 47–59.
70. Бонч-Бруевич В.Д. Избранные сочинения: В 3 т. М.: Изд-во АН СССР, 1959. Т. 1. 409 с.
71. Боровик Ю.В. «В нашей стране таких разных толков и разных понятий... переполнено» (К истории некоторых старообрядческих согласий Урала и Зауралья



в начале XX в.: спасовцы, рябиновцы, самокресты) // Проблемы истории России. Вып. 6. Екатеринбург: НПОИ и Волот, 2005. С. 295–315.

72. Бородин Е.Т. К вопросу об особенностях исторического развития России (XVI–XX вв.) // Система государственного феодализма в России. М.: ИРИ РАН, 1993. Вып. 2. С. 419–451.

73. Бородин А.Ю. «Кадеc» – старообрядческий сборник бегунского согласия // Культурное наследие средневековой Руси в традициях Урало-Сибирского старообрядчества. Новосибирск: Изд. Новосиб. гос. консерватории, 1999. С. 120–147.

74. Бородкин Л.Н., Максимов С.В. Крестьянские миграции в России/СССР в первой четверти XX века: (Макроанализ структуры миграционных потоков) // История СССР. 1993. № 5. С. 124–143.

75. Бубнов Н.Ю. Протопоп Аввакум: поиск третьего пути // Человек между Царством и Империей: Материалы междунар. конф. М.: Ин-т человека РАН, 2003. С. 143–154.

76. Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в.: источники, типы, эволюция. СПб.: Изд-во БАН, 1995. 434 с.

77. Буганов А.В. Личности и события истории в памяти русских крестьян XIX – начала XX вв. // Вопросы истории. 2005. № 12. С. 120–126.

78. Буланин Д.М. Классическая культура в Древней Руси и проблемы ее изучения // Русская и грузинская средневековые литературы. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1979. С. 30–39.

79. Буланин Д.М. Переводы и послания Максима Грека. Л.: Наука, 1985. 277 с.

80. Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. М.: Терра, 1991. 416 с.

81. Буслаев Ф.И. Народная поэзия: Исторические очерки. СПб., 1887. 501 с.

82. Бьлхова М.И. Игумен в монастыре (к вопросу о выборе) // Церковь в истории России. Вып. 5. М.: ИРИ РАН, 2003. С. 33–41.

83. Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII в. Пг., 1916. 455 с.

84. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социо-логос: Пер. с англ., нем., фр. М.: Прогресс, 1991. С. 39–50.

85. Васильев В.К. Архетипический сюжет в произведениях Андрея Курбского // Книга и литература в культурном контексте. Новосибирск: ГПИТБ СО РАН, 2003. С. 117–142.

86. Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем. М., 1990. С. 307–344.

87. Ведошкина И.В. Формы проявления коллективной идентичности в Повести временных лет // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени. М.: Кругъ, 2003. С. 287–310.

88. Веселовский А.Н. Сказания о Вавилоне, скинии и св. Граале. СПб., 1896. 52 с.

89. Витковская М.Г., Витковский В.Е. Иудейская и христианская апокалиптика // Апокрифические апокалипсисы / Пер., сост., вступ. ст. М.Г. Витковская, В.Е. Витковский. СПб.: Алетейя, 2000. С. 5–45.

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

91. Вишленкова Е.А. Заботясь о душах подданных: религиозная политика в России первой четверти XIX в. Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2002. 444 с.

92. Власова В.В. Институт наставничества у коми старообрядцев-беспоповцев // Старообрядчество: история, культура, современность. М.: Изд. Музея истории и культуры старообрядчества, 2000. С. 181–191.
93. Власова И.В. Традиции крестьянского землепользования в Поморье и Западной Сибири в XVII–XVIII вв. М.: Наука, 1984. 231 с.
94. Водоласко В.Н. Старообрядцы Архангельской Карелии и Элиас Лённрот // Старообрядческая культура Русского Севера: Тез. докл. и сообщ. Москва; Калгополь, 1998. С. 19–24.
95. Водоласко В.Н. Старообрядчество в царствование Николая I (по материалам «Собрания постановлений по части раскола» 1858 г.) // Старообрядчество: история, культура, современность. М.: Изд. Музея истории и культуры старообрядчества, 1998. С. 33–36.
96. Волкова Т.Ф. Печорские крестьяне – читатели старинной книжности (по материалам записей из рукописных и старопечатных книг) // Уральский сборник: История. Культура. Религия. [Вып.] 2. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 1998. С. 42–51.
97. Воронцова Л.М. Мотивы социальной борьбы в легенде о граде Китеже // Стили мышления и поведения в истории мировой культуры. М.: Изд-е МГУ, 1990. С. 158–173.
98. Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы: Опыт энциклопедического словаря. М.: Церковь, 1996. 317 с.
99. Гагарин Ю.В. Религиозные пережитки в Коми АССР и их преодоление (по материалам конкретно-социологических исследований). Сыктывкар: Коми кн. Изд-во, 1971. 255 с.
100. Гагарин Ю.В. Старообрядчество. Сыктывкар: Коми кн. Изд-во, 1973. 144 с.
101. Гайва Е.В. Средневековый символизм в отечественной науке второй половины XX в. // Вестн. Омск. ун-та. 2000. № 4. С. 56–59.
102. Гайденок В.П. Смирнов Г.А. Символизм и логика: два полюса средневековой рациональности // Рациональность на перепутье. Кн. 2. М.: ИВИ РАН, 1999. С. 136–165.
103. Гаряев Р.М. Суздаль. Символика русского средневекового города // История СССР. 1990. № 3. С. 55–70.
104. Геллер Л., Нике М. Утопия в России / Пер. с фр. И.В. Булатовского. СПб.: Гиперион, 2003. 312 с.
105. Гене Б. История и историческая культура средневекового Запада / Пер. с фр. Е.В. Баевской, Э.М. Берегоской. М.: Языки славянской культуры, 2002. 496 с.
106. Генис А. Вавилонская башня: искусство настоящего времени: Эссе. М.: Независимая газета, 1997. 256 с.
107. Герасимов И.В. Российская ментальность и модернизация // Общественные науки и современность. 1994. № 4. С. 63–73.
108. Гинзбург К. Сыр и черви: Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. / Пер. с итал. М.Л. Андреева, М.Н. Архангельской. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2000. 272 с.
109. Гирц К. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры. СПб.: Университетская книга, 1997. Т. 1: Интерпретация культуры. С. 171–202.
110. Гладышева Е.В. Интерпретация христианства в этических представлениях Нила Сорского // Вестн. МГУ. Сер. 7. 2000. № 1. С. 68–80.

111. Головкин А.В. «Ромейская империя» в представлениях древнерусских мыслителей // Славяне и их соседи. Этнопсихологические стереотипы в средние века. М.: ИРИ РАН, 1990. С. 82–94.
112. Голосенко И.А. Нищенство в России (из истории дореволюционной социологии бедности) // Социс. 1996. № 8. С. 18–25.
113. Голубев А.В. Мифологизированное сознание как фактор российской модернизации // Мировосприятие и самосознание русского общества (XI–XX вв.). М.: ИРИ РАН, 1994. Вып. 1. С. 187–204.
114. Гольдберг А.Л. Идея «Москва – третий Рим» в цикле сочинений первой половины XVI в. // ТОДРЛ. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1983. Т. 37. С. 139–149.
115. Горелкина О.Д. К вопросу о магических представлениях в России XVIII в. (на материале следственных процессов по колдовству) // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1987. С. 289–305.
116. Горский А.А. Представления о «царе» и «царстве» в средневековой Руси (до середины XVI в.) // Мировосприятие и самосознание русского общества. Вып. 2: Царь и царство в русском общественном сознании. М.: ИРИ РАН, 1999. С. 17–37.
117. Готье Ю.В. Из истории передвижений населения в XVIII в. М., 1908. 26 с.
118. Гролимунд В. Между отшельничеством и общежитием: скитский устав и келейные правила; их возникновение, развитие, распространение до XVI в. // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб.: Изд. ин-та русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, 1998. С. 122–135.
119. Громов Д.В. Образ «эсхатологического нашествия» в восточно-славянских поверьях в древности и современности // Этнографическое обозрение. 2004. № 5. С. 20–42.
120. Громыко М.М. Культура русского крестьянства XVII– XIX веков как предмет исторического исследования // История СССР. 1987. № 3. С. 39–60.
121. Громыко М.М. Место сельской (территориальной) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций // Советская этнография. 1984. № 5. С. 70–80.
122. Громыко М.М. Покаяние в народной жизни: Понятие греха и кары Божией // Православная жизнь русских крестьян XIX– XX вв.: Итоги этнографических исследований. М.: Наука, 2001. С. 202–228.
123. Громыко М.М. Проблемы и источники исследования этических традиций русских крестьян XIX в. // Советская этнография. 1979. № 5. С. 35–48.
124. Громыко М.М. Странноприимство в русской крестьянской традиции // Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2000. С. 9–15.
125. Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М.: Наука, 1986. 274 с.
126. Громыко М.М. Трудовые традиции крестьян Сибири. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1975.
127. Гурвич И.А. Переселение крестьян в Сибирь // Юридический вестник. 1887. № 1. С. 81–107.
128. Гуревич А.Я. Социальная история и историческая наука // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 23–25.
129. Гуревич А.Я. «Новая историческая наука» во Франции: достижения и трудности (критические заметки медиевиста) // История и историки: Историографический ежегодник. 1981. М.: Наука, 1985. С. 99–127.

130. Гуревич А.Я. *Время* // *Словарь средневековой культуры* / Под ред. А.Я. Гуревича. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. С. 96.
131. Гуревич А.Я. *Представление о времени в средневековой Европе* // *История и психология: Сб. статей*. М.: Наука, 1971. С. 159–198.
132. Гурьянова Н.С. *История и человек в сочинениях старообрядцев XVIII века*. Новосибирск: Наука. Сиб. изд. фирма, 1996. 232 с.
133. Гурьянова Н.С. *Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма*. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1987. 187 с.
134. Гурьянова Н.С. *Монарх и общество: к вопросу о народном варианте монархизма* // *Старообрядчество в России (XVII–XX вв.)*. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 126–148.
135. Гурьянова Н.С. *Старообрядческое эсхатологическое учение как социальный миф* // *Источники по русской литературе: Средневековье и Новое время*. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2000. С. 94–122.
136. Гурьянова Н.С. *Эсхатологический миф у старообрядцев XVII в.* // *Традиция и литературный процесс*. Новосибирск: Изд-во СО РАН, Науч.-изд. центр ОИГГМ СО РАН, 1999. С. 410–418.
137. Гурьянова Н.С. *Эсхатологическое учение староверов и мессианское царство* // *Гуманитарные науки в Сибири. Сер. Отечественная история*. 2000. № 2. С. 6–11.
138. Дадькин А.В. *Бытование экземпляров дониконовских московских печатных Прологов в старообрядческой среде (к вопросу о роли старообрядцев в сохранении ранней печатной кириллической книги)* // *Мир старообрядчества. История и современность*. Вып. 5. М.: Изд-во МГУ, 1999. С. 75–99.
139. Даишев С.И. *Отходничество в Казанской губернии* // *Очерки истории народов Поволжья и Приуралья*. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1967. Вып. 1. С. 166–173.
140. Данилевский И.Н. *Русский социокультурный тезаурус* // *Русский исторический журнал*. 1998. Т. 1. С. 117–127.
141. Данилевский И.Н. *Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов*. М.: Аспект Пресс, 2004.
142. Данилко Е.С. *Староверы-странники в Башкирии (некоторые архивные и этнографические материалы)* // *Старообрядчество: история, культура, современность*. М.: Изд. Музея истории и культуры старообрядчества, 1998. С. 193–194.
143. Дейк, ван Т.А. *Когнитивные и речевые стратегии выражения этнических предубеждений* // *Коммуникативные стратегии культуры. Маргинальность в переходном обществе*. Новосибирск: Изд-во НГУ, 2001. С. 79–81.
144. Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н. *Книжная культура старообрядцев и их четья литература* // *Культурное наследие средневековой Руси в традициях Урало-Сибирского старообрядчества*. Новосибирск: Изд. Новосиб. гос. консерватории, 1999. С. 91–120.
145. Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н. *Старообрядческие библиотеки в Сибири (проблемы реконструкции)* // *Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки*. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1992. С. 125–130.
146. Дергачева И.В. *Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности*. М.: Круг, 2004. 352 с.

147. Дерунов С.Я. Из русской народной космогонии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России (обычное право, обряды, верования и пр.). М., 1889. Вып. 1. С. 324–333.

148. Дмитриев М.В. Научное наследие А.И. Клибанова и перспективы сравнительно-исторического изучения истории христианства в России // Отечественная история. 1997. №1. С. 77–93.

149. Дмитриева О.В. От сакральных образов к образу сакрального: Елизаветинская художественная пропаганда и ее восприятие в народной традиции // Одиссей: Человек в истории. 2002. М.: Наука, 2002. С. 44–52.

150. Долженко И.В. Русские беглецы в Закавказье (к истории формирования русской диаспоры в 1830–1850-е гг.) // Этнографическое обозрение. 1995. № 1. С. 53–66.

151. Дорофеев Д. Феномен странничества в западноевропейской и русской культурах // Мысль: философия в преддверии XXI столетия: Сб. статей. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1997. С. 208–227.

152. Древнерусская литература: Изображение общества. М.: Наука, 1991. 244 с.

153. Древнерусская рукописная книга и ее бытование в Сибири: Сб. статей. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1982. 271 с.

154. Дробленкова Н.Ф. К вопросу о средневековом историзме («обежанин» Сказания о Вавилоне граде) // Русская и грузинская средневековые литературы. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1979. С. 116–128.

155. Дубинин А.Г. Этические вопросы изучения старообрядчества // Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции: Результаты и перспективы комплексных исследований: Материалы междунар. науч. конф. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1998. С. 47–50.

156. Дутчак Е.Е. «Власти праведные и неправедные»: сочинения Максима Грека и читатель-старообрядец // Старообрядчество: история и современность, местные традиции и зарубежные связи: Материалы междунар. науч.- практ. конф. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. С. 332–334.

157. Дутчак Е.Е. «Иноческое жительство»: сочинения Максима Грека и читатель-старообрядец // Старообрядчество: история, культура, современность. М.: Изд. Музея истории и культуры старообрядчества, 2000. С. 269–284.

158. Дутчак Е.Е. «Слоеный пирог» обыденного: повседневность таежного скита и исследовательские практики // Вестн. РУДН. Сер. История России. 2003. № 1. С. 55–64.

159. Дутчак Е.Е. Неофит в пространстве традиционной культуры (к вопросу об использовании теории референтных групп в исследованиях локальных конфессиональных сообществ) // Проблемы методологии гуманитарных исследований: Научный ежегодник Томского МИОН-2002. Томск, 2004. С. 204–216.

160. Дутчак Е.Е. Общины старообрядцев-странников Белобородовской пустыни // Человек в истории. Томск, 1999. С. 207–214.

161. Дутчак Е.Е. Полевые традиции в староверии XX века (на материале Цветника старообрядца-странника) // Культурное наследие средневековой Руси в традициях Урало-Сибирского старообрядчества. Новосибирск: Изд. Новосиб. гос. консерватории, 1999. С. 167–177.

162. Дутчак Е.Е. Путь в Беловодье (к вопросу о современных возможностях и перспективах изучения конфессиональных миграций) // Вестн. РУДН. Сер. История России. 2006. № 1(5). С. 81–94.

163. Духович А. К вопросу о колонизации тайги: Очерк попыток поселений в южной части Марининско-чулымской тайги. Томск, 1896. 37 с.
164. Евсеев И. Книга пророка Исайи в древнеславянском переводе: В 2 ч. СПб., 1897. 168, 145 с.
165. Ершов В.П. Плач об утраченном времени (мифологическое время в сюжете иконы «Архангел Михаил – воевода») // Старообрядчество: история, культура, современность. М.: Изд. Музея истории и культуры старообрядчества, 2000. С. 352–356.
166. Ершова О.П. Развитие законодательной системы в области раскола в 50–60-е гг. XIX в. // Старообрядчество: история, традиции, современность. 1995. Вып. 2. С. 26–31.
167. Ершова О.П. Роль Министерства внутренних дел в формировании государственной политики в отношении старообрядчества в 60-е годы XIX в. // Старообрядчество: история, традиции, современность. 1996. Вып. 5. С. 26–30.
168. Ершова О.П. Старообрядчество и власть. М.: Уникум-центр, 1999. 204 с.
169. Есипова В.А. Книги из библиотеки томских старообрядцев-странников в собрании Отдела редких книг и рукописей Научной библиотеки Томского университета // Старообрядчество: история, культура, современность. М.: Изд. Музея истории и культуры старообрядчества, 1998. С. 241–243.
170. Ефрина Т.В. Социальные проблемы крестьянства и модели социальной поддержки населения (вторая половина XIX – конец XX в.). Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2003. 308 с.
171. Жданов И.И. Повести о Вавилоне и «Сказание о князьях Владимирских». СПб., 1891. 147 с.
172. Живов В. Два пространства русского средневековья и их позднейшие метаморфозы // Отечественные записки. 2004. № 5. С. 8–27.
173. Живов В.М. Время и его собственник в России переходной эпохи XVII–XVIII веков // Человек между Царством и Империей: Материалы междунар. конф. М.: Ин-т человека РАН, 2003. С. 18–26.
174. Живов В.М. Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси // Из истории русской культуры. Т. 1: (Древняя Русь). М.: Языки русской культуры, 2000. С. 586–617.
175. Живов В.М., Успенский Б.А. Царь и Бог: Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблемы переводимости. М.: Наука, 1987. С. 47–153.
176. Жидков В.С. Эволюция культуры: системный подход // Системные исследования: Методологические проблемы: Ежегодник 1998. Ч. 2. М.: Эдиториал УРСС, 2000. С. 252–281.
177. Жидков В.С., Соколов В.Б. Десять веков российской ментальности: картина мира и власть. СПб.: Алетейя, 2001. 640 с.
178. Журавель О.Д. «Мать-пустыня» (к проблеме изучения народно-христианских традиций в культуре старообрядчества) // Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2000. С. 32–41.
179. Замалеев А.Ф. Человек в мировоззрении русского средневековья // Человек в зеркале наук: Труды методологического семинара «Человек». Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1991. С. 96–106.
180. Замятин Д.Н. Власть пространства: от образов географического пространства к географическим образам // Вопросы философии. 2001. № 9. С. 144–153.

181. Зарубина Н.Н. Деньги в социальной коммуникации // Социс. 2006. № 6. С. 3–12.
182. Збровский Г.Е. Социальное сравнение как повседневное явление и социологическая проблема // Социс. 2005. № 12. С. 13–23.
183. Зверев В.А. Образ жизни сельского населения Сибири в начальный период модернизации общества: проблемы и исследования // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития. Сб. науч. тр.: В 3 ч. / Омск: Изд-во ФГОУ ВПО ОмГАУ, 2004. Ч. 1. С. 18–23.
184. Зеeman К.Д. Аллегорическое и экзегетическое толкование в литературе Киевской Руси // Контекст: Литературно-теоретические исследования. М.: Наука, 1990. С. 72–83.
185. Зеленин Д.К. «Красная смерть» у русских старообрядцев // Этнографическое обозрение. 1904. № 3. С. 67–68.
186. Зелинский А.Н. Конструктивные принципы древнерусского календаря // Контекст. 1978: Литературно-теоретические исследования. М.: Наука, 1978. С. 62–135.
187. Земсков В.Б. Одноликий Янус. Пограничная эпоха – пограничное сознание // Общественные науки и современность. 2001. № 6. С. 132–139.
188. Зольникова Н.Д. «Свои» и «чужие» по нормативным актам сибирских староверов-часовенных // Гуманитарные науки в Сибири. Сер. Отечественная история. 1998. № 2. С. 54–59.
189. Зольникова Н.Д. «Стихотворение о всеядцах» (памятник старообрядческой полемики) // Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2000. С. 42–51.
190. Зольникова Н.Д. Историко-эсхатологическое сочинение XX века // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. Новосибирск: ВО «Наука». Сиб. изд. фирма, 1992. С. 160–190.
191. Зольникова Н.Д. Советская социальная защита в оценках енисейских староверов (1960–1980-е гг.) // [http://www.RarDir0f.ugn/incl\\_zolnikoval.html](http://www.RarDir0f.ugn/incl_zolnikoval.html)
192. Зольникова Н.Д. Таежный писатель // Традиция и литературный процесс. Новосибирск: Изд-во СО РАН, Науч.-изд. центр ОИГГМ СО РАН, 1999. С. 418–433.
193. Зольникова Н.Д. Урало-сибирские староверы в первой половине XX в.: древние традиции в советское время // История русской духовной культуры в рукописном наследии XVI–XX вв. Новосибирск: Изд-во СО РАН, Научно-издательский центр ОИГГМ СО РАН, 1998. С. 174–190.
194. Зольникова Н.Д. Урало-сибирские старообрядческие монастыри в первой половине XX века // Церковь в истории России. Сб. 1. М.: ИРИ РАН, 1997. С. 173–176.
195. Зольникова Н.Д. Современные старообрядческие толкования на Апокалипсис // Социально-политические проблемы истории Сибири XVII–XX вв.: Бахрушинские чтения, 1994 г. Новосибирск: Изд. Новосиб. ун-та, 1994. С. 134–142.
196. И.И.С. Из истории раскола в Томской губернии в XIX веке // Исторический вестник. 1901. № 6. С. 1081–1110.
197. Иванов А.И. Литературное наследие Максима Грека: Характеристика, атрибуция, библиография. М.: Наука, 1969. 248 с.
198. Иванов К.Ю. Старообрядческие миграции и Томский край // Из истории освоения юга Западной Сибири русским населением в XVII – начале XX в. Кемерово: Кузбассвузиздат, 1997. С. 57–64.
199. Ивановский Н.И. Внутреннее устройство секты странников или бегунов. СПб., 1901. 102 с.

200. Ивановский Н.И. Замечательное присоединение из раскола // Ивановский Н.И. Собрание сочинений. Т. 1. Казань, 1898. С. 455–467.
201. Ивановский Н.И. Руководство по истории и обличению старообрядческого раскола с присовокуплением сведений о сектах рационалистических и мистических. Казань, 1886. 258 с.
202. Ивановский Н.И. Старообрядческое бегунство в прошлом и настоящем: (Публичная лекция) // Странник. 1892. № 6–7. С. 249–265; № 8. С. 457–480.
203. Ивановский Н.И. Экспертиза о секте странников или бегунов // Журнал министерства юстиции. 1897. № 6. С. 162–173.
204. Илюха О. «Котя, котя, продай дитя...» // Родина. 2004. № 11. С. 79–82.
205. Инговатов В.Ю., Старухин Н.А. К вопросу об истории отношения старообрядчества к государственной власти на примере общин Алтая в 1917–1920 гг. // Старообрядчество: история, культура, современность. М.: Изд. Музея истории и культуры старообрядчества, 1998. С. 37–38.
206. Историческая биография. Historic biography: К XVII Международному конгрессу исторических наук (Мадрид, август 1990): Сб. обзоров. М.: ИНИОН, 1990. 164 с.
207. Казакова Н.А. Очерки по истории русской общественной мысли: Первая треть XVI в. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1970.
208. Каленова Г.М. Репрессии против старообрядцев-странников на территории Томской области в 1933–1941 гг. (по материалам архивных дел ФСБ Томской области) // Проблемы истории, историографии и источниковедения России XIII–XX вв. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. С. 293–295.
209. Камчатнов А.М. История и герменевтика славянской Библии. М.: Наука, 1998. 223 с.
210. Каптерев Н.Ф. Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. Сергиев Посад, 1914. IV, 567, IX с.
211. Каравашкин А.В. Мифы Московской Руси: Жизнь и борьба идей в XVI в. // Каравашкин А.В., Юрганов А.Л. Опыт исторической феноменологии: Трудный путь к очевидности. М.: РГГУ, 2003. С. 116–186.
212. Караман В.Н. Улунгинское восстание старообрядцев 1932 г. // Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока: Местные традиции. Русские и зарубежные связи: Материалы междунар. науч. конф. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2000. С. 70–77.
213. Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея // Историк-медиевист Л.П. Карсавин (1882–1952): Аналитический обзор. М.: ИНИОН, 1991. С. 55–130.
214. Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках, преимущественно в Италии. Пг., 1915. XVI, 360 с.
215. Катастрофическое сознание в современном мире в конце XX века (по материалам международных исследований). М.: Моск. обществ. науч. фонд: Ин-т социологии РАН: Университет штата Мичиган, 1999. 346 с.
216. Кауфман А. Переселенцы на новых местах (по данным новейшего правительственного исследования). М., 1914. 22 с.
217. Кауфман А. Переселение и колонизация. СПб., 1905. 349, 81 с.
218. Каштанов С.М. К предьстории идеи «Москва – третий Рим» // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1990. С. 262–273.



219. Керов В.В. «Се человек и его дело...»: Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М.: ЭКОН-ИНФОРМ, 2004. 658 с.
220. Кириллов И. Третий Рим: Очерк исторического развития идеи русского мессианизма. М., 1914. 100 с.
221. Киселева М.С. Учение книжное: текст и контекст древнерусской книжности. М.: Индрик, 2000. 256 с.
222. Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М.: АО «Аспект Пресс», 1994. 367 с.
223. Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России: Период феодализма. М.: Наука, 1977. 335 с.
224. Клибанов А.И. Протопоп Аввакум и апостол Павел // Старообрядчество в России (XVII–XVIII вв.). Вып. 2. М.: Археографический центр, 1994. С. 12–43.
225. Кобко В.В. К вопросу о бытовании легенды о Беловодье у приморских старообрядцев (по материалам полевых исследований Приморского государственного музея им. В.К. Арсеньева) // Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока: Местные традиции. Русские и зарубежные связи. Материалы междунар. науч. конф. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2000. С. 90–98.
226. Кобко В.В. К истории пустынножительства на северном побережье Приморья (начало XX – 30-е годы XX в.) // Мир старообрядчества. Вып. 4: Живые традиции: Результаты и перспективы комплексных исследований: Материалы междунар. науч. конф. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1998. С. 340–348.
227. Кобяк Н.А. Цитаты и цитация в старообрядческих рукописных сборниках Верхоямского собрания МГУ // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1992. С. 173–179.
228. Кобяк Н.А., Круглова Т.А. Некоторые замечания о методике археографического описания старообрядческих сочинений // Старообрядчество: история, культура, современность. М.: Изд. Музея истории и культуры старообрядчества, 1997. С. 203–205.
229. Ковалев Е.М., Штейнберг И.Е. Качественные методы в полевых социологических исследованиях. М.: Логос, 1999. 383 с.
230. Козик О.М. «Понятие «богатства» в контексте истории: учение св. Кирилла Туровского // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. Вып. 1. М.: ИВИ РАН, 1999. С. 84–108.
231. Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. СПб.: Филол. фак. С.-Петерб. ун-та, 2000. 326 с.
232. Коллинз Р. Социологическая интуиция: Введение в неочевидную социологию // Личностно-ориентированная социология. М.: Академический Проект, 2004. С. 399–603.
233. Корель Л.В. Классификация адаптаций: Словарь основных понятий. Новосибирск: ИЭОПП СО РАН, 1996. 44 с.
234. Корель Л.В. Социология адаптаций: Этюды апологии. Новосибирск: ИЭОПП СО РАН, 1997. 160 с.
235. Коскина О.А. ФАІА в контексте образа жизни византийского монашества в начале XIV в. // История церкви: изучение и преподавание: Материалы науч. конф. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 1999. С. 278–286.

236. Котельников В.А. О смысле и границах понятия «аскетическая культура» // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб.: Изд. Ин-та русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, 1998. С. 31–35.

237. Крапивин М.Ю., Далгатов А.Г., Макаров Ю.Н. Внутриконфессиональные конфликты и проблемы межконфессионального общения в условиях советской действительности (октябрь 1917 – конец 1930-х гг.). СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. 624 с.

238. Краткий очерк колонизации Томской губернии. Томск, 1911. 24 с.

239. Крестьянство Сибири в эпоху капитализма. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1983. 399 с.

240. Крестьянство Сибири в эпоху феодализма. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1982. 502 с.

241. Криничная Н.А. Легенды о невидимом граде Китеже: мифологема взывания сокровенного града в фольклорной и литературной прозе // Евангельский текст в русской литературе XVII–XX вв.: Сб. науч. тр. Вып. 4. Петрозаводск: Изд. Петрозавод. ун-та, 2005. С. 53–66.

242. Криничная Н.А. Легенды о невидимом граде Китеже: контакты между мирами // Этнографическое обозрение. 2003. № 5. С. 87–99.

243. Крутова М.С. Сборники с названием «Цветник» в русских списках XVI–XX в. в рукописных собраниях РГБ // Письменная культура: источниковедческие аспекты истории книги. М.: РГБ, 1998. С. 161–174.

244. Куандыков Л.К. Выговские сочинения XVIII в. о скитском житии // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. С. 30–36.

245. Куандыков Л.К. Выговские сочинения уставного характера второй половины XVIII в. // Источники по истории русского общественного сознания периода феодализма. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1986. С. 120–130.

246. Куандыков Л.К. Идеология общежительства у старообрядцев-беспоповцев Выговского согласия в XVIII в. // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1982. С. 87–100.

247. Куандыков Л.К. Филипповские полемические сочинения XIX в. о скитской жизни // Древнерусская рукописная книга и ее бытование в Сибири. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1982. С. 113–124.

248. Кудрина Т.А., Пинкевич В.К. Вероисповедные реформы в России в начале XX века. М.: РАГС, 2003. 198 с.

249. Кудюкина М.М. Отношение российского крестьянства к власти во второй половине 20-х гг. XX в. // Мировосприятие и самосознание русского общества. Вып. 3. Российская ментальность: методы и проблемы изучения. М.: ИРИ РАН, 1999. С. 160–176.

250. Кузьмина Л.П. Старообрядцы: Опыт к проблеме социально-культурной адаптации // Старообрядчество: история, культура, современность. М.: Изд. Музея истории и культуры старообрядчества, 1997. С. 7–9.

251. Культурно-бытовые процессы у русских Сибири XVIII – начала XX в. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1985.

252. Культурное наследие Древней Руси: (Истоки. Становление. Традиции). М.: Наука, 1976.

253. Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1975.

254. Куприянова И.В. Старообрядческие общины Алтая в 1920–1930-х гг. Барнаул: Изд-во БГПУ, 2006.
255. Куприянова И.В. Хозяйственно-правовое положение Белорецкого скита в 1920-е гг. // Научные чтения памяти Ю.С. Булыгина. Барнаул: Изд. Алт. гос. ун-та, 2006. С. 119–122.
256. Кураев А. Человек перед иконой: (Размышления о христианской антропологии и культуры) // Квинтэссенция: Философский альманах. 1991. М.: Политиздат, 1992. С. 237–262.
257. Лабынцев Ю.И. Читатели супрасльских старообрядческих изданий и их записи на экземплярах собрания отдела редких книг Государственной библиотеки СССР им. В.И. Ленина // Федоровские чтения. 1976. Читатель и книга: Сб. науч. тр. М.: Изд. Гос. биб-ки СССР им. В.И. Ленина, 1978. С. 22–29.
258. Лавренова О.А. Географическое пространство в русской поэзии XVIII – начала XX в. (геокультурный аспект). М.: Институт наследия, 1998. 128 с.
259. Левада Ю.А. Социальная природа религии. М.: Наука, 1965. 263 с.
260. Леви Дж. Биография и история // Современные методы преподавания новейшей истории: Материалы из цикла семинаров при поддержке TACIS. М.: ИВИ РАН, 1996. С. 191–206.
261. Лидов А.М. Образ Небесного Иерусалима в восточнохристианской иконографии // Иерусалим в русской культуре. М.: Наука, 1994. С. 15–33.
262. Лидов А.М. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. М.: Индрик, 2006. С. 9–31.
263. Липинская В.А. Конфессиональные группы православного населения Западной Сибири // Этнографическое обозрение. 1995. № 2. С. 113–127.
264. Липинская В.А. Об устойчивости малых конфессиональных групп в однонациональной среде (по материалам юга Западной Сибири) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1992. С. 213–217.
265. Липинская В.А. Старожилы и переселенцы: Русские на Алтае. XVIII – начало XIX века. М.: Наука, 1996. 269 с.
266. Липранди И.П. Краткое обозрение русских расколов, ересей и сект. М., 1870. 77 с.
267. Литвина Н.В. Контекст для исчезающей культуры Верхокамья // Материальная база сферы культуры: Визуальная антропология: гуманитарные расширения: Научн.-информ. сб. Вып. 1. М.: Изд. РГБ, 2003. С. 46–90.
268. Лончакова Г.А. «Послание о земном рае» в прочтении древнерусских книжников XIV–XVI вв. // Русская книга в дореволюционной Сибири: Рукописная и печатная книга на востоке страны. Новосибирск: ГПНТБ, 1992. С. 112–133.
269. Лончакова Г.А. Об одном прочтении «Послания о земном рае» новгородского архиепископа Василия Калики в XVII веке // Книга и литература в культурном контексте: Сб. науч. ст., посвящ. 35-летию начала археограф. работы в Сибири (1965–2000 гг.). Новосибирск: ГПНТБ, 2003. С. 203–212.
270. Лотман Ю.М. Семиотика культуры и понятие текста // Труды по знаковым системам. Тарту: Изд-во Тарт. ун-та, 1981. Т. 12. С. 3–7.
271. Лотман Ю.М. Биография – живое лицо // Новый мир. 1985. № 2. С. 228–236.
272. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров: Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996. 464 с.

273. Лотман Ю.М. Динамические механизмы семиотических систем // Материалы Всесоюз. симп. по вторичным моделирующим системам. Тарту: Изд-во Тарт. ун-та, 1974. С. 76–81.
274. Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М.: Прогресс: Гнозис, 1992. 271 с.
275. Лотман Ю.М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Труды по знаковым системам. Тарту: Изд-во Тарт. ун-та, 1965. Т. 2. С. 210–216.
276. Лотман Ю.М. Об «Оде, выбранной из Иова» Ломоносова // Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. Таллин: Александра, 1992. Т. 2. С. 29–39.
277. Лотман Ю.М. Проблема «обучения культуре» как ее типологическая характеристика // Труды по знаковым системам. Тарту: Изд-во Тарт. ун-та, 1971. Т. 5. С. 167–176.
278. Лотман Ю.М. Символ в системе культуры // Труды по знаковым системам. Тарту, 1987. Т. 21. С. 10–21.
279. Лотман Ю.М. Статьи по типологии культуры. Тарту: Изд-во Тарт. ун-та, 1973. 95 с.
280. Лотман Ю.М. Феномен культуры // Труды по знаковым системам. Тарту: Изд-во Тарт. ун-та, 1977. Т. 9. С. 3–17.
281. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Имя – миф – культура // Труды по знаковым системам. Тарту: Изд-во Тарт. ун-та, 1973. Т. 6. С. 282–303.
282. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. О семиотическом механизме культуры // Труды по знаковым системам. Тарту: Изд-во Тарт. ун-та, 1971. Т. 5. С. 144–166.
283. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Отзвуки концепции «Москва – третий Рим» в идеологии Петра I: (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко) // Художественный язык средневековья: М.: Наука, 1982. С. 236–249.
284. Лукин П.В. Народные представления о государственной власти в России XVII века. М.: Наука, 2000. 292 с.
285. Лукин П.В. Особенности русского общественного сознания в старообрядческих сочинениях XVII в. // Мировосприятие и самосознание русского общества. Вып. 4. Ментальность в эпохи потрясений и преобразований. М.: ИРИ РАН, 2003. С. 23–46.
286. Лукин П.В. Представления старообрядческих писателей XVII в. о «правилах поведения» царя в отношении церкви // Старообрядчество: история, культура, современность. М.: Изд. Музея истории и культуры старообрядчества, 1997. С. 77–79.
287. Лурье С.В. Этнокультурные особенности восприятия народом осваиваемой территории // Вестн. РГНФ. 1996. № 1. С. 46–52.
288. Лучицкая С.И. История и сравнение: Сб. ст. / Под ред. Г.-Г. Гаупта и Ю. Кокки. Франкфурт-на-Майне; Нью-Йорк, 1996 // Одиссей: Человек в истории. 2001. М., 2001. С. 386–387.
289. Львов А. Запрет и его нарушение (к постановке вопроса о механизмах власти традиционной культуры) // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М.: Пробел, 2000. С. 179–194.
290. Любимов И.М. Религиозно-нравственное воспитание в старообрядческих семьях // Старообрядчество: история, культура, современность. М.: Изд. Музея истории и культуры старообрядчества, 1997. С. 12–16.
291. Маджаров А.С. Структура пространства в концепции старообрядчества А.П. Щапова // Старообрядчество: история, культура, современность. М.: Изд. Музея истории и культуры старообрядчества, 2000. С. 33–38.

292. Майничева А.Ю. Традиции строительного дела средневековой Руси и домостроение старообрядцев Верхнего Приобья в конце XIX – начале XX в. // <http://www.zaimka.ru/culture/maynich7.shtml>

293. Малето Е.И. Антология хождений русских путешественников, XII–XV века: исследования, тексты, комментарии. М.: Наука, 2005. 438 с.

294. Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901. 768, 144 с.

295. Мальцев А.И. «Орловщина» – малоизвестное старообрядческое согласие (вторая половина XVIII – первая половина XIX в.) // Вестн. РУДН. Сер. История России. 2006. № 1(5). С. 18–23.

296. Мальцев А.И. Конфессиональный фактор в истории колонизации Сибири и Северной Америки // Фронтир в истории Сибири и Северной Америки в XVII–XX вв.: общее и особенное. Новосибирск: РИПЭЛ плюс, 2002. Вып. 2. С. 50–62.

297. Мальцев А.И. Краткая формула исповедания веры у староверов-странников // Старообрядчество: история, культура, современность. М.: Изд. Музея истории и культуры старообрядчества, 2000. С. 62–69.

298. Мальцев А.И. Об одном из основных аспектов вероучения староверов-странников // Книга и литература в культурном контексте: Сб. науч. ст., посвящ. 35-летию начала археограф. работы в Сибири (1965–2000 гг.). Новосибирск: ГПНТБ, 2003. С. 447–452.

299. Мальцев А.И. Проблема чиноприема новообращенных в сочинениях старообрядцев-беспоповцев XVIII – начала XIX в. // Старообрядчество: история, культура, современность. М.: Изд. Музея истории и культуры старообрядчества, 2002. С. 474–481.

300. Мальцев А.И. Проблемы церковной организации и управления в сочинениях староверов-странников (вторая половина XIX – начало XX века) // Исторические и литературные памятники «высокой» и «низовой» культуры в России XVI–XX вв. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2003. С. 157–176.

301. Мальцев А.И. Сочинения сибирских странников первой половины XIX в. // Гуманитарные науки в Сибири. Сер. Отечественная история. 1994. № 2. С. 10–15.

302. Мальцев А.И. Староверы-странники в XVIII – первой половине XIX в. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1996. 266 с.

303. Мальцев А.И. Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII – начале XIX в.: проблема взаимоотношений. Новосибирск: ИД «Сова», 2006. 572 с.

304. Мальцев А.И. Старообрядческий наставник инок Арсений (А.В. Рябинин): Материалы к биографии // Гуманитарные науки в Сибири. Сер. Отечественная история. 2000. № 2. С. 68–71.

305. Мальцев А.И. Статьи Никиты Семенова (1860 г.) и раскол страннического согласия // История церкви: изучение и преподавание: Материалы науч. конф. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 1999. С. 193–197.

306. Мальцев А.И. Странники-безденежники в первой половине XIX в. // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989. С. 330–351.

307. Мальцев А.И. Страннический наставник XX века Христофор Иванов и его учение // Проблемы истории, русской книжности и общественного сознания. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2000. С. 57–64.

308. Мамсик Т.С. Беглецы Засмолены: (К вопросу о типологии побегов мастеров в первой четверти XIX в.) // Общественное сознание и классовые отношения в Сибири в XIX–XX вв. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1980. С. 105–115.

309. Мамсик Т.С. Беловодцы и Беловодье (по материалам следственного дела о побеге 1827–1828 гг.) // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1982. С. 135–164.
310. Мамсик Т.С. Крестьянское движение в Сибири: Вторая четверть XIX в. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1987. 269 с.
311. Мамсик Т.С. Новые материалы об алтайских «каменщиках» // Древнерусская рукописная книга и ее бытование в Сибири. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1982. С. 242–258.
312. Мамсик Т.С. Побег как социальное явление. Приписная деревня Западной Сибири в 40–90-е гг. XVIII в. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1978. 240 с.
313. Мамсик Т.С. Расселение крестьян-раскольников в Западной Сибири по материалам официальной статистики первой половины XIX в. // Социально-демографическое развитие сибирской деревни в досоветский период. Новосибирск: НГПИ, 1987. С. 44–56.
314. Мамсик Т.С. Хозяйственное освоение Южной Сибири: Механизмы формирования и функционирования агропромышленной структуры. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989. 240 с.
315. Мангилов П.И. О круге чтения крестьян-старообрядцев Зауралья в середине XIX в. // Уральский сборник: История. Культура. Религия. [Вып.] 2. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 1998. С. 146–153.
316. Магхаузерова С. Две теории текста в русской литературе XVII в. // ТОДРЛ. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1976. Т. 31. С. 271–284.
317. Машковцев А.А. Старообрядцы-странники Сарапульского уезда Вятской губернии в конце XIX– начале XX вв. // Старообрядчество: история, культура, современность. М.: Изд. Музея истории и культуры старообрядчества, 2000. С. 131–141.
318. Медведев И.П. Почему константинопольский патриарх Филофей Коккин считал русских «святым народом» // Славяне и их соседи: Этнопсихологические стереотипы в средние века. М.: Ин-т истории РАН, 1990. С. 73–82.
319. Медушевская О.М. Исторический источник: человек и пространство // Исторический источник: человек и пространство. М.: РГГУ, 1997. С. 35–61.
320. Мильков В.В. Древнерусские апокрифы. СПб.: РХГИ, 1999. 894 с.
321. Мильков В.В. Концепция земного рая в древнерусских апокрифах // Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М.: Наука, 1997. С. 229–254.
322. Мирамон Ш. де. Принятие монашества в сознательном возрасте (1050–1200 гг.). Исследование феномена обращения в зрелом возрасте // *Анналы на рубеже веков – антология*: Пер. с фр. М.: XXI век: Согласие, 2002. С. 194–221.
323. Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.): В 2 т. 3-е изд., испр. и доп. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. XL, 548+583 с.
324. Миронов Б.Н. Униженные и оскорбленные. «Кризис самодержавия» – миф, придуманный большевиками // *Родина*. 2006. № 1. С. 12–17.
325. Митин И.И. На пути к мифогеографии России: «игры с пространством» // *Вестн. Евразии*. 2004. № 3 (26). С. 140–161.
326. Мордасов В.И. О системном подходе к проблеме «культура и религия» // *Культура и религия*. Л.: Изд. Гос. музея истории религии и атеизма, 1977. С. 31–48.
327. Мяло К.Г. Социологические аспекты комплексного исследования традиционной культуры поморской общины Верхокамья: (Традиция и модернизация) // *Традиционная культура Пермской земли: К 180-летию полевой археологии в Москов-*

ском университете, 30-летию комплексных исследований Верхокамья. Ярославль: Ремдер, 2005. С. 19–32. (Мир старообрядчества. Вып. 6).

328. На путях из Земли Пермской в Сибирь: Очерки этнографии североуральского крестьянства XVII–XX вв. М.: Наука, 1989. 352 с.

329. Нагорная С.Ю. Паспорта старообрядцев-странников в рукописном сборнике конца XIX – начала XX в.: языковой аспект // Старообрядчество: история и культура. Вып. 1. Барнаул: Изд-во Барнаул. гос. пед. ун-та, 1999. С. 158–166.

330. Найденова Л. Что же в иноке от «инога»? // Россия XXI век. 1996. № 9–10. С. 114–132.

331. Невская Л.Г. Концепт «гость» в контексте переходных обрядов // Символический язык традиционной культуры. М.: Ин-т славяноведения и балканистики РАН, 1993. С. 103–114.

332. Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка. М.: Гнозис, 1994. 208 с.

333. Никитина С.Е. Келья в три окошечка (о пространстве в духовном стихе) // Логический анализ языка: языки пространств. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 348–356.

334. Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. М.: Наука, 1993. 189 с.

335. Никитина С.Е. Устная традиция в народной культуре русского населения Верхокамья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура (по материалам археографических экспедиций 1966–1980 гг.). М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. С. 91–126.

336. Николаев Г.А. Сельское народонаселение Казанской и Симбирской губерний в конце XIX – начале XX вв. // Состав и положение населения Чувашии в XVIII – начале XX вв. Чебоксары: Ин-т языка, литературы, истории и экономики при Совете министров Чувашской АССР, 1990. С. 74–96.

337. Никольский Н.М. История русской церкви. 3-е изд. М.: Политиздат, 1983.

338. Новик Е.С. Прагматический аспект магических обрядов // Лотмановский сборник. Тарту: Изд-во Тарт. ун-та, 1995. С. 655–666.

339. Новиков И. Миссионерское противораскольническое дело в Томской епархии в 1893–1894 году. Томск, 1895.

340. Опарина Т.А. Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998. 431 с.

341. Опарина Т.А. К вопросу об использовании III Книги Ездры в русской публицистике XVI–XVII вв. // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. С. 143–149.

342. Опарина Т.А. Число 1666 в русской книжности середины – третьей четверти XVII в. // Человек между Царством и Империей: Материалы междунар. конф. М.: Ин-т человека РАН, 2003. С. 287–317.

343. Островский А.Б. Старообрядцы и православные в русском сельском социуме XX в. (поведенческие стратегии взаимодействия) // Этнографическое обозрение. 2005. № 6. С. 85–104.

344. Панкратов А. От Востока направо. История, культура, современные вопросы старообрядчества. М.: Тип. ЦНИЭИуголь, 2000. 230 с.

345. Панова Л.Г. Грех как религиозный концепт (на примере русского слова «грех» и итальянского «рессато») // Логический анализ языка: языки этики. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 167–177.

346. Панченко А.А. Сновидение и фольклор: Сон в народной религиозной традиции // Русский фольклор. Т. 31. СПб.: Наука, 2001. С.112–122.
347. Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002. 544 с.
348. Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1984. 205 с.
349. Парамонова М.Ю. Семейный конфликт и братоубийство в Вацлавской агиографии: две агиографические модели святости и мученичества правителя // Одиссей: Человек в истории. 2001. Русская культура как исследовательская проблема. М.: Наука, 2001. С. 104–139.
350. Паскаль А.Д. Новый справочник по старообрядческим изданиям конца XVIII–начала XIX в. // Археографический ежегодник за 1992 г. М.: Наука, 1994. С. 262–268.
351. Первый епархиальный миссионерский съезд в г. Томске, 10–27 августа 1898 г. / Сост. И. Новиков. Томск, 1890. 332 с.
352. Петров М.К. Язык, знак, культура. М.: Наука, 1991. 328 с.
353. Петрова Е.В. Социокультурная адаптация семейских Забайкалья: Этносоциологический анализ. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1999. 129 с.
354. Пиков Г.Г. Эсхатология как обязательная «предпосылка» цивилизационной историософии // Ученые записки факультета истории и международных отношений Кемеровского гос. ун-та. Вып. 2. Кемерово: Кузбассвузиздат, 2004. С. 66–70.
355. Пинегин М. Казань в ее прошлом и настоящем: Очерки по истории, достопримечательностям и современному положению города. СПб., 1890. 604, LVII с.
356. Пихоя Р.Г. Книжно-рукописная традиция Урала XVIII – начала XX вв. (к постановке проблемы) // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1982. С. 101–114.
357. Плеханов Г.В. История русской общественной мысли // Плеханов Г.В. Сочинения: В 24 т. М.; Л.: Госиздат, 1925. Т. 20. XXVIII, 363 с.
358. Плигузов А.И. Полемика в русской церкви первой трети XVI в. М.: Индик, 2002. 424 с.
359. Плюханова М.Б. Казань и Царьград. О монтаже источников в «Казанской истории» // Монтаж: литература, искусство, театр, кино. М.: Наука, 1988. С. 190–213.
360. Плюханова М.Б. О национальных средствах самоопределения личности: сакрализация, самосождения, плавание на корабле // Из истории русской культуры. Т. 3 (XVII – начало XVIII века). М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 380–459.
361. Плюханова М.Б. О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в. // Художественный язык средневековья. М.: Наука, 1982. С. 184–200.
362. Плюханова М.Б. Сюжеты и символы Московского царства. СПб.: Акрополь, 1995. 336 с.
363. Побережников И.В. Дела об оскорблении императорской фамилии (Сибирь, вторая половина XIX века) // Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 2000. С. 383–390.
364. Подвойский Д.Г. Старообрядчество и русский капитализм // Человек. 2005. № 2. С. 21–35.
365. Поздеева И.В. Древнерусское наследие в исторической традиции книжной культуры старообрядчества (первый период) // История СССР. 1988. № 1. С. 84–99.



366. Поздеева И.В. Задачи и особенности работы экспедиций, собирающих памятники кириллической книжности (Из опыта работы археографов МГУ) // Археографический ежегодник за 1977 г. М.: Наука, 1978. С. 56–71.

367. Поздеева И.В. Записи на старопечатных книгах кирилловского шрифта как исторический источник // Федоровские чтения. 1976. Читатель и книга. М.: Изд. Гос. библиотек СССР им. В.И. Ленина, 1978. С. 39–54.

368. Поздеева И.В. Комплексные исследования современной традиционной культуры русского старообрядчества: результаты и перспективы // Мир старообрядчества. Вып. 4: Живые традиции: Результаты и перспективы комплексных исследований: Материалы междунар. науч. конф. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1998. С. 12–20.

369. Поздеева И.В. Личность и община в истории русского старообрядчества // Старообрядчество: история, культура, современность. М.: Изд. Музея истории и культуры старообрядчества, 1997. С. 24–26.

370. Поздеева И.В. Русское старообрядчество как объект комплексного гуманитарного исследования // Традиционная народная культура населения Урала: Материалы междунар. науч.-практ. конф. Пермь: Изд. Перм. обл. краевед. музея, 1997. С. 41–43.

371. Покровский И.М. Окраины города Казани в XVI–XVIII веках (Забулацкая, Архангельская и Ягодная слободы). Казань, 1905. 22 с.

372. Покровский Н.Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1974. 394 с.

373. Покровский Н.Н. Биография оренбургского казака // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1984. С. 103–130; Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1985. С. 135–163.

374. Покровский Н.Н. За страницей «Архипелага ГУЛАГ» // Новый мир. 1991. № 9. С. 77–103.

375. Покровский Н.Н. Из истории первых новосибирских археографических экспедиций // Книга и литература в культурном контексте: Сб. науч. ст., посвящ. 35-летию начала археогр. работы в Сибири (1965–2000 гг.). Новосибирск: ГПНТБ, 2003. С. 15–22.

376. Покровский Н.Н. К постановке вопроса о Беловодской легенде и бухтарминских «каменщиках» в литературе последних лет // Общественное сознание и классовые отношения в Сибири в XIX–XX вв. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1980. С. 115–133.

377. Покровский Н.Н. Крестьянские традиции освоения востока страны и старообрядческие миграции // Социально-демографические процессы в российской деревне (XVI – начало XX в.). Таллин: Наука, 1986. С. 115–122.

378. Покровский Н.Н. Крестьянский побег и традиции пустынножительства в Сибири XVIII в. // Крестьянство Сибири XVIII – начала XX в.: (Классовая борьба, общественное сознание и культура). Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1975. С. 19–49.

379. Покровский Н.Н. Мирская и монархическая традиция в истории российского крестьянства // Новый мир. 1989. № 9. С. 225–231.

380. Покровский Н.Н. Народная эсхатологическая «газета» 1731 г. // Исследования по древней и новой литературе. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1987. С. 290–297.

381. Покровский Н.Н. О роли древних рукописных и старопечатных книг в складывании системы авторитетов старообрядчества // Научные библиотеки Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск: ГПНТБ, 1973. Вып. 14. С. 19–40.
382. Покровский Н.Н. Организация учета старообрядцев в Сибири в XVIII в. // Русское население Поморья и Сибири: период феодализма. М.: Наука, 1973. С. 381–406.
383. Покровский Н.Н. Пути изучения истории старообрядчества российскими исследователями // Археографический ежегодник за 1998 г. М.: Наука, 1999. С. 3–20.
384. Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М.: Памятники исторической мысли, 2002. 471 с.
385. Покшишевский В.В. Заселение Сибири (историко-географические очерки). Иркутск: обл. гос. Изд-во, 1951. 208 с.
386. Полетаева Е.А. «Уход в пустыню» в древнерусской и старообрядческой традиции (на материале северно-русской агиографии и старообрядческих сочинений) // Уральский сборник: История. Культура. Религия. [Вып.] 2. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 1998. С. 198–215.
387. Полетаева Е.А. Агиография в рукописной традиции Поморья и Урала и ее связь с идеологией старообрядчества // Этнокультурная история Урала XVI–XX вв.: Материалы междунар. науч. конф. Екатеринбург: Банк культурной информации, 1999. С. 155–157.
388. Поньрко Н.В. «Устав о христианском житии» в жизненном укладе старообрядцев // Монастырская культура: Восток и Запад. Сб. ст. СПб.: Изд. Ин-та русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, 1998. С. 168–175.
389. Поньрко Н.В. Проблема «культурной оседлости» на примере одного эпизода из истории Выговской поморской пустыни // Исследования по древней и новой литературе. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1987. С. 297–303.
390. Поньрко Н.В. Фома (XV в.) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2: Л–Я. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1988. С. 474–475.
391. Попова И.М. Представления о настоящем, прошедшем и будущем как переживание социального времени // Социс. 1999. №10. С.135–145.
392. Православная жизнь русских крестьян XIX– XX вв.: Итоги этнографических исследований. М.: Наука, 2001.
393. Приль Л.Н. Информационный потенциал источников УФСБ по Томской области и проблемы изучения жизнедеятельности старообрядческих общин // Документ в меняющемся мире. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. С. 211–215.
394. Приль Л.Н. Старообрядческие общины Прикетья и Причудымья в XIX – 80-х гг. XX в. (опыт реконструкции жизнедеятельности): Дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2002. 233 с.
395. Прокуратова Е.В. К вопросу об изучении вопросо-ответных сочинений странников-статейников XIX–XX в. // Старообрядчество: история, культура, современность. М.: Изд. Музея истории и культуры старообрядчества, 2002. С. 339–347.
396. Прокуратова Е.В. Эпистолярное наследие удорских староверов // Старообрядчество: история, культура, современность. М.: Изд. Музея истории и культуры старообрядчества, 2000. С. 323–334.
397. Пругавин А.С. Вредные секты: Очерки уральского сектантства по официальным данным // Русская старина. 1884. № 3. С. 637–646; № 4. С. 139–156.

398. Пуцыкович О.Д. Историко-психологическое исследование: предполагаемая структура и возможные источники // *Культура средних веков и нового времени*. М.: Изд-во МГУ, 1987. С. 17–27.
399. Пятницкий И.К. Секта странников и ее значение в расколе. Сергиев Посад, 1906. 196 с.
400. Пятницкий И.К. Русский сектант в своей истории // *Странник*. 1884. № 5. С. 73–85; № 6. С. 235–249; № 7. С. 513–540.
401. Раскин Д.И. Миграции в общественном сознании русского крестьянства периода позднего феодализма // *Социально-демографические процессы в российской деревне (XVI – начало XX в.)*. Таллин: Наука, 1986. С. 75–82.
402. Резник Ю.М. Введение в социальную теорию: Социальная системология. М.: Наука, 2003. 433 с.
403. Репина Л.П. «Персональная история»: биография как средство исторического познания // *Казус: индивидуальное и уникальное в истории*. 1999. Вып. 2. М.: РГГУ, 1999. С. 76–100.
404. Репина Л.П. Личность и общество, или История в биографиях: (Вместо предисловия) // *История через личность: Историческая биография сегодня*. М.: Кругъ, 2005. С. 5–16.
405. Репина Л.П. Образы прошлого в памяти и в истории // *Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени*. М.: Кругъ, 2003. С. 9–18.
406. Репина Л.П. От «истории одной жизни» к «персональной истории» // *История через личность: Историческая биография сегодня*. М.: Кругъ, 2005. С. 55–74.
407. Репина Л.П. От редактора // *Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени*. М.: Кругъ, 2003. С. 5–6.
408. Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера / Пер. с фр., послесл., примеч. И.С. Вдовина. М.: Искусство, 1996. 270 с.
409. Рождественская М.В. Образ Святой земли в древнерусской литературе // *Иерусалим в русской культуре*. М.: Наука, 1994. С. 8–14.
410. Розов А.И. Странники или бегуны в русском расколе // *Вестн. Европы*. 1872. № 11. С. 260–302; № 12. С. 519–542; 1873. № 1. С. 262–295.
411. Розов Н.Н. «Повесть о новгородском белом клобуке» как памятник общерусской публицистики XV в. // *ТОДРЛ*. М.; Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1953. Т. 9. С. 178–219.
412. Романенко Е.В. Нил Сорский и традиции русского монашества. М.: Памятники исторической мысли, 2003. 252 с.
413. Романенко Е.В. Повседневная жизнь русского средневекового монастыря. М.: Молодая гвардия, 2002. 329 с.
414. Романова А.А. «Учение отроком, хотящим учиться ведению ключа границы азбучные» – сочинение 1496 г. по расчетной хронологии // *ТОДРЛ*. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. Т. 52. С. 567–581.
415. Романчук Р. *Lectio divina: монастырское чтение на Востоке и на Западе // Монастырская культура: Восток и Запад*. СПб.: Изд. Ин-та русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, 1998. С. 36–42.
416. Рубчевский В. Леса и население Завасюганья: (Из путевых заметок лесничего). Томск, 1909. 70 с.

417. Рыжова Е.А. Монастырская топография Русского Севера: Антониново-Сийский монастырь // Проблемы истории России. Вып. 5: На перекрестках эпох и традиций. Екатеринбург: НПМП «Волот», 2003. С. 225–243.
418. Рындзюнский П.Г. Городское гражданство дореформенной России. М.: Изд-во АН СССР, 1958. 559 с.
419. Сабиров В.Ш. Проблема добра и зла в христианской этике // Человек. 2001. № 6. С. 104–111.
420. Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время: В поисках утраченного. М.: Языки русской культуры, 1997. 800 с.
421. Савельева О.А. Образ «чужого» в старообрядческом фольклоре // Одиссей: Человек в истории. М.: Наука, 2000. С. 207–222.
422. Савельева О.А. «Свет кончине моей...»: образ рая у старообрядцев // Одиссей: Человек в истории. М.: Наука, 2005. С. 304–333.
423. Савин А.И. Образ врага: Протестантские церкви в сибирской прессе 1928–30 гг. // Урал и Сибирь в сталинской политике. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. С. 57–80.
424. Сахаров А.Н. Политическое наследие Рима в идеологии Древней Руси // История СССР. 1990. № 3. С. 71–83.
425. Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879. 248 с.
426. Сбоев В.А. О быте крестьян Казанской губернии. Казань, 1856. 36 с.
427. Сванидзе А. Средневековый коммунизм: истоки гражданского общества // Европейский альманах. История. Традиции. Культура. М.: Наука, 1994. С. 89–102.
428. Свенцицкая И.С. Народное христианство в апокрифах II–V вв. Формирование представлений о сатане, демонах и аде // Одиссей: Человек в истории. М.: Наука, 1999. С. 109–122.
429. Семенова С.Г. Odium fati как духовная позиция в русской религиозной философии // Понятие судьбы в контексте разных культур. М.: Наука, 1994. С. 26–33.
430. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии: Пер. с англ. / Общ. ред. и вступ. ст. А.Е. Кибрика. М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1993. 656 с.
431. Синелина Ю.Ю. Воцерковленность и суеверное поведение жителей Ярославской области // Социс. 2005. № 3. С. 96–107.
432. Синоцын И. О расколе в Ярославской губернии // Сборник правительственных сведений о раскольниках / Сост. В. Кельсиев. Вып. 4. Лондон, 1862. С. 59–183.
433. Синоцын И.И. Записка (об экспедиции 1852 г. для статистического исследования народонаселения Ярославской губернии) // Сборник правительственных сведений о раскольниках / Сост. В. Кельсиев. Вып. 4. Лондон, 1862. С. 1–55.
434. Синоцына Н.В. Максим Грек в России. М.: Наука, 1977. 331 с.
435. Синоцына Н.В. Предисловие // Монашество и монастыри в России. XI–XX вв.: Исторические очерки. М.: Наука, 2002. С. 3–12.
436. Синоцына Н.В. Типы монастырей и русский аскетический идеал (XV–XVI вв.) // Монашество и монастыри в России. XI–XX века: Исторические очерки. М.: Наука, 2002. С. 116–149.
437. Синоцына Н.В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М.: Индрик, 1998. 416 с.
438. Скрипиль М.О. Сказания о Вавилоне граде // ТОДРЛ. М.; Л.: Наука, 1953. Т. 9. С. 119–144.

439. Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики: Народная религиозность и «духовные» преступления в России XVIII в. М.: Индрик, 2003. 464 с.
440. Смилянская Е.Б. О некоторых особенностях крестьян-старообрядцев Верхоямья // Традиционная народная культура населения Урала: Материалы междунар. науч.-практ. конф. Пермь: Изд. Перм. обл. краевед. музея, 1997. С. 119–124.
441. Смилянская Е.Б. Роль запрета в сохранении идентичности конфессиональной группы (по материалам старообрядческих общин) // Проблемы идентичности: человек и общество на пороге третьего тысячелетия. М.: ООО «Содействие сотрудничеству Института им. Дж. Кеннана с учеными в области социальных и гуманитарных наук», 2003. С. 143–152.
442. Сморгунова Е.М. Исход староверов вчера и сегодня: уход от мира и поиски Земли Обетованной // История церкви: изучение и преподавание: Материалы науч. конф. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 1999. С. 211–219.
443. Сморгунова Е.М. Слова «грех» и «покаяние» в русских памятниках XV–XVII веков // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М.: Пробел, 2000. С. 44–71.
444. Сморгунова Е.М. Старец Никита Семенович и догматика бегунства (по рукописям пермской коллекции МГУ) // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения. Пермь: Изд. Перм. обл. краевед. музея, 2001. С. 87–108.
445. Смыков Ю.И. Крестьяне Среднего Поволжья в период капитализма (социально-экономические исследования). М.: Наука, 1984. 231 с.
446. Смыков Ю.И., Гончаренко Л.Н. Крестьянство и административный аппарат Казанской губернии в последней четверти XIX в. // Исследования по истории крестьянства Татарии дооктябрьского периода. Казань: Наука. Казанский филиал, 1984. С. 86–101.
447. Соболева Л.С. Американское сочинение об антихристе-компьютере в интерпретации уральского старовера // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера. Сыктывкар: Изд. СГУ, 1997. С.118–130.
448. Современные рукописи Верхоямья: ответ староверов на вызов времени / Вступит. ст., публ. и примеч. Е.М. Сморгуновой // Рукописи. Редкие издания. Архивы: Из фондов библиотеки Московского университета. М.: Археографический центр, 1997. С. 210–227.
449. Согомонов А.Ю., Уваров П.Ю. Открытие социального (парадокс XVI века) // Одиссей: Человек в истории. 2001. М.: Наука, 2001. С. 199–215.
450. Согрин В.В. Идеология и историография в России: нерасторжимый брак? // Вопросы философии. 1996. № 8. С. 3–18.
451. Соколова В.К. Русские исторические предания. М.: Наука, 1970. 287 с.
452. Соколова В.Ф. Старообрядческий Китеж на озере Светлом Яре // Старообрядчество: история, культура, современность. М.: Изд. Музея истории и культуры старообрядчества, 2002. С. 360–364.
453. Соколовская М.Л. Северное раскольникове общежитие первой половины XVIII века и структура его земель // История СССР. 1978. № 1. С. 157–167.
454. Соловьев Э.Ю. Биографический анализ как вид историко-философского исследования // Вопросы философии. 1981. № 7. С. 115–128; № 9. С. 132–148.
455. Сосковец Л.И. Репрессивный характер советского законодательства о культах // Тоталитаризм и тоталитарное сознание. Вып. 4. Томск: Том. обл. антифашистский комитет, 2001. С. 111–114.
456. Средневековый монастырь и его обитатели. СПб., 1902. 200 с.

457. Срезневский И.И. Крута каличья. Клюка и сума, лапотики, шляпа и колокол. СПб., 1862. 16 с.
458. Стерлигова И.А. Иерусалимы как литургические сосуды в Древней Руси // Иерусалим в русской культуре. М.: Наука, 1994. С. 46–62.
459. Стремоухов Дм. Москва – третий Рим: источники доктрины // Из истории русской культуры. Т. 2, кн. 1: Киевская и Московская Русь. М.: Языки славянской культуры, 2000. С. 425–441.
460. Субботин Е.В. Типы религиозного сознания и критерии их сравнения // Религиоведение. 2002. №2. С. 78–83.
461. Супоницкая И.М. Колонизация земель: Сибирь и американский Запад (вторая половина XIX в.) // Одиссей: Человек в истории. 2005. М.: Наука, 2005. С. 219–240.
462. Сыров В.Н., Поправко Н.В. Генезис массового сознания // Социологический журнал. 1998. № 1–2. С. 55–65.
463. Тарабулина А.В. Категории пространства и времени в мировосприятии современных «церковных людей» // Русский фольклор. Материалы и исследования. СПб.: Наука, 1999. С. 186–197.
464. Тендрякова М.В. Еще раз о социально-исторической «природине» личности // Одиссей: Человек в истории. 1995. М.: Наука, 1995. С. 125–139.
465. Тилли Ч. Микро, макро или мигрень? // Социальная история: Ежегодник. 2000. М.: РОССПЭН, 2000. С. 7–16.
466. Тимохин М.Л. «Демонизация» как прием // Старообрядчество: история, культура, современность. М.: Изд. Музея истории и культуры старообрядчества, 1998. С. 203–204.
467. Тихонов Б.В. Переселения в России во второй половине XIX в. (по материалам переписи 1897 г. и паспортной статистики). М.: Наука, 1978. 213 с.
468. Товбин К.М. Трансформация концепции «Москва – Третий Рим» в русском православном старообрядчестве: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ростов н/Д, 2006.
469. Толстая С. Грех в свете славянской мифологии // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М.: Пробел, 2000. С. 9–43.
470. Толстиков А.В. Представления о государе и государстве в России второй половины XVI – первой половины XVII в. // Одиссей: Человек в истории. 2002. Слово и образ в средневековой культуре. М.: Наука, 2002. С. 294–310.
471. Топоров В.Н. Об одном из парадоксов движения: Несколько замечаний о сверх-эмпирическом смысле глагола «стоять», преимущественно в специализированных текстах // Концепт движения в языке и культуре. М.: Наука, 1996. С. 7–88.
472. Топоров В.Н. Судьба и случай // Понятие судьбы в контексте разных культур. М.: Наука, 1994. С. 38–75.
473. Трубецкой Е. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке. М., 1922. 48 с.
474. Трушкова И.Ю. Система природопользования и организации труда у старообрядцев Вятского края // Старообрядчество: история, культура, современность. М.: Изд. Музея истории и культуры старообрядчества, 2000. С. 480–485.
475. Тульчинский Г.Л. Интерпретация и смысл // Интерпретация как историко-научная и методологическая проблема. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1986. С. 33–48.

476. Тюпа В.И. Три стратегии нарративного дискурса // Коммуникативные стратегии культуры: Маргинальность в переходном обществе. Новосибирск: Изд-во Новосибир. ун-та, 2001. С. 65–67.
477. Удальцова З.В. Византийская культура. М.: Наука, 1988. 288 с.
478. Удальцова З.В. Культурные связи Византии с Древней Русью // Проблемы изучения культурного наследия. М.: Наука, 1985. С. 13–21.
479. Усенко О.Г. Об отношении народных масс к царю Алексею Михайловичу // Мировосприятие и самосознание русского общества. Вып. 2: Царь и царство в русском общественном сознании. М.: ИРИ РАН, 1999. С. 70–93.
480. Успенский Б.А. *Historia sub specie semioticae* // Культурное наследие Древней Руси: (Истоки. Становление. Традиции). М.: Наука, 1976. С. 286–292.
481. Успенский Б.А. Влияние языка на религиозное сознание // Труды по знаковым системам. Тарту: Изд-во Тарт. ун-та, 1969. Т. 4. С. 159–168.
482. Успенский Б.А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва – Третий Рим» // Успенский Б.А. Этюды о русской истории. СПб.: Азбука, 2002. С. 89–148.
483. Успенский Б.А. Древнерусское богословие: проблема чувственного и духовного опыта (представления о рае в середине XIV в.) // Русистика. Славистика. Индоевропеистика: Сб. к 60-летию А.А. Зализняка. М.: Индрик, 1996. С. 105–151.
484. Успенский Б.А. История и семиотика: (Восприятие времени как семиотическая проблема). Ст. 1, 2 // Труды по знаковым системам. Тарту: изд-во Тарт. ун-та, 1988–1989. Т. 22–23.
485. Успенский Б.А. К проблеме христианско-языческого синкретизма в истории русской культуры: 1. Языческие рефлексy в славянской христианской терминологии; 2. Дуалистический характер русской средневековой культуры // Вторичные моделирующие системы. Тарту: Изд-во Тарт. ун-та, 1979. С. 54–63.
486. Успенский Б.А. К символике времени у славян: «чистые» и «нечистые» дни недели // Сборник статей к 60-летию Ю.М. Лотмана. Таллин: Ээсти раамат, 1982. С. 70–75.
487. Успенский Б.А. Царь и патриарх: харизма власти в России: (Византийская модель и ее русское переосмысление). М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. 680 с.
488. Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы / Сост., общ. ред. и предисловие В.А. Чаликовой. М.: Прогресс, 1991. 405 с.
489. Учение об антихристе в древности и средневековье / Сост., вступ. ст., коммент. и указ. Б.Г. Деревенского. СПб.: Алетейя, 2000. 523 с.
490. Февр Л. Бои за историю: Пер. с фр. М.: Наука, 1991.
491. Федоренко Т.Г., Червякова Е.Г. Традиции духовного пения староверов-странников (по материалам полевых исследований на территории Сибири) // Старообрядчество: история, культура, современность. М.: Изд. Музея истории и культуры старообрядчества, 2002. С. 391–399.
492. Федоров В.А. Крестьянские слухи о «черном переделе» земель в 70–80-х гг. XIX в. // Сельское хозяйство и крестьянство Среднего Поволжья в периоды феодализма и капитализма. Чебоксары: Ин-т языка, литературы, истории и экономики при Совете министров Чувашской АССР, 1982. С. 82–88.
493. Федотов Г.П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам) / Вступ. ст. Н.И. Толстого; послесл. С.Е. Никитиной; подгот. текста и коммент. А.Л. Топоркова. М.: Прогресс: Гнозис, 1991. 192 с.

494. Фестингер Л. Теория когнитивного диссонанса. СПб.: Речь, 2000. 317 с.
495. Филюшкин А.И. Модель «царства» в русской средневековой книжности XV–XVI вв. // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 10. М.: ИМЛИ РАН: Наследие, 2000. С. 262–279.
496. Флоря Б.Н. Исторические судьбы Руси и этническое самосознание славян в XII–XV веках (к вопросу о зарождении восточнославянских народностей) // Этническое самосознание славян в XV столетии. М.: Наука, 1995. С. 10–38.
497. Фокина О.Н. Древнерусский сборник поздней рукописной традиции. Проблемы народной книги // Русская книга в дореволюционной Сибири: Археография книжных памятников. Новосибирск: ГПНТБ СО РАН, 1996. С. 40–50.
498. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности / Сост., подготовка текста, коммент. и послесл. Н.В. Брагинской. М.: Наука, 1978. 605 с.
499. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук: Пер. с фр. СПб.: А-сэд, 1994. 404 с.
500. Хамитбаева Н.С. Некоторые вопросы социально-экономического развития Среднего Поволжья в период капитализма (опыт математического анализа) // Сельское хозяйство и крестьянство Среднего Поволжья в период феодализма и капитализма. Чебоксары: Ин-т языка, литературы, истории и экономики при Совете министров Чувашской АССР, 1982. С. 71–78.
501. Хамитбаева Н.С. Хозяйственная конъюнктура и крестьянское движение в Среднем Поволжье в 60–90-е гг. XIX в. // Вопросы аграрной истории Среднего Поволжья: Дооктябрьский период. Йошкар-Ола: Изд. Марийского НИИ при СМ Марийской АССР, 1978. С. 102–112.
502. Харитонович Д.Э. Дьявол // Словарь средневековой культуры / Под ред. А.Я. Гуревича. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. С. 159–163.
503. Харламов И.Н. Странники: Очерк из истории раскола // Русская мысль. 1884. № 4. С. 196–229; № 5. С. 93–135; № 6. С. 44–69.
504. Хвостов В. О Томской губернии и о населении большой сибирской дороги до иркутской границы. СПб., 1809. 107 с.
505. Хорошкевич А.Л. Россия или Московия? В каком государстве было Смутное время? // Родина. 2005. № 11. С. 53–57.
506. Цивьян Т.В. К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту: Изд-во Тарт. ун-та, 1973. С. 13–17.
507. Чагин Г.Н. Старообрядческий мир верховьев Колвы и Печоры в XIX–XX вв. // Уральский сборник: История. Культура. Религия. [Вып.] 2. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 1998. С. 258–272.
508. Чагин Г.Н. Этнографические исследования и полевая археология // Традиционная народная культура населения Урала: Материалы междунар. науч.-практ. конф. Пермь: Изд-е Перм. обл. краевед. музея, 1997. С. 18–24.
509. Черная Л.А. Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени: Философско-антропологический анализ русской культуры XVII – первой трети XVIII века. М.: Языки русской культуры, 1999. 288 с.
510. Черносниотов П.Ю. Эволюция картины мира как адаптационный процесс. М.: Гос. ин-т искусствознания, 2003. 463 с.
511. Чистов К.В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб: Дмитрий Буланин, 2003. 539 с.



512. Чистов К.В., Чувьюров А.А. Список «Путешественника» из Рязанской губернии // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). Вып. 3. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 251–256.
513. Чичуров И.С. Политическая идеология средневековья (Византия и Русь). М.: Наука, 1991. 176 с.
514. Чумакова Т.В. «Человек странствующий»: от «хожения» к путешествию // Человек между Царством и Империей: Материалы междунар. конф. М.: Институт человека РАН, 2003. С.143–154.
515. Чуркин М.К. Переселения крестьян черноземного центра Европейской России в Западную Сибирь во второй половине XIX – начале XX в.: детерминирующие факторы миграционной мобильности и адаптации. Омск: Изд. Омск. гос. пед. ун-та, 2006. 376 с.
516. Шамаро А. Затерянный мир // Наука и религия. 1968. № 9. С. 17–22.
517. Шамаро А. Кержацкие тропы // Наука и религия. 1959. № 4. С. 68–76.
518. Шамаро А. Стихи на бересте // Наука и религия. 1971. № 7. С. 9–15.
519. Шартье Р. История и литература // Одиссей: Человек в истории. 2001. Русская культура как исследовательская проблема. М.: Наука, 2001. С. 162–175.
520. Шахов М.О. Философские аспекты староверия. М.: Изд. дом «Третий Рим», 1997. 205 с.
521. Шацкий Е. Утопия и традиция: Пер. с польск. М.: Прогресс, 1990. 456 с.
522. Шевеленко А.Я. Апокалипсис и его сюжеты в истории культуры // Вопросы истории. 1996. № 11–12. С. 16–38.
523. Шелегина О.Н. Адаптационные процессы в культуре жизнеобеспечения русского населения Сибири в XVIII – начале XX в. Новосибирск: Сибирская научная книга, 2005. 192 с.
524. Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. Старообрядчество и процесс формообразования в российской цивилизации // Общественные науки и современность. 2006. № 2. С. 98–108.
525. Шенников А.А. Земледельческая неполная оседлость и «теория бродяжничества» // Этнография народов СССР. Л.: Изд. Географического общ-ва СССР, 1971. С. 76–93.
526. Шиловский М.В. Крестьянское переселение в Сибирь в конце XIX – начале XX в.: организация и социальные последствия // Сибирская деревня: история, современность, состояние, перспективы развития: Сб. науч. тр.: В 3 ч. Омск: ФГОУ ВПО ОмГАУ, 2004. Ч. 1. С. 62–66.
527. Шутова В.Н. Реакционная сущность идеологии и деятельности ИПХС (по материалам Казахстана): Дис. ... канд. ист. наук. Томск, 1967. 233 с.
528. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом: Пер. с нем. и англ. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 1056 с.
529. Щапов А.П. Земство и раскол. II. (Бегуны) // Щапов А.П. Сочинения: В 3 т. Т. 1. СПб., 1906. С. 505–579.
530. Щапов А.П. Социально-педагогические условия умственного развития русского народа. СПб., 1870. IV, 332 с.
531. Щапов Я.Н. Достоинство и титул царя на Руси до XVI в. // Мировосприятие и самосознание русского общества. Вып. 2: Царь и царство в русском общественном сознании. М.: ИРИ РАН, 1999. С. 7–16.

532. Шапов Я.Н., Васильева О.Ю., Зырянов П.Н., Ковальчук А.В., Кучумов В.А., Яковенко С.Г. Христианские вероисповедания и государственная власть в России в XVIII– первой половине XX в. // Отечественная история. 1998. № 3. С. 155–163.
533. Щепанская Т.Б. Власть пришельца: атрибуты странника в мужской магии русских (XIX – начало XX в.) // Символы и атрибуты власти: генезис, семантика, функции. СПб.: Изд. МАЭ РАН, 1996. С. 72–101.
534. Щепанская Т.Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб.: Изд. Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 1995. С. 110–176.
535. Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М.: Индрик, 2003. 528 с.
536. Щепанская Т.Б. Странные люди (о некоторых традициях социального управления у русских) // Этнические аспекты власти. СПб.: Изд. отд. Языкового центра С.-Петерб. ун-та, 1995. С. 211–240.
537. Эксле О.Г. Проблема возникновения монашества // Другие средние века: К 75-летию А.Я. Гуревича. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. С. 358–375.
538. Эксле О.Г. Культурная память под воздействием историзма // Одиссей: Человек в истории. 2001. Русская культура как исследовательская проблема. М.: Наука, 2001. С. 176–198.
539. Юдина Т.Н. Социология миграций: к формированию нового научного направления. М.: Дашков и К<sup>о</sup>, 2004. 397 с.
540. Юзов И. Религиозные диссиденты: Староверы и духовные христиане. СПб., 1881. 180 с.
541. Юрганов А.Л., Данилевский И.Н. «Правда» и «вера» русского Средневековья // Одиссей: Человек в истории. М.: Наука, 1998. С. 144–170.
542. Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М.: МИРОС, 1998. 448 с.
543. Юхименко Е.М. Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература. Т. 1–2. М.: Языки славянской культуры, 2002. 544, 480 с.
544. Юхименко Е.М. Каргопольские гари 1683–1684 гг. (к проблеме самосожжений в русском старообрядчестве) // Старообрядчество в России (XVII–XVIII вв.). Вып. 2. М.: Археографический центр, 1994. С. 64–119.
545. Юхименко Е.М. Сохранение выговскими старообрядцами древнерусского монастыря как духовного и культурного центра // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб.: Изд. Ин-та русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, 1998. С. 176–183.
546. Юхименко Е.М. Старая вера в новых условиях // Человек между Царством и Империей: Материалы междунар. конф. М.: Ин-т человека РАН, 2003. С. 342–349.
547. Яковлева Е.С. День и час: время Ветхого и Нового завета // Сотворение мира и начало истории в апокрифической и фольклорной традиции (на материале славянских и европейских текстов): Тез. докл. междунар. конф. М.: Ин-т славяноведения и балканистики РАН, 1995. С. 73–78.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ААЭ ТГУ – Архив археографической экспедиции Томского государственного университета  
ГАТО – Государственный архив Томской области  
ГПНТБ – Государственная публичная научно-техническая библиотека Сибирского отделения Российской академии наук  
ИИ СО РАН – Институт истории Сибирского отделения Российской академии наук  
КИАХМЗ – Каргопольский историко-архитектурный музей-заповедник  
ОР РГБ – Отдел рукописей Российской государственной библиотеки  
ОРКиР НБ МГУ – отдел редких книг и рукописей Научной библиотеки Московского государственного университета  
ОРКП НБ ТГУ – отдел рукописей и книжных памятников Научной библиотеки Томского государственного университета  
РУДН – Российский университет дружбы народов  
ТЕВ – Томские епархиальные ведомости  
ТЗС – Труды по знаковым системам  
ТОДРЛ – Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук  
ЦГАЛИ – Центральный государственный архив литературы и искусства  
ЦДНИ ТО – Центр документации Новейшей истории Томской области

*Список сокращений, принятых в библиографических ссылках*

- Вознесенский* – Кириллические издания старообрядческих типографий конца XVII – начала XIX в. / Сост. А.В. Вознесенский. Л., 1991.  
*Дианова* – Филиграния XVII в. по рукописным источникам ГИМ. М., 1988.  
*Дружинин* – Дружинин В.Г. Писания русских старообрядцев: Перечень списков, составленный по печатным описаниям рукописных собраний. СПб., 1912.  
*Запаско, Исаевич* – Запаско А.П., Исаевич Я.Д. Памятники книжного искусства: Каталог старопечатных книг, изданных на Украине. Кн. 1 (1574–1700). Львов, 1981.  
*Зернова* – Зернова А.С. Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII веках: Сводный каталог. М., 1958.  
*Картаев* – Картаев И. Описание славянорусских книг, напечатанных кириллическими буквами. СПб., 1883.  
*Клепиков I* – Клепиков С.А. Филиграния и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVII–XX вв. М., 1959.  
*Клепиков II* – Клепиков С.А. Филиграния на бумаге русского производства XVIII–XX вв. М., 1978.  
*Лихачев* – Лихачев Н.П. Палеографическое значение бумажных водяных знаков. СПб., 1899.  
*Лукьяненко* – Лукьяненко В.И. Каталог белорусских изданий кирилловского шрифта XVI–XVII вв. Л., 1973. Вып. 1. 1523–1600 гг.  
*Материалы к словарю* – Вознесенский А.В., Мангилов П.И., Починская И.В. Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918): Материалы к словарю. Екатеринбург, 1996.

*МГУ I* – Поздеева И.В., Кашкарова Н.Д., Леренман М.М. Каталог книг кирилловской печати XV–XVII вв. НБ МГУ. М., 1980.

*МГУ II* – Поздеева И.В., Ерофеева В.И., Шитова Г.М. Кириллические издания: XVI век – 1641 г.: Находки археографических экспедиций 1971–1993 годов, поступившие в Научную библиотеку Московского университета. М., 2000.

*Описание изданий* – Описание изданий, напечатанных кириллицей. 1689 – янв. 1725 г. М.; Л., 1958.

*Починская* – Починская И.В. Старообрядческое книгопечатание XVIII – первой четверти XIX вв. Екатеринбург, 1994.

*Сидоров* – Сидоров А.А. Древнерусская книжная гравюра. М., 1951.

*Славянские книги* – Славянские книги кирилловской печати XV–XVIII вв.: Описание книг, хранящихся в Государственной публичной библиотеке УССР. Киев, 1958.

*Словарь книжников* – Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1–3. Л. (СПб.), 1987–2004.

*Сопиков* – Сопиков В. Опыт российской библиографии. Ч. 1–5. СПб., 1813–1821.

*Ундольский* – Ундольский В.М. Очерк славяно-русской библиографии. М., 1871.

Н а у ч н о е   и з д а н и е

ДУТЧАК Елена Ефремовна

ИЗ «ВАВИЛОНА» В «БЕЛОВОДЬЕ»:  
АДАПТАЦИОННЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ТАЕЖНЫХ ОБЩИН  
СТАРОВЕРОВ-СТРАННИКОВ  
(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX – НАЧАЛО XXI в.)

Редактор *Т.В. Зелева*

Подготовка оригинал-макета *Ю.А. Сидоренко*

---

Лицензия ИД 04617 от 24.04.2001 г. Подписано в печать 15.10.2007 г.

Формат 60x84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Печ. л. 26; усл. печ. л. 24,2; уч.-изд. л. 25.

Тираж 500. Заказ

---

ОАО «Издательство ТГУ», 634029, г. Томск, ул. Никитина, 4  
ОАО «Издательство Асиновское», г. Асино, ул. Проектная, 24