

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
КАФЕДРА ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИИ

Е.Е. Дутчак

ПОЛЕВАЯ АРХЕОГРАФИЯ

Учебно-методическое пособие

Томск
Издательский Дом Томского государственного университета
2018

УДК 930.2

ББК 63.2

Д84

Дутчак Е.Е.

Д84 Полевая археография : учебно-методическое пособие. – Томск : Издательский Дом Томского государственного университета, 2018. – 100 с.

Данное учебно-методическое пособие позволит студентам усвоить понятийный аппарат археографии, познакомиться с историей формирования дисциплины, ее современным состоянием и дискуссионными вопросами, научиться планировать и проводить полевое археографическое исследование, в том числе – составлять научное описание обнаруженных рукописных и печатных памятников кириллической традиции.

Учебно-методическое пособие предназначено для студентов, проходящих учебную археографическую практику, и содержательно связано с учебными курсами «История России», «Источниковедение» и «Этнология».

Издание соответствует основной образовательной программе по направлению подготовки «История».

Учебно-методическое пособие рассчитано на преподавателей, студентов высших образовательных учреждений, сотрудников музеев и библиотек, проводящих самостоятельные археографические исследования в Сибирском регионе.

УДК 930.2

ББК 63.2

РАССМОТРЕНО И РЕКОМЕНДОВАНО методической комиссией исторического факультета ТГУ

Протокол № 5 от 24 января 2018 г.

Председатель комиссии: В.Ю. Соколов – к.и.н., доцент кафедры современной отечественной истории

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	4
1. Полевая археография как научная дисциплина.....	6
1.1. Становление и развитие полевой археографии (ХІХ – начало ХХІ в.).....	6
1.2. Полевая археография сегодня: проблемы, решения, научные перспективы.....	15
2. Книги и люди: цели и методика работы археографов Томского университета.....	24
2.1. Старообрядческая культура письма и чтения.....	24
2.2. Кириллические книжные собрания Томского региона и их владельцы.....	32
3. Археограф в «поле».....	48
3.1. Технология проведения полевого исследования.....	48
3.2. Требования к ведению полевой и отчетной документации.....	58
Заключение.....	64
Литература.....	65
Приложение А. Сбор и систематизация данных полевых археографических экспедиций.....	67
Приложение Б. Полевые материалы археографа в историческом исследовании: введение в научный оборот и интерпретация.....	72
Список сокращений.....	100

ПРЕДИСЛОВИЕ

Учебно-методическое пособие предназначено для студентов, обучающихся в бакалавриате по направлению 46.03.01 – История и проходящих учебную археографическую практику. Пособие основывается на полевых и камеральных археографических исследованиях автора, проводимых с 1987 г., и суммирует опыт археографической экспедиции Томского государственного университета (1985–2017 гг.).

Целями учебной археографической практики являются:

- получение первичных профессиональных умений и навыков при работе с *рукописной и старопечатной книгой* кириллической традиции;
- приобретение практических навыков по поиску информации об *истории происхождения и среде бытования* памятников книжности и приемам ее обобщения при введении в научный оборот конфессиональных книжных собраний.

Учебная археографическая практика основывается на курсах базовой части ООП «История России» (ч. 1–2), «Этнология». Для ее успешного прохождения студент должен обладать следующими компетенциями («входными» знаниями и умениями): уважительно относиться к представителям разных этноконфессиональных и социокультурных групп, уметь описывать и дифференцировать основные этносы и конфессии Российской Федерации, владеть приемами использования информации по истории российских конфессий при решении учебно-научных задач.

Учебная археографическая практика является предшествующей для дисциплин базовой части ООП бакалавриата «История России» (ч. 3–6), «Источниковедение» и вариативной части ООП «История Сибири».

Настоящее пособие призвано помочь студентам

- усвоить понятийный аппарат полевой археографии для корректного использования в профессиональной деятельности терминов «археографическое описание», «книжный памятник», «конфессиональная книжность»;
- ознакомиться с историей формирования научной дисциплины, ее современным состоянием и дискуссионными вопросами,

действующими приемами проведения полевых археографических исследований, в том числе – особенностями интервьюирования в религиозных группах;

- приобрести навыки проблемного поиска, систематизации и интерпретации информации, полученной в ходе научного наблюдения конфессиональной культуры, работы с научно-справочной литературой и газетной публицистикой;

- овладеть правилами проведения историко-документальной экспертизы рукописной и старопечатной книги кириллической традиции и умением составления полевой и отчетной документации.

Материал в пособии расположен в соответствии с дедуктивным принципом изложения от общего к частному: в первом разделе дается характеристика полевой археографии как научной дисциплины, во втором раскрываются цели и методика работы археографической экспедиции Томского университета с учетом степени сохранности конфессиональной книжной культуры в регионе; в третьем подробно описаны технология проведения полевого исследования, требования к ведению полевой и отчетной документации. Разделы сопровождают контрольные вопросы для закрепления и проверки знаний по изучаемым темам.

Список литературы включает учебные издания, научные исследования и электронные ресурсы, помогающие понять специфику старообрядческой книжной культуры и освоить принципы проведения историко-документальной экспертизы кириллической рукописной и старопечатной книги.

В приложениях показаны правила сбора, систематизации и введения в научный оборот данных полевых археографических экспедиций.

1. ПОЛЕВАЯ АРХЕОГРАФИЯ КАК НАУЧНАЯ ДИСЦИПЛИНА

1.1. Становление и развитие полевой археографии (XIX – начало XXI в.)

Археографии в ряду научных дисциплин, имеющих дело с «полем», принадлежит особое место. Изучающая воплощенную в памятнике письменности или печати жизнь общества, она давно является комплексной областью знания, где историко-документальная экспертиза *реальных* книг дополняется реконструкцией социальных сетей, рожденных их *интерпретациями*.

Ее институализация как дисциплины, разрабатывающей методику поиска и введения в научный оборот письменных и печатных исторических источников, приходится на первую половину XIX в. Однако само собирание документальных и книжных памятников в научных целях в России начинается раньше. Как известно, в Средневековье основным местом хранения текстов юридического, делопроизводственного и религиозного характера оставались церкви и монастыри, находящиеся вне государственной юрисдикции, поэтому только в эпоху Петра I их обнаружение и изучение стали осознаваться важной научной, социальной и культурной задачей.

В 1730-е гг. Академией наук были предприняты первые экспедиции для ознакомления с рукописями местных государственных и монастырских хранилищ, и наиболее ценные из них перенесены в центральные архивы и библиотеки. Поисковый характер российской исторической науки XVIII–XIX вв. сформировал интерес исследователей к технологиям выявления текстов, написанных или напечатанных кириллицей, их каталогизации и публикации.

Эта сфера деятельности в российском научном дискурсе получила название «археография» благодаря знакомству русских исследователей с сочинением «Introduction à l'étude des monuments antiques» (Paris, 1793) французского историка XVIII в. Aubin-Louis Millin, в котором археография фигурирует как наука о вещественных памятниках древности (les monuments). Этот термин греческого происхождения в силу своей «терминологической расплывчатости» не был востребован западноевропейским научным сообществом, но в России он получил переосмысление и вторую жизнь.

Это произошло благодаря академику Императорской Санкт-Петербургской академии наук П.М. Строеву, организовавшему в 1823 г. «исторические экспедиции» в разные регионы страны для выявления древних рукописей и документов и назвавшему их «путешествующей археографией». Из эпизодической деятельности в постоянную поиск письменных памятников и их издание превратились в 1834 г., когда при Министерстве народного просвещения была создана Археографическая комиссия.

Перспективность «путешествующей археографии» была доказана быстро, и только за период 1823–1834 гг. в результате обследования монастырских и церковных хранилищ научная база российской гуманитаристики пополнилась 3 000 текстами XIV–XVII вв. Тогда П.М. Строевым была высказана гипотеза о том, что в область поиска следует включить семейные и общинные библиотеки русских староверов¹ – второй по численности христианской деноминации России, которая догматически обосновала свое право вести литургию и организовывать повседневную жизнь по книгам, напечатанным до 1653 г.

Ее состоятельность была подтверждена еще В.И. Срезневским (1901–1905) и В.И. Малышевым (1930-е гг.) при обследовании книжных собраний Русского Севера², но планомерная работа с общинными и семейными библиотеками староверов началась лишь в 1956 г., после восстановления по инициативе М.Н. Тихомирова при Академии наук СССР Археографической комиссии³.

Стадии эволюции научного интереса к старообрядчеству по своему знаменательны, поскольку являют собой не просто этапы в развитии полевой археографии как самостоятельной исторической дисциплины, но могут рассматриваться в плане общемировых эпистемологических тенденций XIX–XX вв., прошедших путь от знания специализированного к интегрированному.

¹ Барсуков Н. Жизнь и труды П.М. Строева. СПб., 1878. С. 68.

² См.: Срезневский В.И. Описание рукописей и книг, собранных для Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913; Малышев В.И. Задачи собирания древнерусских рукописей // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1964. Т. 20. С. 303–332.

³ См.: Покровский Н.Н. Пути изучения истории старообрядчества российскими исследователями // Археографический ежегодник за 1998 год. Москва, 1999. С. 3–20.

Первой возникла так называемая *церковная / синодальная историография* «раскола»⁴. Еще в петровское время, в 1709 г., было написано и распространено по епархиям сочинение митрополита Дмитрия Ростовского (Д.С. Туптало) «Розыск о раскольнической брынской вере». Его издание состоялось в 1745 г., и вплоть до середины XIX столетия этот текст оставался одним из главных пособий для духовных властей в борьбе со старообрядчеством. Долгая жизнь сочинения митрополита Дмитрия, насыщенного бранными словами в адрес последователей протопопа Аввакума, объясняется общим направлением государственной идеологической политики, в контексте которой оценка всех конфессий – кроме официального православия – размещалась в диапазоне между преступлением и невежеством. Привнесение в исследование, претендующее на научность (в понимании XVIII–XIX вв.), неприсущих ему задач, привело к тому, что синодальная трактовка проблем генезиса, эволюции и последствий церковного раскола серьезно отставала от общего уровня развития исторической науки того времени.

Первые сдвиги в рамках синодальной историографии наметились лишь в предреформенное время и связаны с именем крупного церковного историка епископа Макария (Булгакова). Его сочинение «История русского раскола, известного под именем старообрядчества» выдержало три издания (1854, 1858, 1889), и в этом, казалось бы, не было ничего необычного – духовные власти получали «новое орудие» для борьбы и увещаний с религиозной оппозицией. Важным является другое. Это исследование, помимо расширения круга источников (например, за счет включения в него старообрядческих сочинений), несло в себе ощутимые концептуальные сдвиги. Как ошибка в нем расцениваются репрессии государства по отношению к староверам, церковный раскол уже не объясняется «невежеством» и «обрядоверием» мирян и части духовенства, а рассматривается в общем контексте историко-культурных процессов XVII в.

В XIX в. возникли еще два направления в историографии староверия – *охранительное* и *демократическое*. Их появление озна-

⁴ См.: Кузоро К.А. Церковная историография старообрядчества: возникновение и эволюция (вторая половина XVII – начало XX вв.). Томск, 2011.

меновало собой не только новый этап научного знания, но и возросшую потребность мифа о «второй» – скрытой, тайной – «раскольнической России» разными политическими силами⁵.

Охранительное направление, заимствовавшее у идеолога петровских реформ Феофана Прокоповича свой главный тезис – «раскол есть враг внутренний», нельзя оценивать только негативно. Это течение включало в себя слишком непохожих людей. Например, в числе его последователей были В.Ф. Ливанов, известный своей оценкой староверов как разрушительной силы для православия и государственности, и П.И. Мельников-Печерский, сочетавший профессиональные обязанности «противораскольнического» администратора и талант писателя-этнографа, в романах которого старообрядческий мир изображен хранителем национальных традиций.

Столь же неоднозначным может быть представлено демократическое крыло историографии русского «раскола». Его формирование отразило стремление части интеллигенции найти в староверии черты политической оппозиции и впоследствии использовать их в практике революционной борьбы. Это направление задавало четко очерченный аналитический спектр – происхождение церковного раскола связывалось с крепостным правом, сама история старообрядчества трактовалась как история конфликта земского и монархического начал. Безусловно, в русском «расколе» есть и эта сторона, поскольку в потестарных концепциях староверов вполне явно постулируется идея о невозможности тотального вмешательства государства в дела веры, но она в большей степени соотносится с народными представлениями об истинных и ложных правителях, чем с отстаиванием прав местного самоуправления перед лицом самодержавия.

Разница между синодальным, охранительным и демократическим направлениями в историографии «раскола» очевидна, тем не менее на рубеже XIX–XX вв. граница между церковными и светскими исследованиями темы постепенно размывается. Это стало результатом быстрого роста источниковой базы, развития на фундаменте позитивизма научной критики текста и источниковедения.

⁵ См.: *Кравчук И.А.* «Сок народа»: конструируя раскольников // Русская литература. 2015. № 4. С. 27–42.

Поэтому так много общего в исследовательских подходах церковных авторов – Н.Ф. Каптерева, Е.Е. Голубинского, П.С. Смирнова, применивших многофакторный анализ к изучению истории религиозного противостояния старообрядчества и «официального православия», и классика русского позитивизма В.О. Ключевского, одним из первых давшего социально-психологический портрет идеологов староверия.

Особняком к этому времени стояла собственно старообрядческая историография «раскола», ведущая начало с трудов выговских писателей – Семена и Андрея Денисовых, Ивана Филиппова, Петра Прокопьева. Она сохраняла свою версию событий прошлого, на первый взгляд, имеющую мало общего с академическим исследованием. Вместе с тем старообрядческую историографию с другими научными направлениями сближала установка на тщательный и скрупулезный анализ текста, хотя и базирующаяся на других основаниях – эсхатологическая интерпретация прошлого и настоящего требовала быть внимательными к прецедентам. Результатом нарочитой «не-научности» старообрядческой историографии, тем не менее, стало разоблачение подложности, например, «Соборного деяния на Мартина мниха» и «Требника Феогноста», используемых синодальной церковью для обоснования собственной позиции. Это говорит о том, что старообрядчество смогло создать собственные исторические интерпретации, которые следует изучать, в обязательном порядке учитывая их логику, законы построения и изложения материала.

Крайне неблагоприятная обстановка для серьезного изучения истории церкви вообще и старообрядчества в частности сложилась после 1917 г. Исследование религиозных сюжетов вне прикладных задач атеистической работы если не запрещалось прямо, то обязательно должно было соответствовать канонам материалистического понимания истории. Это приводило к тому, что институты церкви и религии рассматривались исключительно как идеологические инструменты самодержавия, а история старообрядчества – как история классового протеста в религиозной форме.

Только в период хрущевской «оттепели» отечественная русистика получила возможность расширить концептуальное и практическое поле собственных исследований, при этом оставаясь в

пределах установленных теоретико-методологических рамок и признанных «правильными» оценок. Например, появление серьезных работ, посвященных Аввакуму и его сподвижникам, научная публикация их сочинений стали реальностью во многом потому, что «неистовый протопоп» был назван великим народным писателем.

Таким образом, на стыке нового витка научного интереса к староверию и поставленной медиевистами задачи расширения источниковой базы по истории Древней Руси начинаются масштабные полевые археографические исследования старообрядческого населения с целью выявления и сбора памятников кириллической книжности.

Можно выделить несколько этапов, через которые прошла советская (теперь уже российская) полевая археография.

Первый период – 1930–1960-е гг. – условно может быть назван периодом «разведки». Основоположником советской полевой археографии по праву считается В.И. Малышев, который в 1934 г. выступил как продолжатель дела «путешествующего археографа» П.М. Строева, начав экспедиционное обследование старообрядческих поселений Русского Севера. В.И. Малышев не только собственной экспедиционной практикой продемонстрировал их перспективность, но и сформулировал задачи и особенности работы полевого археографа. Однако вплоть до середины 1950-х гг. деятельность В.И. Малышева и его немногочисленных единомышленников в некоторой степени балансировала между работой под эгидой академической науки и частной инициативой. По сути, официальное становление полевой археографии связано с именем академика М.Н. Тихомирова и его инициативой воссоздать Археографическую комиссию.

Археографическая комиссия, восстановленная в апреле 1956 г. как одно из подразделений АН СССР, должна была осуществлять организацию и координирование полевых исследований во всесоюзном масштабе. И в самом ближайшем будущем в этом обнаружилась настоятельная потребность.

В 1959 г. по инициативе М.Н. Тихомирова начинается экспедиционное обследование старообрядческих поселений Забайкалья и Дальнего Востока, летом 1965 г. состоялась первая археографиче-

ская разведка на территории Западной Сибири. Результаты были во многом неожиданными даже для самих исследователей: на востоке страны оказались широко распространены памятники древнерусской письменности и печати, в числе которых были обнаружены уникальные тексты, например Судный список Максима Грека⁶. Поэтому феноменальное количество и качество сибирских находок получило в науке особое название – «археографическое открытие Сибири» (термин Д.С. Лихачева).

Второй период – 1970–1990-е гг. – становление полевой археографии как научной дисциплины со специфическими задачами и методами их решения: простое собирание памятников древнерусской книжности было признано недостаточным, работа «в поле» отныне дополнялась изучением среды бытования кириллического текста.

В 1970-е гг. происходит оформление научных школ со своими подходами к изучению староверия – Санкт-Петербург (ИРЛИ / Пушкинский Дом), Москва (МГУ), Новосибирск (ИИ СО РАН, ГПНТБ СО РАН), Екатеринбург (УрГУ). «Веерное» развитие полевой археографии объясняется, во-первых, разной степенью сохранности старообрядческой традиции в регионах, во-вторых, традициями базовых научных школ. Например, для Московского университета приоритетным стало обращение к процессам взаимовлияния письменных и устных компонентов старообрядческой культуры, для новосибирских исследователей – этапы и динамика складывания старообрядческой догматики и эсхатологии.

Основной массив исследований, посвященных истории и культуре староверия, условно делится на три предметные группы:

- История согласий, толков⁷ и / или отдельных старообрядческих общин, в том числе определение времени, причин возникновения и эволюции «поповского» и «беспоповского» направлений в

⁶ См.: *Покровский Н.Н.* Путешествие за редкими книгами. 3-е изд., доп. и перераб. Новосибирск, 2005.

⁷ *Согласия и толки* – термины, использующиеся для обозначения ответвлений (деноминаций) староверия (например, поморское согласие; толки «денежных» и «безденежных» в странническом согласии).

староверий⁸, воссоздание биографий их общероссийских и региональных лидеров.

- Старообрядческая книжная традиция, изучение которой предполагало несколько вариантов развития исследований: а) собственно археографическое направление (поиск, приобретение и описание книг; реконструкция состава общинных и личных библиотек; определение круга чтения старообрядцев и характеристика их традиций создания и толкования текстов); б) литературоведческое и лингвистическое направления (жанровые и языковые особенности старообрядческой литературы, ее взаимосвязи с древнерусским и в целом христианским корпусом идей и сочинений).

- Материальная культура старообрядцев и их обрядовые практики, включающие в себя как исследования, проводимые в рамках классической этнографии, так и эпизодически обращавшиеся к аналитической парадигме западной этнологии – культурной антропологии.

Работа по этим направлениям дала важные и интересные результаты, но специализация исследований привела к обратному эффекту – староверие в исследовательских интерпретациях переставало быть культурной целостностью. Стало очевидно, что собранные эмпирические данные нуждаются в объединении, и дальнейшие археографические экспедиции необходимо вести таким

⁸ *Поповское направление* – собирательное название старообрядцев, приемлющих священство. Это наиболее раннее и многочисленное направление в староверии, формирование которого было «освящено» мнением протопопа Аввакума о возможности «по нужде» принимать «никонианских» священников после их отречения от прежних взглядов; впоследствии основным положением вероучения стал тезис о существовании истинного священства и сохранении основных христианских таинств до второго пришествия Иисуса Христа. Самое крупная деноминация – белокриницкое согласие, с 1988 г. официально именуемое Русской православной старообрядческой церковью. *Беспоповское направление* включает в себя староверов, которые считают, что после смерти священников, рукоположенных по «старому» обряду, истинное священство «прекратилось» и в мире воцарился антихрист. Вероучения беспоповских деноминаций различаются в понимании его природы – является ли он «чувственным» или «духовным» – и содержат обоснование тезиса о сохранении в «последние времена» лишь части церковных таинств – исповеди, крещения (иногда – брака), которые теперь могут совершать миряне. В XVIII в. происходит дробление беспоповцев, сегодня они являют собой довольно пеструю картину религиозных сообществ, рознящихся радикализмом вероучений и социальных практик: часовенное, поморское, федосеевское, странническое согласия, в свою очередь, подразделяющиеся на толки.

образом, чтобы преодолеть разрозненность и описательность в исследованиях. Поэтому практически одновременно в разных центрах выдвинута концепция комплексного изучения всех сторон истории и культуры старообрядчества. Во многом сдвиг определялся деятельностью Археографической комиссии и фиксировался в ее издании – Археографическом ежегоднике, в котором с 1978 г. регулярно предоставляется информация об итогах полевых сезонов.

Третий период – с 2000-х гг. – ревизия методологических подходов. Несмотря на формирование профессиональной исследовательской корпорации, наличие «собственного» периодического издания и организацию серии международных научных конференций, достижения полевой археографии к этому времени оказались мало востребованными в стране и практически неизвестными за рубежом.

Видимо, можно назвать ряд факторов – идеологических, научных и социальных, – действием которых дисциплина стала восприниматься в отрыве от исследований «социального проявления письменного» и феномена грамотности (literacy studies) и ассоциироваться с изучением староверия и его книжных собраний. С одной стороны, это обусловлено разницей национальных вариантов гуманитарного знания и непониманием особенностей их становления: если для европейцев обращение к термину «археография» было кратким эпизодом конца XVIII в., то в России именно «путешествующая археография» стала способом формирования источниковой базы историка XIX–XX вв. и одновременно спасением культурного наследия прошлого⁹; с другой – трудностями вхождения постсоветской гуманитаристики в пространство мировой науки, когда перенос актуальных «там» научных терминов и подходов оказался не обеспечен источниковой базой.

В связи с этим особое значение сегодня приобретают исследования, развивающие отечественную интеллектуальную традицию и одновременно ориентированные на презентацию ее достижений интернациональному академическому сообществу. Такая переориентация дает повод для рассмотрения вопроса о перспективах полевой археографии, ее шансах в ситуации размывания грани между дисциплинами сохранить «научную индивидуальность».

⁹ См.: Валк С.Н. Избранные труды по археографии. СПб., 1991. С. 225–240.

1.2. Полевая археография сегодня: проблемы, решения, научные перспективы

Анализ современного состояния полевой археографии предполагает обращение к используемым методам сбора материалов и принципам презентации их научному сообществу.

Этос «поля». Полевая археография XX в., как и прочие гуманитарные дисциплины, испытала влияние идеологии, но ее изначальный академизм и обязательность профессиональной подготовки участников экспедиций привели к тому, что ей оказалось чуждым изучение староверия с «перевоспитательной» целью, характерное для советского религиоведения¹⁰. Она всегда оставалась отраслью научного знания и развивалась в русле господствовавших парадигм. Так, в 1960–1970-е гг. выявление и помещение кириллических текстов в государственные хранилища согласовывались с задачами расширения доказательной базы теории формаций и уточнения религиозной природы антифеодальных движений, в 1980–1990-е гг. – определялись поворотом отечественной гуманитаристики к феномену «культуры», в логике которого старообрядческая книжность оценивалась как фактор сохранения национальных традиций, народный вариант освоения христианского наследия.

В равной мере дискуссии последних лет о целях и методах археографического поиска имеют научную природу и обусловлены, с одной стороны, структурными изменениями в социогуманитарном знании, с другой – сокращением памятников книжности в старообрядческих общинах вследствие масштабных экспедиций прошлых лет¹¹. В настоящее время они привели к складыванию и в известной мере дистанцированию двух подходов к полевым исследованиям. Первый, если воспользоваться метафорами М.М. Бахтина

¹⁰ См., напр.: *Шамаро А.* Кержацкие тропы // Наука и религия. 1959. № 4. С. 68–76.

¹¹ См.: *Традиционная книга и культура позднего русского средневековья* : труды Всерос. науч. конф. к 40-летию полевых археографических исследований Московского университета им. М.В. Ломоносова. Ярославль, 2008. Ч. 2. С. 149–177, 285–321; *Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в жизни своего времени, в науке, музейной и библиотечной работе XXI в. М.*, 2011. С. 610–624, 666–689.

«книги-вещи» и «книги-личности»¹², строится на просветительской концепции науки как гуманистической ценности и исходит из того, что системное изучение религиозного сообщества возможно в условиях физического изъятия его литургических, уставных, четьих текстов. Второй подход сформировался под влиянием идей о неоднозначном влиянии научного прогресса на общество и рассматривает «текст» в качестве полноправного агента коммуникаций, утрата которого способна трансформировать социальную жизнь.

Размывание задач дисциплины с почти двухвековой историей вряд ли следует оценивать в минорных тонах. Скорее оно характеризует ситуацию, когда документальная и нарративная база перерастает имеющиеся аналитические рамки и предполагает обращение к типологиям и классификациям источниковедения XXI в., пригодным для описания книг, находящихся в «живом обращении».

Именно момент поиска устойчивых иллюстративно-объяснительных моделей характеризует современную полевую археографию, которая стремится использовать кумулятивный эффект соединения целевых установок, восходящих к разным типам научного знания. В итоге археографические экспедиции разных научных и университетских центров стремятся к развитию традиций собственных «школ» и переосмыслению круга знаний о региональной книжности в соответствии с новыми условиями работы в «поле».

Это сочетание оказывается продуктивным. Благодаря археографическому описанию действующих общинных библиотек и публикации материалов разного происхождения – от государственных до личных – в настоящее время расширились представления не только о «книжных миграциях», но и об обстоятельствах складывания социальных практик, восходящих к религиозному тексту и повседневности.

На последнем следует остановиться особо. Жизненные стратегии, предлагаемые христианской литературой, исследуются в рамках многих научных направлений, но, например, в медиевистике опасность принять идеологические по характеру суждения за реальные поведенческие акты – достаточно высока. Эмпирическая

¹² Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 339.

ценность полевой археографии заключается как раз в ее возможности наблюдать бытование конфессионального текста в мирской среде и, соответственно, реконструировать социальные воплощения рефлексий о вере. Археограф, имеющий дело с локальным коллективом, видит, как с помощью доступного набора религиозных текстов он легитимирует нужные ему действия, подчас игнорируя их уязвимость с канонической точки зрения. Именно легкость совмещения сакрального и профанного фиксируют, например, верхокамская и южновятская «народные Библии» – фрагменты интервью, открывающие религиозную картину мира старовера XX – начала XXI в., представленные в изданиях московских исследователей¹³.

Незнакомому с тонкостями «археографического ремесла» может показаться, что их запись не составила труда. На самом деле за этой публикацией стоит кропотливый труд *нескольких* поколений ученых МГУ, из сезона в сезон формировавших доверие и уважение к своим исследованиям. Без них беседа о вере невозможна, и «чужаку» мягко, но решительно дадут это понять. Зато каждому археографу, долго работающему на одном месте, знакомо трудно передаваемое словами ощущение, когда становится понятно – страх перед расспросами ушел, и сам факт «приезда–изучения» становится предметом гордости старообрядческой общины, значимым событием ее истории.

Однако у «медали» есть обратная сторона: археограф – не просто спрашивающий наблюдатель; годы общения делают его собеседником во всей полноте значений слова.

Это обстоятельство, по мнению Е.Б. Смилянской, выступает основой для кристаллизации исследовательского интереса к феномену разговора как средства формирования мировоззренческих и поведенческих установок его участников¹⁴. Этические аспекты

¹³ *Материалы к истории старообрядчества Южной Вятки (по итогам комплексных археографических экспедиций МГУ имени М.В. Ломоносова)* : сб. документов. М., 2012. С. 217–254; *Материалы к истории старообрядчества Верхокамья: по итогам экспедиций исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова* : сб. документов. М., 2013. С. 217–254.

¹⁴ См.: *Смилянская Е.Б. Предисловие // О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX–XXI вв. (к изучению биографического и религиозного нарратива)*. М., 2012. С. 8.

проблемы анализируются сегодня в рамках всех российских дисциплин, чья источниковая база складывается в ходе коммуникации «исследователь–респондент»¹⁵. Полевая археография способна внести вклад в разработку ее научной составляющей, поскольку все чаще изучение «социальной оболочки» конфессионального текста сопровождается «встречным опросом» – ситуацией, когда старообрядческая община обращается к знаниям и советам археографа.

Причины явления вполне прозаичны – современное старование в подавляющем большинстве не получило теологической подготовки у «своих стариков», чувствует себя неуверенно в массиве канонической и учительной литературы и, как следствие, не владеет навыками превентивного управления собственными изменениями. В этих условиях велика вероятность того, что результатом уже рассказов археографа об истории церковного раскола или его помощи с поиском информации о христианских обычаях и установлениях может стать новый вариант «народной Библии», отвечающий всем признакам *trail-loge* – контактного нарратива, возникшего в ходе общения.

Первые опыты осмысления такого рода рисков являются заслугой участников археографической экспедиции МГУ – лингвистов С.Е. Никитиной и Е.М. Сморгуновой, настаивающих на необходимости прогнозировать последствия научного вмешательства в изучаемую религиозную культуру¹⁶. Не менее ценным представляется развитие этих идей санкт-петербургским этнологом О.М. Фишман об обратном воздействии респондентов на исследователя и, значит, многослойности и тенденциозности его полевых записей¹⁷.

Новый разворот исследовательских саморефлексий позволяет предположить, что в ближайшем будущем археографической корпорации предстоит не только продолжение дискуссий о методах

¹⁵ См.: *Этические проблемы полевых исследований* // Антропологический форум. 2006. № 5. С. 7–166.

¹⁶ См.: *Никитина С.Е.* О «нас» и о «них» // *Живая старина*. 2001. № 1. С. 5–7; *Сморгунова Е.М.* Что же такое «устный нарратив» и что мы от него ждем // *О своей земле...* С. 33–46.

¹⁷ См.: *Фишман О.М.* «Лицом к лицу»: из опыта полевой коммуникации // *О своей земле...* С. 15–32.

работы «в поле», но и обсуждение форм введения в научный оборот материалов региональной конфессиональной книжности.

Этос презентации. Еще десятилетие назад вопрос о том, как полевая археография должна знакомить коллег со своими достижениями, не стоял в принципе – казалось, что восходящая к XIX в. традиция публикации каталогов со справочными материалами-указателями решает его оптимальным образом. Сегодня такие издания не удовлетворяют исследователей – *не-археографов*, рассчитывающих наряду с детальным описанием книжного памятника получить развернутые сведения о социокультурных обстоятельствах его бытования. У конфликта интересов есть объяснение: правила, созданные для демонстрации *прямых* и *поддающихся унификации* результатов историко-документальной экспертизы, не годятся для систематизации *неструктурированной контекстной* информации, полученной «в поле» – в ходе бесед, наблюдений, помощи по хозяйству, совместных визитов в гости и т.д.

Очевидно, чтобы представить конечную совокупность книг и бесконечное многообразие интеллектуальных практик, действием которых в сообществах их хранителей формируются знания, иерархические связи и идентичности, требуются иные подходы. При всей тривиальности вывода следует заметить, что «путешествующая археография» – дисциплина с почти двухсотлетним полевым стажем – обращалась к проблеме комплексной презентации лишь эпизодически¹⁸. Это определяется, с одной стороны, разной сохранностью территориальных конфессиональных комплексов и сложностью создания универсальной методики выявления их письменных и устных воплощений, с другой – трудностью описания всех интеракций, возникающих при прямом и опосредованном влиянии на индивидов и коллективы религиозного текста.

В связи с этим заслуживает внимания разработанный археографами МГУ подход к представлению социально-коммуникативной сре-

¹⁸ См.: Поздеева И.В. Поливидовой территориальный архив Верхокамья: история формирования, состав, перспективы сохранения и использования (результаты комплексных экспедиций Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова 1972–1988 гг.) // Отечественные архивы. 2000. № 4. С. 24–35.

ды, в которой формируются региональные книжные собрания и читательские практики, через документы и нарративы¹⁹. Преимущества такого рода презентации очевидны: наряду с информацией о людях и текстах – древних и новых, авторских и компилятивных – создается возможность представления сведений косвенного характера – о смене в системе авторитетов, догматических и обрядовых нововведениях.

Переориентация от явлений и институтов к процессам, их порождающим или разрушающим, несомненно, расширяет научные горизонты полевой археографии и вместе с тем ставит ее перед другой проблемой. Известно, что смена целеполагания всегда сопровождается ревизией источниковой базы и маркированием ее как неадекватной актуальным задачам. Именно состояние неопределенности, когда исследовательский интерес еще не обрел фактографическую основу, ведет к «изобретению традиции» в логике модерн-проекта²⁰. Непреднамеренная «правка реальности» в ходе введения в научный оборот материалов полевых исследований давно исследуется этнологией и социальной антропологией²¹; очевидно, полевая археография стоит на пороге этого.

Принципиально новые перспективы для полевой археографии открывают современные технические средства, позволяющие создавать комплексные цифровые ресурсы и систематизировать большие массивы текстовых, визуальных и картографических данных. Идея археографического интернет-проекта не нова²², но в условиях возрастания количества и качества виртуальных научных коммуникаций, как показывает опыт уральских археографов, становится все более востребованной. Причем сегодня равным эвристическим значением обладают презентации территорий с определенным уров-

¹⁹ *Материалы к истории старообрядчества Южной Вятки...*; *Материалы к истории старообрядчества Верхотамья...*

²⁰ См.: *Шемякина О.Д.* О принципах описания границ традиционной культуры в модерн-эпоху // *Цивилизации*. М., 2014. Вып. 9. С. 121–139.

²¹ См.: *Исследователь* и объект исследования // *Антропологический форум*. 2005. № 2. С. 9–134.

²² См.: *Бахтина О.Н., Носков А.В., Хасанов В.Я.* Концепция создания компьютерного археографического атласа Томской области // *Археографический ежегодник за 1998 г.* М., 1999. С. 54–62.

нем сохранности книжной традиции²³ и отдельных конфессиональных собраний, чье складывание шло в контексте развития конкретных поселенческих и церковно-приходских структур, формальных и неформальных религиозных центров²⁴.

Понимание конфессионального собрания как части регионального культурного ландшафта предполагает определение формата представления «человека читающего» и «книги читаемой», который минимизировал бы риск разрушения действующей религиозной традиции и вместе с тем отвечал современному уровню знаний о конфессиональной книжности. В данном случае речь идет именно о *выборе* формата и, соответственно, о коллегиальном решении проблем этического и содержательного характера.

Прежде всего, это касается конфиденциальной информации респондентов. Полевой археографии пора разработать средства ее защиты и, например, перечислить ситуации, когда указание персональных данных (возраст, образование, профессия и пр.), места и времени интервьюирования является обязательным для обеспечения валидности выводов исследования. В аналогичных охранных мерах нуждаются старообрядческие общинные и семейные собрания, в составе которых находятся древние книги высокой антикварной стоимости. В настоящее время требуется, во-первых, правовое обеспечение системы резервного копирования, когда община сохраняет свои книги и получает их инвентарную опись, государственное учреждение – цифровые копии и возможность учета книжных памятников, находящихся у населения; во-вторых, классификация «пользователей» археографических интернет-сайтов и организация разных зон доступа к его материалам для профессиональных исследователей, «интересующихся» и «любопытствующих».

Не менее сложным является вопрос об электронном формате кириллической книги. Исследователям христианской литературы

²³ Book heritage of Ural Old Believers : EAP556 // The Endangered Archives Programme: URL: http://eap.bl.uk/database/overview_project.a4d?projID=EAP556 (access date: 10.01.2018).

²⁴ Living or leaving tradition: textual heritage of the Taiga Old Believers' skit : EAP834 // The Endangered Archives Programme: URL: <http://eap.bl.uk/database/results.a4d?projID=EAP834> (access date: 10.01. 2018).

известно, что научное значение кириллической книги не исчерпывается текстом и изображениями. Принятая сегодня полистная оцифровка ориентирована на их передачу, но она не способна донести важность тактильного контакта со старинной книгой и, соответственно, объяснить не державшим ее в руках, почему в народном православии она воспринимается как святыня, а в староверии по сей день существуют правила ее хранения и даже похорон. В связи с этим особую актуальность приобретают исследования новосибирских археографов по определению контента полистно оцифрованной христианской книги, передаче как ее специфики – принадлежности к мирам вещей и духовных сущностей, так и истории бытования²⁵.

Археографический информационный ресурс, объединяющий разные отрасли социогуманитарного знания, – неважно, будет реализован он в традиционном печатном или электронном виде, – наряду с определением, какие данные, в каком объеме и для какой аудитории будут представлены, требует от «создателей» понимания – что он даст для развития самой дисциплины?

Ответ на него, вероятно, требует отказа от восприятия полевой археографии как инструмента по поиску, атрибуции и перемещению книжных памятников в государственные книгохранилища. Она давно вышла за рамки позитивистской научной парадигмы и в ходе работы со старообрядческими собраниями, включающими рукописи, печатные книги периода Средневековья и сочинения современных идеологов движения, выработала разные подходы к анализу сложных, подвижных комплексов текстов и сопровождающего их «знания», воплощенного в нормах и практиках обращения с конфессиональной книгой.

Как убеждают идущие сегодня дискуссии о целях и методах работы с конфессиональными группами, несоответствие понятийного аппарата полевой археографии собственным задачам – пробле-

²⁵ См.: *Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н.* «Археография книжных памятников» в Федеральной целевой программе «Интеграция» (2002–2006) // Древнерусское духовное наследие в Сибири: научное изучение памятников традиционной русской книжности на востоке России (1965–2005). Новосибирск, 2008. Т. 1. С. 23–40.

ма, поставленная еще в 1980-е гг.²⁶, – может быть решена только «открытием границ» и целенаправленным формированием научного и общественного интереса к своим исследованиям. Только в этом случае изучение религиозных групп «безбумажного мира», для которых обладание «бумажной» книгой остается смыслом жизни, позволит одной из старейших российских гуманитарных дисциплин осваивать новые академические ниши сегодня и выбирать точки роста завтра.

Контрольные вопросы

1. Предмет и задачи полевой археографии.
2. Этапы складывания полевой археографии как научной дисциплины.
3. «Археографическое открытие» Сибири.
4. Тенденции развития полевой археографии в настоящее время.

²⁶ См.: Амосов А.А., Бударагин В.П., Морозов В.В., Пихоя Р.Г. О некоторых проблемах полевой археографии (в порядке обсуждения) // Общественно-политическая мысль дореволюционного Урала. Свердловск, 1983. С. 5–18.

2. КНИГИ И ЛЮДИ: ЦЕЛИ И МЕТОДИКА РАБОТЫ АРХЕОГРАФОВ ТОМСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

2.1. Старообрядческая культура письма и чтения

Археографические исследования Томского государственного университета начались в 1985 г. по инициативе профессора кафедры русской и зарубежной литературы О.Н. Бахтиной и заведующей отделом рукописей и книжных памятников Г.И. Колосовой. Продолженные впоследствии силами преподавателей и студентов гуманитарных факультетов и сотрудников Научной библиотеки, они базировались на опыте работы археографических центров страны и определялись конфессиональной спецификой региона.

Активное освоение территории современной Томской области – мест, удаленных и труднодоступных для «антихристовых» властей, – староверами разных согласий шло с XVIII в. по двум направлениям – пермско-уральскому и алтайскому. В результате вплоть до 60-х гг. прошлого столетия на «археографической карте» области были представлены практически все известные старообрядческие течения. Потому впечатляющими оказались находки новосибирских археографов, проводивших в те годы первые археографические исследования в регионе. Обнаруженные ими рукописные и старопечатные книги составили Томское собрание, одно из богатейших по наличию памятников древнерусской книжности территориальное собрание ГПНТБ СО РАН²⁷.

Сегодня староверие Томской области – явление по внешним признакам исчезающее. Промышленное освоение края уничтожило десятки старообрядческих заимок и деревень и серьезно обеднило конфессиональную палитру. В настоящее время документально подтверждено существование лишь основных деноминаций – общин старообрядцев белокриницкого, страннического, часовенного и поморского согласий. Вероятно, безвозвратно исчезли мелкие конфессии – «рябиновцы», «титовцы», «дырники», «тюменские»,

²⁷ См.: *Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н.* Археографические исследования Сибири второй половины 60 – начала 70-х гг. и формирование коллекций рукописных и старопечатных книг: из истории первых новосибирских археографических экспедиций // Книга и литература в культурном контексте. Новосибирск, 2003. С. 23–36.

наличие которых говорило о сложных идентификационных процессах, идущих в среде сибирских староверов как минимум с XIX в.

Однако даже значительное разрушение старообрядческой традиции в регионе за последние годы не означает, что область перестала быть интересной и перспективной в археографическом плане. Основанием для вывода стали экспедиционные встречи с томскими староверами на протяжении трех последних десятилетий: несмотря ни на что часть местных общин смогла адаптироваться к современным реалиям без серьезного ущерба для традиционного уклада жизни.

Так, возникли вопросы – почему при сопоставимых внешних условиях разрушение старообрядческих общин идет с неодинаковой скоростью? Что позволяет старообрядческой культуре в условиях модернизации сохранять базовую систему ценностей? С помощью каких хозяйственных, идейных, социокультурных и прочих факторов это сохранение происходило ранее и осуществляется теперь? Играет ли стабилизирующую роль в этих процессах наличие кириллической книги?

Переориентация исследования заставила задуматься об инструментальной модели, способной обнаруживать внутреннее единство в триаде «человек–книга–социум», применив которую можно было бы приблизиться к пониманию механизма «включения» конфессионального текста (идеологического императива) в социокультурную среду староверия. Тем самым дополнить классическое археографическое исследование *социально-археографическим*, чтобы далее обеспечить его перевод на уровень социально-антропологического.

Такой подход предполагает, во-первых, обращение к старообрядческой культуре письма и чтения, во-вторых, определение логики изучения не только «книги читаемой», но и «человека читающего».

В данном случае «человек читающий» – это метафорический образ старообрядческой культуры, не мыслящей себя вне чтения христианского текста. «Перевод» его на уровень методических рекомендаций неизбежно связан с ответом на вопрос – каким образом кириллическая книга из факта культуры превращается в экзистенциальную основу староверия. Это означает, что новые исследовательские программы обязательно будут стремиться не только к максимально полному сбору сведений о памятниках

письменности или среде их бытования, но и к фиксации самого процесса взаимодействия человека и конфессионального текста.

О роли кириллической книги в складывании системы авторитетов староверия писали практически все исследователи, начиная с Н.Н. Покровского²⁸. Теоретически дело обстоит следующим образом – человек сначала сохраняет или создает конфессиональный текст, где фиксируются важные для него смыслы и устанавливается идейная граница с иноверным миром, а далее с помощью этого текста и на его основе пытается упорядочить собственную жизнь. На практике мы видим, что, апеллируя к одному и тому же набору авторитетных текстов (в любой общинной библиотеке можно обнаружить Евангелие, Псалтырь, Апокалипсис, Книгу о вере, сочинения Иоанна Златоуста и Ефрема Сирина и т.д.), старообрядческие деноминации существенно различаются по глубине модификаций. И полевые наблюдения археографической экспедиции Томского университета в этом случае заставляют обратить внимание на крайне важное обстоятельство: открытость общины внешнему миру, сопровождающаяся утратой многих характерных черт старообрядческого уклада, прямо зависит от уровня сохранности «живой» книжной традиции.

С.Е. Никитина предложила использовать понятие «живой традиции», которое требовало для установления степени целостности / распада устной старообрядческой культуры учитывать взаимосвязанный «комплекс» – «живых носителей», традиционное функционирование традиционных текстов, продуктивность самих традиционных моделей и органичное усвоение заимствований²⁹. Проведение аналогии с письменными формами культуры позволяет увидеть примечательную особенность функционирования кириллической книги в среде современных староверов: ее могут читать, переписывать, использовать при создании новых текстов, а могут – «положить в сундуке». Способна ли в этом случае рукописная или

²⁸ 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. 19–40.

²⁹ Никитина С.Е. Исследование устной культуры старообрядчества: итоги и перспективы // Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований. М., 1998. С. 33.

старопечатная книга оставаться транслятором конфессиональных ценностей?

Вероятно, да. В глазах старовера она никогда не утрачивает сакральной сущности – даже если ее не читают, ее бережно хранят. Понять парадокс позволяет хорошо знакомый всем археографам сюжет – человек вырос в старообрядческой семье, потом считал себя атеистом, а теперь возвращается к вере своих предков и готов любой ценой найти *родительскую*, т.е. для него «правильную» книгу, в которой, как он считает, есть ответы на все волнующие его сегодня вопросы.

Пример говорит о том, что связи, соединяющие древнюю христианскую книгу и людей, осознающих себя последними «остальцами благочестия», многомерны и подчинены законом иной логики, нежели научно-рационалистический взгляд исследователя. Соответственно, обнаружение «пределов изменчивости» локальных старообрядческих общин требует соответствующей *концепции сбора* полевого и камерального материала.

Современная наука знает, в сущности, единственный способ работы с социальными объектами со свойствами, восходящими к установкам, ценностям и опыту разных исторических эпох, – системный анализ. Например, для выяснения степени и глубины модификаций старообрядческих общин базовой посылкой становится тезис о том, что социокультурная среда староверия – это взаимосвязанная сложносоставная система, в которой явно вычленяются комплексы персонального, повседневного, социального, идеального. Каждый из названных элементов в определенной ситуации может выступить своего рода импульсом для начала трансформации культурной системы в целом.

Эти положения определили принципы систематизации информации, которую археограф может выявить в ходе интервьюирования, работы с архивными источниками и газетной периодикой (Приложение А) и впоследствии использовать как при проведении опроса, так и для установления связей и зависимостей между ценностно-нормативными институтами и повседневными практиками конфессиональной группы.

Структуры персонального. Собственно работа археографа «в поле» начинается не со знакомства с книгой, а со встречи с «челове-

ком читающим» – хранящим, толкующим, переписывающим конфессиональный текст. Поэтому стандартный набор «прямых» вопросов необходимо дополнять «оценочными» (I.8), которые при условии многолетних и налаженных контактов со старообрядческой общиной дают возможность объективно оценить реальное место человека в микрогруппе и понять, насколько его авторитет определяется знанием кириллического текста и умением его толковать.

Структуры повседневного. Сбор максимально полной информации о ритуальной и хозяйственной деятельности, формах досуга и каждодневного общения, принятых в конкретных старообрядческих сообществах в прошлом и настоящем, преследует двоякую цель. Во-первых, она нужна для понимания соотношения между религиозным уставом и обычаем. Поскольку конфессии, настаивающие на изоляции и осознающие себя в положении избранных, стремятся подчинить обыденность жестким правилам, то их бытовой уклад всегда сохраняет корреляцию с доктринальными идеями и культурными символами. Установление и раскрытие этой взаимосвязи представляется достижимым уже потому, что в староверии стремление приблизить обыденность к сакральным ценностям («мирская аскеза», «сакрализация повседневности»³⁰) вербально сформулировано и аргументировано. Во-вторых, собранный материал служит основой для беседы о правомерности тех или иных норм, запретов, идущих изменений в целом. Особое значение здесь приобретает момент рациональности в восприятии обыденных норм, так как отсутствие у человека рефлексий на бытовом уровне говорит об органичном включении в данную систему ценностей. Напротив, появившиеся сомнения в правильности того или иного запрета являются показателем начавшейся дестабилизации уклада и энтропии.

Исследование *структуры социального* направлено на детализацию внутригрупповых отношений и взаимодействий (статус и полномочия лидера, «правовое» положение страт, регулярность и качество контактов, тип сплоченности, степень и способы кон-

³⁰ О терминах см.: Керов В.В. «Се человек и дело его...»: Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. 2-е изд., доп. и перераб. М., 2016. С. 146–190.

троля над приватной жизнью единоверцев и т.д.). Дробность характеристик призвана дать основания для изучения социальной основы синхронных и диахронных модификаций в староверии. Кроме того, с ее помощью определяется, насколько группа и ее отдельные представители соотносят свое поведение, сложившуюся к настоящему моменту структуру общины с конфессиональными нормами. Таким образом, устанавливаются роль кириллического текста (вернее, апелляции к нему) и участие каждого члена общины в сохранении традиционных социальных связей.

И, наконец, *структуры идеального* (символы и культурно-значимые образцы, через которые формулируются ценности культуры, организуются существующие и вводятся новые представления, образы и понятия), включающие в себя комплексный анализ доктринальных, исторических и эсхатологических концепций, присущих конкретным старообрядческим сообществам.

Совокупность и комбинация характеристик персонального, повседневного, социального и идеального в некоторый момент времени, на наш взгляд, позволяет делать выводы о факторах и основаниях происходящих в старообрядческих общинах изменениях (один из вариантов построения взаимозависимости между базовыми установками личности, знанием основ вероучения и оценок, принятых в общине внутренних и внешних взаимодействий – II.6, 7, 8; III.5–8, 10, 11; IV. 3–5, 8–12).

Некоторый набор фактографических характеристик локальных конфессиональных групп составит информацию, которую условно можно назвать «культурными кодами» общин. «Культурный код» как способ конструирования картины мира определенным культурно-языковым образом предполагает наличие в конфессиональной системе «смыслового ядра» или культурно-значимой информации, во-первых, усваиваемой человеком и коллективом в равной мере рационально и подсознательно, во-вторых, составляемой системообразующими, периферийными и стохастическими элементами, несущими разную нагрузку в ходе межпоколенной передачи конфессиональных ценностей, символов и форм самоидентификации.

Одни из них, например тип познания и объяснения окружающего мира, который воплощается в базовых положениях старообрядческих доктрин, наименее подвержены внешним воздействиям

и передаются от человека к человеку практически в неизменном виде, что обеспечивает стабильность конфессионального организма в целом. (Именно поэтому староверие не знает прецедентов массовой «смены веры» и демонстрирует непреходящий интерес к вопросам брака с представителями иных согласий.) Другие, «отвечающие» за выстраивание отношений с непосредственным окружением и зависящие от интенсивности и характера модернизационных процессов в обществе, напротив, несут в себе серьезный инновационный заряд. В конечном счете именно они способны воздействовать на центральные элементы «ядра» и изменять саму культурную систему.

Особенность староверия заключается в том, что способы осмысления действительности и конкретное знание о ней человек этой культуры передает главным образом через рукописную или старопечатную книгу – ее чтение или переписку. Древний кириллический текст выполняет для него задачу фиксации христианского миропонимания, а устные или письменные комментарии единоверцев призваны ответить на вопрос о конкретных действиях в той или иной ситуации.

Фундаментом для реконструкции ценностно-нормативных институтов и установок, с помощью которых старообрядческие сообщества осознают себя единым целым, а собственные социальные практики – единственно возможными, является концепция «живой библиотеки». Она была предложена Е.И. Дергачевой-Скоп и В.Н. Алексеевым³¹ и дает возможность не только проследить роль книжных миграций в формировании общинных и семейных библиотек староверов, но и логику отбора нужных книг, и значит, процессы поддержания конфессиональной идентичности в конкретных микроколлективах.

Роль кириллического текста в процессах самоорганизации старообрядческих сообществ явственнее всего выступает в сфере так называемых допустимых нарушений. Ее «размеры» характеризуют

³¹ См.: *Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н.* Старообрядческие библиотеки Сибири (проблемы реконструкции) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 125–130.

потенциальную готовность конфессиональной группы к диалогу с современным миром и вектор последующей коррекции системы в целом. Известно, что любое религиозное сообщество, с одной стороны, требует от своих членов строгого соблюдения предписаний, с другой – вынуждено принимать отдельные виды отступлений от них, но с обязательным решением вопроса о своевременности инновации. В этом заключается важный и сложный этап изменений культурных систем: санкционирование действий, прежде считавшихся девиантными, необходимо староверию для самосохранения.

Вместе с тем вопрос о том, как в староверии – религиозном движении с 350-летней историей – рождается потребность в новых поведенческих стратегиях, не относится к числу решенных. Сегодня изучена только одна сторона явления – легализация нового как реакция на требования практической жизни или давление со стороны властей. В то же время такие факторы, как социальный состав и конфигурация иерархических связей, играющие важную роль в межличностных коммуникациях, рассматриваются исследователями гораздо реже. Очевидно, что выяснение их «долевого участия» в формировании очередного «неповреждающего веру» действия или чувства невозможно без анализа старообрядческих книжных собраний, авторских сочинений и компилятивных сборников, устных интерпретаций современных носителей традиции и пр. – всего комплекса материалов, позволяющего увидеть жизнь книги в конфессиональной среде и жизнь сообщества, не мыслящего себя «без ссылки» на авторитетный текст.

Многоплановость функций, которые выполняет для старовера кириллический текст (древний и новый), превращает его в реального организатора и регулятора жизни общины. И напротив – его отсутствие делает невозможным естественное вхождение (т.е. с сохранением базовых ценностей и основных форм жизнеустройства) старообрядческих общин в модернизационные процессы. Эта глубочайшая связь Человека и Книги обусловлена, во-первых, тем, что христианство относится к «религиям откровения» и «письменное», «книжное» знание составляет сущность его вероучения, во-вторых, доминантой самой старообрядческой культуры – личной ответственностью за дело спасения веры.

2.2. Кириллические книжные собрания Томского региона и их владельцы

Старобрядческие книжные собрания могут служить материалом не только при установлении идейных авторитетов конфессии или приемов создания историко-эсхатологических сочинений, раскрывающих мировоззренческие особенности ее деноминаций. Сопоставление текстов, бытующих в староверии, и собраний в целом могут служить самостоятельным источником информации о конфессиональных стратегиях их владельцев. Иными словами – о религиозных и повседневных практиках, с помощью которых старообрядческие согласия и толки противостоят интегрирующим и ассимилирующим процессам.

В настоящем разделе на примере четырех старообрядческих книжных собраний Томского региона предлагается модель установления корреляций между конфессиональными стратегиями староверческих деноминаций и кругом их литургической, уставной и четьей литературы и продемонстрированы прямые и косвенные источники исторической информации, привлечение которых способствует решению задачи.

Первое из них принадлежало староверам-поморцам Нифантовым, переехавшим в Томскую губернию между 1861 и 1880 гг. Остальные – это «скитские библиотеки» представителей диаметрально противоположных течений староверия: а) староверов-странников, живущих на территории томско-чулымского таежного массива с 1830-х гг., б) их соседей – староверов белокриницкого согласия, монастырь которых возник в 1870-е гг. и в 1930-е гг. был разгромлен как «пособник колчаковцев», в) общины без выраженной конфессиональной специфики, существовавшей в Нарымской крае почти столетие – с конца XIX в. до 1980-х гг. (для ее обозначения далее использован термин «безотчетливые»³²).

³² Здесь: осознающие себя противниками никоновских реформ, но затруднявшиеся с определением принадлежности к какому-либо согласию. См.: *Липинская В.А.* Конфессиональные группы православного населения Западной Сибири // *Этнографическое обозрение.* 1995. № 2. С. 117, 126.

Следует учитывать разную степень сохранности и полноты коллекций. В частности, 27 рукописных и печатных книг XVI–XVIII вв. братьев Нифантовых после конфискации в 1923 г. попали в фонды разных государственных хранилищ³³, остальные находятся во владении единоверцев и потомков. Собрание действующей общины странников остается в живом обращении, и сегодня доступная для изучения часть включает в себя книги, переданные скитниками Томскому университету в знак уважения к его исследованиям: 144 кириллические рукописи конца XV–XX в.³⁴, 23 старопечатные книги XVI–XVII вв. и 54 издания старообрядческих типографий XVIII–XX вв. Наиболее сложна в реконструкции библиотека белокрыницких. Разгром монастыря повлек за собой ее распыление, но представление о ней можно составить по косвенным данным: цитатам и библиографическим ссылкам в сочинениях скитников, их обращениям в московский архиепископат с просьбой о присылке книг, материалам уголовных дел об изъятиях имущества³⁵.

Общее состояние источниковой базы затрудняет реализацию поставленной задачи, но не делает ее невозможной. Схожесть условий хранения и бытования книг позволяет считать доступные для изучения фрагменты собраний (или сведения о них) «случайной выборкой», т.е. типологически сходными информационными массивами, пригодными для реконструкции конфессиональных стратегий разных групп сибирского староверия.

Образование из представителей разных старообрядческих согласий нарымской общины «безотчетливых» является примером действия эсхатологических настроений: первая волна поселенцев была вызвана растущим воздействием модернизации на крестьян-

³³ См.: *Старообрядческая «библиотека Нифантовых»* (из фондов Томского областного краеведческого музея) : каталог / сост. О.Н. Бахтина, Е.Е. Дутчак, Е.Г. Захарова. Томск, 2005; *Панич Т.В., Титова Л.В.* Описание собрания рукописей ИИФиФ СО АН СССР. Новосибирск, 1991. С. 181. № 1/78.

³⁴ Living or leaving tradition: textual heritage of the Taiga Old Believers' skit : EAP834 // The Endangered Archives Programme: URL: <http://eap.bl.uk/database/results.a4d?projID=EAP834> (access date: 10.01.2018).

³⁵ Документы находятся в фонде 246 (Архив Рогожского кладбища) Отдела рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ).

ское хозяйство в конце XIX в.³⁶; вторая – событиями гражданской войны и коллективизации. Восстановленная часть этого скитского собрания представляет собой 119 рукописей XVI–XX вв., из них 64 – на бересте³⁷.

Итак, понимание старообрядческих библиотек как конфессионально обусловленного феномена предполагает, что умеренные и радикальные течения будут по-своему определять функции христианской книжности в деле спасения «древлего благочестия». Принято считать, что поповцам более важно наличие книг для богослужения, беспоповцам – «умное знание» сакрального текста, обеспечивающее при отсутствии духовной иерархии догматическую и нравственную сплоченность рассеянных на больших территориях согласий.

Несмотря на практически единодушное принятие этого вывода исследователями, все же им отражены скорее идеологические установки согласий-антагонистов, нежели историческая действительность. Например, собрание томско-чулымских белокрыницких (поповцев), помимо литургических и связанных с ними текстов о правилах церковного устройства и богослужения, включало: 1) классику христианской литературы – Откровение Мефодия Патарского, Добротолюбие, сочинения Василия Великого, Феодора Студита, Симеона Нового Богослова, Никона Черногорца и Нила Сорского, Просветитель Иосифа Волоцкого, Минеи четьи (рукописи и, видимо, издания старообрядческих и единоверческих типографий); 2) рукописные сборники XIX в. – «о греческих обрядах»,

³⁶ В их числе: 1) вмешательство государства в землепользование сибирской деревни и передача земель, ранее арендуемых у Казны и Кабинета, под казенно-оборочные статьи и переселенческие участки; 2) изменения в агротехнике, приведшие к перепроизводству зерна и картофеля в регионе; 3) неустойчивость цен, поощряющая при узости сибирского рынка торгово-ростовщический капитал в ущерб земледельческому производству. См.: *Крестьянство Сибири в эпоху капитализма*. Новосибирск, 1983. С. 60–72.

³⁷ Собрание находится в фондах Томского областного краеведческого музея – 94 ед.; Научной библиотеки ТГУ – 13 ед.; в Институте истории СО РАН – 11 ед.; Государственной научно-технической библиотеке (г. Новосибирск) – 1 ед. См.: *Бахтина О.Н., Дутчак Е.Е., Есипова В.А.* Рукописи на бересте в XX веке: сакральные и социальные аспекты крестьянской литературы // *Вестник РГНФ*. 2011. № 3. С. 86–95.

«о древних обрядах и обычаях ветковских, иргизских и других прежде бывших монастырей наших»; 3) исторические сочинения архиепископа Филарета (Д.Г. Гумилевского), А.П. Лопухина и даже «Феатрон, или позор исторический», вероятнее всего, в русском издании 1720 г.

Интерес томско-чулымских белокриницких к религиозно-учительным и полемическим сочинениям как раз доказывает, что составы старообрядческих библиотек зависят от социальной среды не меньше, чем от принятой в согласии концепции спасения. В частности, это собрание отражает обстоятельства существования их обители в окружении беспоповских общин, преобладавших по численности и имевших идеологическое и хозяйственное влияние в регионе. Белокриницкие могли рассчитывать только на эпизодическую помощь Москвы и собственные силы, поэтому формирование мирской аудитории и, значит, свое будущее они видели в развитии навыков эсхатологической рефлексии. Во многом такое решение предопределила «конфессиональная генетика» руководства обители – его прежняя принадлежность к согласию часовенных, к концу XIX в. по своим идейным установкам сближавшемуся с беспоповством³⁸. В результате сложилась уникальная для провинциального поповства рубежа XIX–XX вв. ситуация. Скитники наряду с совершением церковных служб и треб будут пытаться привить сельской округе привычку к самостоятельному интеллектуальному труду, для чего специально просить у московского руководства «побольше Номоканонов и книжиц о вечности церкви»³⁹.

Очевидно, подобные действия, противоречащие организационным принципам белокриницкого согласия – конфессиональной системы с оформленной структурой и единым центром, превращали томско-чулымский скит в маргинала. Следствием стали его перманентные конфликты с руководством, один из которых как раз был вызван несопадением мнений в «книжном вопросе». Его суть: в 1887 г. сибирский епископ Мефодий запретил скитникам читать Минеи «единоверческой печати», мотивируя тем, что такие

³⁸ См.: Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. С. 16–28.

³⁹ РГБ. ОР. Ф. 246. К. 188. Ед. 4. Л. 166–166 об.

книги «следует держать только для справок». Скитники, не имевшие, видимо, других изданий текста, начинают искать защиты в Москве, у архиепископа Савватия, и ссылаются при этом на опыт христианского иночества – «по обычаю в прежних монастырях на трапезе читали жития святых», «если не будем знать жития, кому будем подражать в добродетели». Хотя Савватий нашел практику «непогрешительной», Мефодий был непреклонен. Скитники, как это и предусматривает церковный устав, выполнили предписание «своего» епископа, но тема свободного выбора книги их волновать не перестала, и игумен скита Феофилакт позднее выступит с призывом к ее публичному обсуждению⁴⁰.

Попытка провалилась – Феофилакту так и не удалось убедить сибирских поповцев в его необходимости, но сама инициатива показывает: составы старообрядческих собраний, равно как и конфессиональные стратегии, вырабатываемые староверием, далеко не всегда отвечают исследовательским представлениям об «умеренности» или «радикальности» согласий. Вероятно, в данном случае уместна аналогия с русскими средневековыми монастырями – все они, оставаясь православными, тем не менее обнаруживали серьезные расхождения в подходах к отбору книг, что определялось самыми разнообразными факторами – близостью или удаленностью от городских центров, социальным происхождением братии, идеологической и финансовой политикой руководства и т.д.

Следовательно, при реконструкции связи «книжное собрание ↔ владелец» речь должна идти о механизмах, благодаря которым некоторая совокупность книг становится для старообрядческих коллективов источником формирования жизненно необходимых им социальных практик. Староверие – это, прежде всего, религиозная общность, поэтому отправной точкой дальнейших рассуждений станут тексты, обеспечивающие ритуал в храмовом или так называемом домашнем варианте. Причем если присутствие 12-томной старопечатной Минеи – книги, по которой службу следовало вести в храме и обязательно священнику, – у поповцев-белокриницких выглядит естественным, то потребность в ней странников и поморцев предполагает комментарии.

⁴⁰ РГБ. ОР. Ф. 246. К. 193. Ед. 3. Л. 44, 48–48 об., 68; Ед. 19. Л. 12–12 об.

Эти согласия, несмотря на общую принадлежность к беспоповской ветви староверия, коренным образом различаются в догматике. Так, наличие в страннической библиотеке книг для храмовой литургии все же объяснимо: их учение о побеге из мира, где правит антихрист, предполагало создание «чувственной пустыни» – христианской церкви «последних времен», предсказанной в Апокалипсисе. Однако в отношении поморцев, признающих утрату «истинного священства», но не настаивающих на физическом разрыве с «никонианством», ситуация не выглядит столь однозначной.

Попутно отметим, что присутствие в известной нам части собрания Нифантовых лишь январского и июньского томов старопечатной Минеи само по себе не имеет значения: остальные книги при конфискации могли быть утрачены. Более существенным являются датировка и история бытования еще одной входившей в него книги для храмовой службы – рукописного Октоиха последней четверти XVIII столетия. Его полистная реставрация не менее красноречиво, чем владельческая запись о передаче «для молитвенного Дома поморского согласия на богослужение»⁴¹, говорит об использовании по прямому назначению и ставит вопрос: почему поморцы – умеренное по своим характеристикам согласие – действуют в той же логике, что и радикалы-странники.

Вероятно, ответ следует искать как раз в последней четверти XVIII столетия. Известно, что эпоха Екатерины II стала для староверия временем проверки на прочность: либерализация конфессиональной политики и оживление торгово-экономической активности в стране поставили под сомнение главный постулат движения о скорой гибели мира. Идеологический кризис вряд ли мог разрешиться традиционными методами – размежеванием умеренных и радикалов и дроблением эсхатологической доктрины. Культурная ситуация *modern* требовала выработки иных, неизвестных православию периода Средневековья технологий самосохранения, которые позволили бы религиозной оппозиции выдерживать натиск модернизационных процессов и объяснять потенциальной аудитории правомерность идейного и материального обособления согласий и толков.

⁴¹ *Старообрядческая «библиотека Нифантовых»...* С. 28.

Ими можно считать, во-первых, обоснование конструктивного, нацеленного на адаптацию, отношения к «никонианскому миру», фундамент которого составил тезис о деятельной вере – залого спасения человеческих душ и «древлего благочестия». Во-вторых, наращивание «идентификационной программы» – дополнение ее социокультурного блока (носитель истинной веры – страдалец, мученик, борец) политическим (носитель знания о происходящем и, значит, истинной власти). Переплетение конфессионального и политического решило несколько взаимосвязанных задач. Каждому из течений оно дало основание позиционировать себя наследником утраченной в государственном масштабе православной царственности и настаивать на связи между собственным существованием и концом земной истории. Самостоятельный выбор формы богослужения и перечня необходимых для этого книг был закономерным следствием ментальных изменений с одной лишь разницей – для странников он означал правильно устроенную «чувственную пустынь» для своих, а для поморских – нахождение средств воздействия на пока еще чужих.

Соответственно, появление Нифантовых в Сибири вряд ли было частной, семейной инициативой. Это косвенно подтверждают материалы уголовного дела 1892 г. по обвинению их в «распространении раскола», где братья фигурируют как мещане Нарыма – самого северного города Томской губернии⁴². «Прописка» вдали от реального места жительства⁴³ и переход в сословную группу, члены которой по роду занятий могли, не вызывая подозрений, ездить по селам, показывают, что это недешевое и требующее связей мероприятие финансировалось корпорацией – поморским соглашением в целом или его «сибирским филиалом». (Аналогичным образом поступали томско-чулымские белокриницкие: их перепиской отражены факты покупки документов в населенных пунктах, «где их никто не знает»⁴⁴.)

Причины заинтересованности в беспрепятственном передвижении по территории региона «известнейших начетчиков», «сильных

⁴² РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 3955.

⁴³ Заимка Нифантовых располагалась на современной границе Томской и Кемеровской областей.

⁴⁴ РГБ. ОР. Ф. 246. К. 189. Ед. 5. Л. 195–198.

столпов старообрядчества» Нифантовых⁴⁵ скрыты в особенностях концепции спасения «древлего благочестия», принятой поморцами. Она, базирующаяся на теории духовного антихриста и потому ограничивающая его действия вероисповедной сферой, не настаивала на разрыве всех связей с иноверием, зато предполагала активное миссионерство и увеличение числа последователей. Какая роль в реализации этой программы отводилась кириллической книге, в том числе находившейся в составе рассматриваемого собрания?

Прежде всего, с ее помощью строилась более или менее полноценная православная жизнь сибирской деревни, практически не обеспеченной храмами и церковным клиром. Не удивительно и не случайно, что Нифантовы, умевшие крестить, венчать и отпевать, оказывались жизненно важными для нее, потому и уголовное дело, возбужденное против них в 1892 г., рассыпалось – 10 свидетелей разного пола, возраста и даже вероисповедания единодушно отказались свидетельствовать против братьев.

Кириллическая книга – древняя и новая, рукописная и старопечатная – служила Нифантовым еще и необходимым материалом для полемики с господствующей церковью. Томский профессор богословия Д.Н. Беликов писал, что они непременно появлялись там, «где расколу приходилось вступать в борьбу с православием на почве теоретических книжных рассуждений»⁴⁶. Маргиналии А. Нифантова на полях книг убеждают – делали они это, обращаясь как к старопечатной «Книге о вере», так и к синодальным изданиям трудов Иоанна Златоуста и Василия Великого.

Отмеченные функции кириллической книжности в повседневной и идеологической жизни староверия достаточно хорошо изучены, но вряд ли смысл перевоза библиотек на новое место исчерпывался лишь ими. К такому выводу приводит сопоставление старообрядческих «книжных миграций» с наблюдениями Н.В. Синициной над текстами XVI столетия о перемещении «греческих книг». Происхождение этого литературного сюжета ею предложе-

⁴⁵ Эти характеристики см.: *Миссионерское противораскольническое дело в Томской епархии в 1893–1894 гг.* // Томские епархиальные ведомости. 1895. № 17. С. 24; *Состояние раскола в Томской епархии и летопись происшедших в нем событий в 1894–1895 гг.* // Там же. 1896. № 18. С. 17.

⁴⁶ *Беликов Д.Н.* Старообрядческий раскол в Томской губернии. Томск, 1894. С. 8.

но связывать с позднесредневековой теорией translation, существовавшей в двух вариантах: в одном речь шла о «движении» политических центров, в другом – о translation studii, распространении культурного наследия и реальных культурных ценностей⁴⁷.

Для староверия, лишившего официальные структуры права считаться истинной (православной, царской) властью и заявившего о себе как о новом носителе управленческих полномочий, – они объединялись. Этим продиктовано стремление Нифантовых иметь в распоряжении раритеты – например Степенную книгу царского родословия в списке XVI в.⁴⁸, равно и присутствие в библиотеке странников рукописей сопоставимого значения – Пролога конца XV в. и Паренесиса Ефрема Сирина середины XVI в. Обладание древними книгами и иконами, таким образом, становилось не только знаком верности идеалам дониконовской Руси, но и способом завоевания авторитета народной аудиторией.

В то же время сравнение четких текстов странников и поморцев делает наглядной разницу в их стратегиях самосохранения, и своего рода лакмусовой бумажкой здесь является печатная продукция Синода. Если в небольшом собрании Нифантовых находятся три такие книги – упомянутые уже труды Василия Великого, Иоанна Златоуста (обе 1787 г.) и Библия (1762 г.), то в «скитской библиотеке» странников подобные издания отсутствуют вовсе. Условно к ним могут быть отнесены две киевские перепечатки – «Беседы на Книгу Бытия» Иоанна Златоуста (1773 г.) и «Книги житий святых» ростовского митрополита Димитрия (1764 г.). Однако выход их в свет за пределами российских столиц и наличие в собрании странников еще двух томов этого житийного сборника, но уже переизданного в 1915 г. типографией Преображенского кладбища, видимо, определили относительно лояльное отношение к ним. Относи-

⁴⁷ Синицына Н.В. Русские тексты о судьбе «греческих книг» после падения Константинополя // Византия и Русь. М., 1989. С. 236–246.

⁴⁸ Рукопись составлена в 1566-1568 гг.; Томский список Степенной книги наряду с Чудовским считается древнейшим и отражает 2-й этап создания текста. См.: Покровский Н.Н. Томский список Степенной книги царского родословия и некоторые проблемы ранней истории памятника // Общественное сознание и литература XVI–XX вв. Новосибирск, 2001. С. 3–43.

тельное – потому что все эти книги, по мнению пустынножителей, нельзя держать в келье.

Жесткая цензура едва ли была случайностью. В процессе общения со скитниками неоднократно приходилось слышать рассказы о «не наших» или «ругающих нас» книгах, отправленных в печь. Подобная разборчивость объясняется именно несходством реагирования на процессы культурной интеграции в согласиях, формально принадлежащих к одному направлению – беспоповству.

Странникам важно удержать дистанцию между своими поселениями и сельской округой, и потому прагматические соображения конспирации тесно переплетаются с эсхатологической концепцией согласия: чтобы соблюсти чистоту «пустыни», от ее обитателей требуется минимизировать контакты. Еще в 1830-е гг. скитникам было достаточно это правило распространить на людей, но уже к концу XIX в. оно дополняется целенаправленным ограничением информационных потоков. В сущности, строгость в отборе книжной продукции и есть самый простой способ нивелирования растущего влияния извне, доступный конфессии-изоляту нового и новейшего времени: он помогал небольшому и ограниченному в ресурсах коллективу нелегалов не утратить целостность и одновременно создал эффект обладания сакральным знанием. Закономерно, что с конца столетия все споры в таежной общине будут сводиться к обсуждению – какой должна быть книга, чтобы ее свидетельство принять *a priori*.

Конфессиональная стратегия поморцев, напротив, предполагала расширение и упрочение собственной социальной сети, прежде всего, за счет обученных единоверцев. Поэтому не менее закономерны тайное устройство Нифантовыми на своей заимке школы⁴⁹ и присутствие в их собрании синодальной Библии.

Сравнение конфессиональных стратегий сибирских староверов позволяет увидеть, что составы их библиотек – «идейные фундаменты» поведенческих практик – зависимы от экономических, миграционных, социальных и прочих реалий не менее, чем от вероучений. Не исключено, что именно региональная специфика определяет

⁴⁹ См.: *Обзор* деятельности I епархиального миссионерского съезда в г. Томске 10–27 августа 1898 г. // Томские епархиальные ведомости. 1899. № 4. С. 21.

структурное сходство книжных собраний староверов, осевших на одной территории. Составы рассматриваемых страннического и поморского собраний свидетельствуют о том, что общность выражается даже арифметически – в соотношении групп текстов. В обеих коллекциях количество служебных книг явно превышает уставные. Малый, удобный в обиходе формат вторых и возможность использования первых для храмового богослужения говорят о претензии владельцев на право формировать жизненную среду в «автономном режиме». А разнообразие четых – агиографических, историко-полемических, веро- и нравоучительных – показывает степень их готовности контролировать и регулировать этот процесс⁵⁰.

В то же время все *содержательные, текстовые отличия* книжных собраний задает догматика. Это обстоятельство, казалось бы, прямо указывает на то, что четкость границ отдельных сообществ будет определяться устойчивостью и связностью положений вероучений. Однако сегодня в условиях растущих интеграционных процессов и естественного сокращения числа людей, способных создавать историко-эсхатологические конструкции в традициях своих согласий, появляется сомнение – может ли некоторый набор книг стать фактором воспроизводства старообрядческого сообщества, «помогая» ему сохранить (выработать) непротиворечивую и жизнеспособную конфессиональную стратегию?

Ответить на вопрос помогает обращение к книжному собранию нарымских «безотчетливых». Прежде всего, обращает на себя внимание отсутствие книг для храмовой литургии и схожесть с собраниями староверов-беспоповцев по количественному соотношению служебных, уставных и четых текстов (24%–3%–73%). Евангелие апракос, Псалтыри, небольшие отрывки Требника, Часослова и Месяцеслова, несколько переписанных молитв и канонов – весь перечень служебных текстов, принадлежавших нарымским «безотчетливым». Видимо, он и не может быть иным у сообщества, не претендующего на роль рукоположенного священства и потому предпочитающего руководствоваться нормами не церковного, а обычного права. В этом кроется причина еще более

⁵⁰ Соотношение служебных, уставных и четых текстов таково: странники – 53%–3%–44%; поморцы – 31%–8%–61%.

скромного, по сравнению со странниками и поморцами, числа уставных текстов (небольшие выписки из Кормчей).

В то же время по характеру четких текстов – перед нами типичная народная библиотека XIX в. со стандартным набором «душеполезных» житий (не старообрядческих!) и нравочений из Пателя, Пролога, Звезды Пресветлой и Великого зеркала. На этом фоне отсутствие историко-эсхатологических сочинений, по которым возможно было бы отнесение сообщества к какому-либо согласию или толку⁵¹, выглядит скорее нормой, чем аномалией.

Особенности состава собрания нарымских «безотчетливых» позволяют сделать несколько заключений о религиозных и повседневных практиках коллектива, не имеющего консолидирующей доктрины и регулярной помощи извне.

Сложно сказать, что далось ему труднее – обработка таежной земли мотыгой или убежденность в необходимости собственной изоляции. Очевидно, логику размышлений здесь определило мировосприятие крестьянина-книжника, нетвердо знающего священную историю и правила экзегезы, но уверенного в том, что его община осталась одним из немногих оплотов истинной веры. На наш взгляд, именно представления о собственном мессианстве и избранничестве обусловлены сохранение «безотчетливыми» славянской традиции домостроительства в нарымской тайге и попытка воссоздать православную повседневность без икон.

В полевых дневниках археографической экспедиции Томского университета сохранилось описание жизненного уклада этих поселений, сделанное со слов охотника К.А. Россомахина. Так, например, выглядели их жилища в 1950-е гг.: «Пятистенный срубленный дом “покраской”⁵². В доме была русская печь и своего рода камин, служивший для освещения комнаты. Дом состоял из прихожей, комнаты и молельни». Ему запомнилось большое количество книг и удивила замена икон крестами («все было в крестах»). И далее приведем слова К.А. Россомахина: «Обычай у них был, как у всех

⁵¹ Находящиеся в собрании эсхатологические сочинения – Апокалипсис, Слово Ефрема Сирина об антихристе, Видение Григория – не являются таковыми.

⁵² Здесь: с покрашенным полом; краска готовилась из речного ила, смешанного с кедровым маслом.

кержаков, для гостей – отдельная посуда. Гостям варили отдельно с солью, которую давали промысловики. Себе же готовили без нее, пекли хлеб, варили кашу, заправляя ее кедровым маслом, из овощей делали патоку. Посуда – деревянная, глиняная, много берестяной, котлы – из красной меди, были чугуны. Старухи ходили в черных длинных сарафанах, молодые женщины в кофтах и юбках. Одежда была льняная, крашеная, краску делали сами из речного ила. Спали на полу на дерюгах. Крестились двумя перстами, денег не брали, жили без паспортов, вели свое летоисчисление»⁵³.

Добавим к этой картине воспоминания последней из жительниц таежных поселений В.И. Тиуновой о том, что пришедшие сюда семьи подчинялись требованиям монастырского устава и супруги жили раздельно. Принимая во внимание внушительный массив переписанных ими патериковых текстов, это можно оценить как крестьянский способ консолидации разрозненного в конфессиональном отношении коллектива. Во всяком случае, аналогичный метод компенсации религиозного единства использовался в скитах Алтая⁵⁴.

Такого рода коллективы не стремятся «ускорить события» и стать церковью институционально, но готовы учиться правильному исполнению ритуала и освященному традицией миропониманию. Поэтому, в частности, нарымские «безотчетливые» имели в распоряжении азбуки (кириллическую и певческую) и переписали на бересте отрывки из Евангелий о рождении и последних днях земной жизни Христа⁵⁵. Тиражирование ими Месяцеслова, лунного календаря, рождественской молитвы, поучений о великом посте указывает на особенности таежной жизни – сложность общения зимой и ранней весной, а Устав о литии за умерших и хозяйственные записи – на то, что община растет, ее быт упорядочен и в анналах уже есть события, которые могут быть названы коллективной биографией.

⁵³ Колташево: полевые дневники 1988 г. // Архив археографической экспедиции Томского университета. Тетр. 1. Л. 15–16.

⁵⁴ ГАТО. Ф. 3. Оп. 11. Д. 1125. («Рапорты и переписка о раскольниках, проживающих в верховьях р. Убы», 1868–1872 гг.)

⁵⁵ 2-ая глава Евангелия от Луки и 26-я – от Матфея.

Однако главным источником сведений о конфессиональных стратегиях выступают дневники таежных насельников⁵⁶. Здесь не менее информативным, чем прямое содержание, оказываются принцип построения и внешний вид текстов. О том, что они выходят за пределы собственно бытописания, говорит, во-первых, использование в их оформлении заставок и концовок – рисунков, применяемых обычно для членения религиозного текста; во-вторых, разделение сфер: конфессиональное в них пишется полуставом, а личное – гражданской скорописью⁵⁷. В результате перечисление повседневных забот «от Пасхи до Пасхи» становится фиксацией необходимых крестьянину сведений о погодных явлениях и вместе с тем рассказом о выживании малым числом христиан в «последние времена».

Возможность обращения к кириллице, обусловленная народной практикой освоения новой земли с христианской книгой, и привычка к чтению и письму, сформированная старообрядческим воспитанием, позволили этому сообществу почти столетие существовать в режиме изоляции и, даже контактируя с местными сибирскими народами, не утратить принадлежности к православной культуре. Его история особенно показательна на фоне многочисленных групп русских колонистов⁵⁸, также живших вне приходской общины, но, как можно предположить, не имевших навыка самостоятельной работы с кириллическим текстом и потому быстро растерявших этноконфессиональную специфику.

⁵⁶ Публ.: *Приль Л.Н.* «Островной летописец» // Труды Томского государственного объединенного историко-архитектурного музея. Томск, 1995. Т. 8. С. 183–222; *Мальцев А.И.* «Книга пасхальная» – берестяной старообрядческий дневник за 1956–1975 гг. // История русской духовной культуры в рукописном наследии XVI–XX вв. Новосибирск, 1998. С. 263–272.

⁵⁷ Образец опубли.: *Приль Л.Н.* Аспекты старообрядческого дневника: «Божий мир» и «апостольская община» // Труды Томского государственного объединенного историко-архитектурного музея. Томск, 1996. Т. IX. С. 154–155; лингвистический анализ текста см.: *Старикова Г.Н.* «Женские записки» старообрядческой коллекции: к проблеме единства содержания и формы текста // Вестник Новосибирского государственного университета. 2011. № 3. С. 47–52.

⁵⁸ Примеры см.: *Сандерланд В.* Русские превращаются в якутов? «Обынородчивание» и проблемы русской национальной идентичности на севере Сибири, 1890–1914 гг. // Российская империя в зарубежной историографии. М., 2005. С. 199–227.

Способ самосохранения, интуитивно найденный нарымскими «безотчетливыми», позволяет приблизиться к пониманию механизмов, с помощью которых совокупность книг становится источником формирования конфессиональной стратегии старообрядческого сообщества. Видимо, в данном случае речь следует вести о двух уровнях содержащейся в кириллических собраниях историко-культурной информации: текстовой (прямой) и мегатекстовой (структурной). Иными словами – о конкретном литургическом, уставном или четьем *тексте*, помогающем его обладателю совершить богослужение, организовать повседневность или получить представление о границе между «своим» и «чужим»; и *мегатексте* – собрании книг, складывавшемся в течение долгого времени и в ходе большей частью целенаправленных усилий.

Разработки последних десятилетий в области «истории памяти», истории чтения и семиотики⁵⁹ дают основания говорить об их функциональной разнице. Так, информация, извлеченная из отдельных текстов, служит для воспроизводства обыденного опыта группы и диагностирования ситуаций, когда его коррекция неизбежна. Сведения же, которые несет в себе собрание в целом, имеют системный характер. Их объемы и качество существенно превосходят информационный ресурс разрозненных элементов-книг, поскольку сопровождаются рефлексией по поводу приемов оформления, хранения и чтения отличающихся по «степени сакральности» текстов. Тем самым, происходит межпоколенная трансляция не только императивов и ценностей, но и оценок происходящего в русле определенной старообрядческой традиции. В итоге даже простое хранение «правильной» книги или бытовое письмо полууставом начинают выполнять задачу конструирования

⁵⁹ Например: *Баткин Л.М.* Два способа изучать историю культуры // Вопросы философии. 1986. № 12. С. 104–115; *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. Человек–текст–семиосфера–история. М., 1999; *Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М., 2004; *Маршалл М.* Галактика Гуттенберга: становление человека печатающего / пер. с англ. М., 2005; *Шартье Р.* Письменная культура и общество / пер. с фр. М., 2006; *История* и память: историческая культура Европы до начала Нового времени. М., 2006 и др.

конфессиональной идентичности и соответствующих ей поведенческих образцов и практик.

Очевидно, что в использовании этих, условно говоря, сверхнормативных свойств собраний следует видеть интеллектуальные процедуры, позволяющие воспитанному в книжной культуре человеку оставаться в рамках привычных норм, рисков и ожиданий. Главная из них – расширение функций кириллицы, когда она становится одновременно языком ритуала, упорядочивающим внутренние взаимодействия старообрядческих коллективов, формой приобщения к идейной традиции и способом введения в повседневность абстрактных мировоззренческих понятий.

В момент встречи с «иным» именно это давало староверию XX в. шанс не стать заложником простых, потребительских реакций и ситуативных ценностей, а создавать гибкие и сложные виды регуляции поведения и включаться в социальные связи культурно чуждого им мира. Видимо, и сегодня от умения моделировать с помощью кириллического текста познавательный и эмоциональный опыт будет зависеть, останется ли движение вопреки всем интеграционным тенденциям многоликим, а его конфессиональные стратегии – динамично развивающимися. Ответы на эти вопросы предстоит искать уже полевой археологии XXI в.

Контрольные вопросы

1. Старообрядческая культура письма и чтения: содержание понятия и основные черты.
2. Корпус литургических, уставных и четых текстов, бытующих в староверии.
3. Характеристика старообрядческих сообществ Томского региона в прошлом и настоящем.

3. АРХЕОГРАФ В «ПОЛЕ»

3.1. Технология проведения полевых исследований

Первый этап подготовки к археографической полевой работе состоит из ознакомления с этноконфессиональной историей региона, современной локализацией старообрядческих согласий и толков. Источником получения информации могут быть как учебные и научные издания (см. Литература), так и полевые дневники и отчеты предшествующих экспедиций.

В зависимости от наличия последних выделяют два типа полевой археографической работы – археографическая разведка и археографический поиск.

Археографическая разведка проводится в районах, где по непроверенным данным или данным прошлых лет жили старообрядцы, и теперь необходимо выявить круг лиц, являющихся старообрядцами или их потомками.

В этом случае работу следует начинать с опросов светских респондентов – представителей власти разных уровней и ведомств, учителей, краеведов и журналистов. В ходе бесед выясняются этноконфессиональный состав населенного пункта, присутствие в числе его жителей староверов и особенности их повседневного уклада, наличие в старообрядческих семьях древних книг, икон или старинных предметов обихода. При этом в беседе с каждым респондентом обязательно нужно подчеркивать, что приезд археографов и их интерес к староверию и его книжным собраниям имеет исключительно научные цели и не предполагает изъятий предметов старины.

Даже если на вопросы получены отрицательные ответы и возникает сомнение в целесообразности продолжения работы, нужна перепроверка данных. Для этого используется метод «свободного поиска» – так называются беседы с пожилыми людьми, старожилами, в ходе которых высказывается просьба о помощи в поиске местных жителей, умеющих читать и писать «по-старому», материалов по истории населенного пункта и его достопримечательностях. Как правило, эти сведения, несмотря на их фрагментарность, оказываются довольно точными, дополняют и уточняют полученные ранее данные.

Кроме того, археографическая разведка включает в себя работу с документами местного архива и музея. Например, подворные описи помогут выявить семьи, старшее поколение которых носит имена из церковного календаря (святцев), а перечень имен музейных дарителей – расширить или утонить круг старожилов.

Результативность археографической разведки определяется возможностью составления обоснованного прогноза относительно перспективности района для полноценной археографической работы.

Еще в последней трети XX в. московскими и новосибирскими археографами была разработана классификация районов в зависимости от степени сохранности старообрядческих сообществ и их книжных собраний. К районам *первой категории* были отнесены территории с консолидированными старообрядческими сообществами, чьи книжные собрания включают в себя старопечатные книги и рукописи с древнерусскими и старообрядческими сочинениями и свидетельствуют о сохраняющихся практиках конфессионального письма и чтения. Районы *второй категории* характеризовались разрушающейся старообрядческой культурой и вероятностью в будущем обнаружить хотя и «интересные коллекции», но уже не отражающие «местные особенности книжной культуры». Причисление к *третьей категории* означало, что староверие в данной местности исчезло или необратимо модифицировалось, и поэтому археограф может надеяться лишь на «отдельные находки, случайные по отношению к книжной традиции»⁶⁰.

Несмотря на серьезные изменения в понимании термина «степень сохранности традиции» эта классификация и в настоящее время может быть принята как ориентир и учитываться при планировании долговременных и комплексных полевых исследований – археографического поиска.

Археографический поиск проводится в населенных пунктах, где в ходе разведки выявлен круг носителей традиции и возможен расширенный сбор информации по самым разным темам.

⁶⁰ См.: Тихомировские чтения 1970 г. : материалы конференции, посвященной опыту организации археографических экспедиций в РСФСР. М., 1970; Поздеева И.В. Задачи и особенности работы экспедиций, собирающих памятники кириллической книжности // Археографический ежегодник за 1977 год. М., 1978. С. 59–60.

Если студент проходит полевую практику в составе экспедиции, неоднократно работавшей в данном районе, он получает от руководителя конкретное задание – посетить того или иного респондента – и желательное направление интервьюирования. В этом случае, прежде чем идти по адресу, нужно внимательно ознакомиться со всеми сведениями о человеке, которые имеются в архиве экспедиции, что поможет правильно выстроить беседу и психологически подготовиться к ней.

Первым шагом к этому может стать понимание *специфики респондентов*. Во-первых, важно учитывать их «принадлежность» к какому-либо согласию или толку. Знание особенностей их верований позволит избежать оценочных суждений и ситуаций, которые могут быть расценены собеседником как агрессивное вторжение в частную жизнь или попытка «защитить» религиозных оппонентов. Например, таким образом староверы белокриницкого согласия истолкуют любые сомнения в «законности» рукоположения их священников, а представители всех беспоповских деноминаций – высказывания о важности церковной иерархии.

Во-вторых, необходимо помнить особенности бытовой культуры староверия. К ним относятся разграничение «своей» и «мирской» посуды, наличие в домах помещений для молений, куда доступ посторонним запрещен, правило мыть руки *перед* просмотром книг и читать, только сидя за столом, говорить вместо «спасибо» – «благодарю» и т.д. Деликатное и уважительное отношение к вере собеседника позволит не только сгладить неловкость ситуации, если что-то сделано «не так», но и направить разговор на тему «правильное» и «не-правильное».

В-третьих, следует принимать во внимание социокультурные особенности главных для археографа респондентов – старшего поколения старообрядческих семей. Хотя все они люди уже зрелого возраста, сознательная жизнь которых прошла в условиях советской государственности, но их социальный опыт может существенно различаться. Практика показывает, что возможность получения научно значимой информации зависит не столько от уровня образования и профессии респондентов, сколько от установок, полученных в детстве – учили их скрывать / не афишировать свои религиозные убеждения или нет. Возможно, они сами прошли через

индифферентное, может быть, даже воинствующее, отношение к религии в молодости и теперь охотно примут участие в беседе о вере.

Соответственно, 3–5-й вопросы I раздела Приложения А помогут не только вызвать у собеседника желание общаться и рассказывать о том, что ему дорого и ценно, но и определить – к какому именно социокультурному типу он относится.

Предлагаемая далее типологизация строится на концепции «референтных групп», разработанной американской социальной психологией. В 1940-е гг. Г. Хаймен и М. Шериф разработали ее для установления влияния различных малых групп на поведение индивида. Впоследствии термин вошел в функционалистскую социологию и распространился на все объединения, которые являются для человека эталоном при восприятии собственного социального положения, действий и взглядов. Сегодня концепция применяется при изучении социальной мобильности, механизмов адаптации личности к различным культурным средам и для оценки эффективности любых коммуникаций.

Для детального анализа этих процессов принято использовать термины «ин-группа» для обозначения сообщества, к которому принадлежит человек, и «аут-группа» – сообщества, чьи идеалы, ценности и нормы ему близки. В случае с религиозными движениями с устойчивой мессианской компонентой – неважно, является ли аут-группа реальной или воображаемой, когда стремление быть в числе немногих «избранных», «спасающих истинную веру» ограничивается чтением и индивидуальными рефлексиями. Более существенным для установления, как сегодня воспроизводятся старообрядческие согласия и толки и что влияет на увеличение / уменьшение их численности, становится другое – объективные характеристики присущие «ин-группам» и субъективные, приписываемые «аут-группам».

Во-первых, ин-группа должна быть открытой системой и спокойно относиться к выходу из нее, не расценивая ориентацию индивида на ценности другого сообщества как дисфункциональность и пренебрежение установленными императивам. В динамичной системе легче всего возникает сомнение в ее законности и моральной правильности, потому что люди имеют больше возможностей для сравнения собственных жизненных обстоятельств с положением в других странах и ожидаемой позицией в аут-группе.

Американский социолог Р. Мертон предположил, что существует непрерывное кумулятивное взаимодействие между ухудшением социальных отношений в ин-группе и позитивными установками аут-группы. Процесс должен только начаться, далее он, нарастая как снежный ком, ведет к отчуждению от групповых ценностей, индивид получает мотивацию в ориентации на другие ценности⁶¹. Эти суждения во многом объясняют «религиозный бум» начала перестройки – общество перестало контролировать личные убеждения через прямое наказание, меньшее вознаграждение за выполнение общепринятых норм, а постсоветский человек почувствовал нестабильность и неустойчивость своего положения.

Во-вторых, ориентация «человека старообрядческой традиции» на определенную аут-группу (конкретное согласие или толк) складывается исходя из его собственного понимания эсхатологии (сроков «наступления» апокалипсиса и продолжительности земной истории), представлений о сохранении таинств в «последние времена» и «правильном поведении». Например, в ряде старообрядческих деноминаций вхождение в общину формализовано благодаря ритуалу крещения, поэтому даже отношение к требованию «перекрещивания» может стать аргументом как «за», так и «против».

Эти аспекты следует учитывать при определении социокультурных типов респондентов, для того чтобы результаты интервью имели научное значение и сохранялась возможность перехода разового общения в долговременные отношения, без которых планомерная и приносящая результаты археографическая работа – проблематична.

Первый из них – «квази-неофиты» – это выходцы из старообрядческих семей, которые в действительности никогда не разрывали с верой родителей, просто теперь они перестали ее скрывать. Для этой группы религия давно превратилась в привычку, подсознательно они всегда считали староверие аут-группой, и поэтому для них религиозная экзальтация полностью замещена точным исполнением обряда без всякого (даже минимального) его критического осмысления. Стандартный ответ на все вопросы, касающиеся веры – «почему – не знаю, меня так научили». Эта группа избирает

⁶¹ Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М., 1991. С.70.

наиболее пассивный способ приспособления к относительно новой для нее социальной среде, что говорит о присущем ей ощущении стабильности собственного положения в религиозной общине.

Вторая группа – *«классические неофиты»*, они самостоятельно пришли к выбору именно этой конфессии. Старообрядчество для них стало результатом долгих и мучительных размышлений, поэтому для них характерно внезапное ощущение погружения в религиозную традицию, описанное в свое время В. Джемсом, – они поглощены новым для них знанием о мире и готовы его проповедовать. Казалось бы, ничто не должно помешать такому неофиту приобрести авторитет среди единоверцев. Однако он имеет все шансы остаться изгоем в системе, обладающей признаками традиционалистской культуры – особом типе коллектива, существующем в условиях современного общества, но ориентированном на воспроизводство канона в организации микро- и макрокосмоса. Истоки маргинальности этой группы неофитов в том, что они не знают и не чувствуют границ избранной культуры, но в то же время верят в собственное предназначение и стремятся исправить и изменить все, вплоть до догматики.

В плане изучения вектора трансформационных процессов в староверии последних десятилетий наиболее важна третья группа – *«потенциальные неофиты»*, поскольку эволюция системы всегда определяется поведением индивидов, которые взаимодействуют с внешней средой и одновременно удовлетворяют критериям членства в данном сообществе. К этому типу неофитов относятся те, чьи жизненные установки можно описать как «возврат к вере отцов». Старообрядчество для них ин-группа в прошлом, но сегодняшнее включение в нее облегчается уже правом происхождения.

Нахождение «потенциальных неофитов» на грани традиционалистской и современной культур дает удивительный симбиоз жизненных установок и способов познания мира. С одной стороны, перед нами безусловные рационалисты: «я анализировал», «я разбирался» – часто встречающиеся в их речи обороты, равно как и неявное стремление к упрощению культа (к сакральному можно обратиться «непосредственно»; знание большого количества молитв желательно, но не обязательно). Как и «классические неофиты», они готовы спокойно принимать обрядовые и бытовые нов-

шества, при этом новые формы социальных взаимодействий – в отличие от мироустройства их родителей – лишаются бывшего автоматизма, требуют рационального объяснения и обоснования.

Вместе с тем этот тип демонстрируют если не знание, то ощущение границ культуры, выражаемое в понимании того, что «от себя ничего добавлять нельзя», вследствие чего грамотность для них определяется не светским образованием, а знанием христианских текстов и умением их толковать; они признают важность и необходимость приобретения полемических навыков. Эта группа неофитов ощущает себя на стадии ученичества, для нее характерно стремление пройти ее полностью и считать именно такой путь залогом правильно устроенного миропорядка.

Из-за временного и мировоззренческого разрыва с «верой отцов» такие неофиты пока еще демонстрируют смешение гносеологических и аксиологических моделей. С одной стороны, воспитанные в старообрядческих семьях, они нуждаются в абсолютной точке отчета, их «Я» привычно соотносит себя с божественным промыслом, поэтому во многом поверхностное и полузабытое знание о том, «как нужно», компенсируется желанием маркировать поведение; с другой стороны, сформировавшийся в «прошлой жизни» интерес к происходящим в мире и стране событиям только начинает корректироваться, и им трудно избавиться, например, от привычки подтверждать мысли сообщениями СМИ. Все это говорит о том, что с третьей группой новообращенных – людьми более молодого возраста, способными решать, помимо прочего, хозяйственные проблемы своих сообществ, – будут связаны инновации в современной староверии. Эта группа будет достраивать новые смыслы в старообрядческом культурном космосе, привносить в него новые функции и новое знание.

Итак, возможные изменения в сферах догматики, обрядов, поведенческого рисунка, а также скорость этих изменений зависят от того, какой тип неофитов и в каком количестве представлен в данной религиозной общине. Преобладание первого высветит тенденцию к уменьшению конфессиональных различий, ведь только немногие из них разбираются в тонкостях вероучений. Третий тип неофитов, балансируя между двумя онтологическими посылками – утверждением присутствия Бога во всем и тезисом о господстве

зла – пожалуй, сможет сохранить староверие как особую субкультуру с выраженной консервативной направленностью, потому что ориентирован на искусственное воссоздание экстремальных условий и в своих рефлексиях следует аксиоме – стабильное воспроизводство локального мира сопровождается установлением культурной границы с «большим миром».

Таким образом, модификация старообрядчества не проходит вне личности, поэтому главным для историка остается вопрос – человек и его место в системе этой культуры. Археографу предстоит встречаться и беседовать со многими людьми, поэтому владение искусством общения имеет первостепенное значение для исследователя-«полевика».

Каждый человек неповторим и каждая беседа обязательно будет не похожа на предыдущие, в то же время есть апробированные поколениями археографов правила, которые следует знать и учиться использовать. Ключевое из них – сам исследователь должен иметь четкое понимание, какие именно сведения он намерен получить. Их содержательная сторона зависит как от общих целей полевого археографического сезона, так и от научных интересов самих студентов.

На стадии подготовки к интервьюированию необходимо их согласовать с руководителем и в дальнейшем при выстраивании беседы ориентироваться на информационные блоки, по которым впоследствии будут систематизироваться данные (см. Приложение А). Отбор перечня тем беседы зависит от того, работали ли раньше археографы с респондентом или знакомство с ним только планируется.

Необходимо помнить, что в сельских районах живы и значимы для людей старшего поколения традиции крестьянской этики, отличающиеся от обычных для горожанина норм поведения. Нет нужды их копировать – неестественность сразу будет замечена. Археограф в своих словах и поступках должен оставаться тем, кем он и является – представителем научной среды, носителем современной городской культуры. В то же время уже по цели визита и интересу к христианской книге он может восприниматься как преемник старинной образованности, что, в свою очередь, возлагает огромную ответственность на каждого участника экспедиции пе-

ред лицом людей старшего поколения и следующими поколениями археографов, которые продолжают работу в этом районе.

Все слова и жесты непременно следует соотносить с этическими установками изучаемой среды и «выключать» на время привычки, расцениваемые респондентами как девиантные (курение, слишком облегающая или яркая одежда, ультрасовременная обувь, использование косметики и пр.). Девушкам необязательно повязывать платок на голову, он может оставаться на плечах до тех пор, пока вы находитесь на улице и вас не пригласили в дом. Далее следует ориентироваться на внешний облик его обитателей.

Нужно быть готовыми к тому, что первой реакцией на приход незнакомых молодых людей может стать нежелание разговаривать. Важно с первых слов не настроить против себя собеседника – представиться, объяснив краеведческие цели визита.

В полевой археографии выработаны некоторые модели начала, развития и завершения беседы, которые можно взять за основу и дополнять импровизацией. Так, начинать беседу с человеком, у которого уже были исследователи, уместно с вежливого напоминания об этом факте. Лучше всего передать привет от своих предшественников и сообщить какие-то детали их теперешней жизни. Если в ходе работы предстоит посетить дом, где прежде археографы не работали и других сведений, кроме имен его обитателей, нет, то особенно тщательно следует продумать начало беседы и сохранять присутствие духа даже в том случае, если разговор не будет получаться.

Диалог с незнакомым человеком проще всего начать с объяснения причины прихода и в понятной для слушателя форме рассказать о целях и задачах проводимой работы. Лучше всего связать ее с изучением края и его достопримечательностей, близких и понятных пожилому человеку событий отечественной истории – коллективизации, Великой Отечественной войны, жизни «до» и «после» перестройки. От последнего легче будет перейти к беседе на биографические темы и тем самым создать необходимый для продолжительного разговора эмоциональный фон. Нелишним будет рассказ о собственных старших родственниках, что всегда вызывает отклик и живой интерес у пожилого собеседника. Помогает «раскрепощению» рассматривание фотографий.

Советуйтесь с собеседником. Старайтесь сами рассказать то, что вызвало у него интерес. Только когда вы почувствуете, что беседа вызвала доверие к вам собеседника, следует осторожно повернуть ее ход в нужное русло.

Главная часть беседы – разговор о местном староверии (сельских и скитских общинах прошлого и настоящего), известных деятелях местного старообрядчества – писателях, полемистах, наставниках общин.

Разговор о старинных книгах лучше всего начать с собственного рассказа о своем знакомстве с ними. Здесь были бы желательны навыки устного чтения кириллического текста, знания в области древнерусской истории и литературы, истории раскола – это залог расположения собеседника. Главное – собеседник должен увидеть в вас если не знатока старинной книги, то человека, с которым можно поговорить на такие темы.

Особую проблему в ходе общения с респондентом составляет проблема фиксации беседы. Для этой цели лучше всего подходит аудио- или видеотехника, что позволяет зафиксировать детали разговора, обычно исчезающие из памяти по прошествии времени. Однако не всегда есть возможность ее использовать, поскольку большинство пожилых собеседников настороженно относятся к записи.

В том случае, если разрешение не получено, единственным помощником археографа остается блокнот. Каким он должен быть? Небольшим по размеру, не привлекающим собеседника и не парализующим его внимание. Обычно работа с респондентами в археографической экспедиции ведется группами по 2–3 человека. Лучше заранее распределить между собой функции в предстоящей беседе. Один берет на себя роль ведущего беседы, второй – стенографиста, а третий (если группа состоит из трех человек) – суфлера.

Главная задача *ведущего беседу* – привлечь к себе внимание собеседника, направлять разговор в нужное русло, уточнять в ходе беседы конкретную информацию, чтобы записывающий успел зафиксировать нужные имена, даты, названия, родственные связи и пр. Задача *стенографиста* – как можно более точно записать беседу, не упуская подробностей. Он вступает в разговор только в том случае, если нужно что-либо уточнить. Как правило, пожилые собеседники вполне добродушно относятся к тому, что их пере-

спрашивают и с удовольствием повторяют сказанное. Третий археограф – *суфлер* – должен внимательно следить за ходом беседы и вмешиваться в нее, когда ведущий утратил направление беседы. Как правило, у ведущего нет возможности заглянуть в записи, но она есть у суфлера, сидящего в стороне и не привлекающего к себе внимания. Такое разделение ролей существенно помогает ведению беседы и фиксации разговора.

Следует быть внимательными к настроению хозяев и вовремя завершить беседу, заметив их усталость или намерение заняться какими-то делами. Отличие археографического опроса от, например, социологического заключается в том, что археографу предстоит не только получить информацию «здесь и сейчас», но и создать психологические условия для продолжения общения как на следующий день, так и в следующем полевом сезоне. Во многом это зависит от того, готовы ли исследователи выполнить какие-либо хозяйственные поручения.

И если, вернувшись в город, вы не забудете написать новым знакомым, поздравить их с праздником, прислать сделанные фотографии, то именно это будет залогом научных результатов будущих встреч – доступа к семейным, общинным библиотекам и возможности приобретения и копирования книг.

3.2. Требования к ведению полевой и отчетной документации

Даже квалифицированно проведенные полевые исследования теряют свое научное значение, если обнаруженное в процессе их проведения подробно не фиксируется. Обстоятельная запись полевых материалов преследует несколько целей.

1. Она уже фактом собственного существования создает особый исторический источник, который, как любой текст личного происхождения, содержит в себе субъективный компонент, в то же время им отражены жизненные истории наших современников – в большинстве своем уже немолодых людей.

2. Сосредоточение имен и событий, местных архивных и газетных материалов позволяет рационально планировать будущие

полевые исследования (объем и цели работ, количественный состав группы, бюджет экспедиции).

3. Грамотно оформленная документация, собранная в течение нескольких лет, создает условия для изучения динамики численности старообрядческих общин, степени и факторов модификации старообрядческой традиции.

Документация, создаваемая в ходе экспедиции и непосредственно после нее, делится на две группы. Полевая документация составляется на месте работы, ее назначение – фиксация «по свежим следам», так как детали встреч и бесед быстро забываются, а они в полевой археографии оказываются подчас более важными, чем простое указание на наличие старинных книг. Отчетная документация готовится после возвращения и призвана систематизировать собранное, дополнить его сведениями научной и справочной литературы.

Полевая документация включает в себя дневник группы, тетради приобретенных, взятых на копирование и просмотренных книг и рукописей.

Полевой дневник группы принято иметь в черновом и беловом вариантах. Первый из них представляет собой рабочие записи, сделанные во время бесед, работы с документами местных архивов, местной прессой и т.д. На их основе составляется беловой вариант дневника, в котором обязательно должны быть отмечены:

1. Фамилии и имена членов полевой группы.
2. Даты работы отряда в населенном пункте.
3. Название населенного пункта, собранные сведения об истории села, района с обязательным указанием источника информации.
4. Список всех респондентов с указанием их адресов и телефонов, занимаемой на данный момент должности.
5. Психологическая характеристика респондента (например, сложно или легко вести с ним беседу). Если интервьюирование не состоялась – указать причины. Кроме того, следует отметить вопросы, ответы на которые респондент дать затруднился или не захотел.

Далее информация размещается «по персоналиям» и в логике вопросов, перечисленных в Приложении А. Для этого на полях отмечаются соответствующие рубрики. Например, в ходе беседы информация о родителях респондента может быть получена в конце встречи, но в дневнике размещается в начале. Ориентация на

предлагаемую схему систематизации впоследствии значительно облегчит пополнение банка данных и их обработку.

Информация о старообрядческих общинах прошлого и настоящего также должна быть приближена к перечню, данному в Приложении А, с указанием источника информации. Например, на полях выделяется рубрика «история монастыря» и даются сведения: а) монастырь возник в начале XX в. (Иванов А.И.); б) монастырь был известен в 1880-е гг. (газета «Причулымье». 1991. № 25. С. 3).

В составе экспедиции, как правило, есть аспиранты и студенты, ведущие собственные исследования и работающие со своим перечнем вопросов, поэтому могут обнаружиться новые данные, существование которых в предлагаемом перечне не учтено. Все дополнения следует отразить в дневнике.

Тетрадь просмотренных книг и рукописей. Принципом томской археографической экспедиции является отказ от изъятия книги, даже если она хранится не «в тех руках и условиях». Такая установка, во-первых, связана с тем, что старообрядчество на протяжении всей своей истории демонстрировало феноменальные способности к возрождению. Известно множество примеров, когда на первый взгляд далекие от веры своих предков люди вспоминали о собственных корнях. Не исключено, что после явного интереса со стороны исследователей сам владелец захочет прочесть книгу. Конечно, есть серьезный риск, что книга будет утрачена, но археограф не должен выступать «крайним судьей», экспертом, определяя тем самым не только судьбу книги, но, возможно, и судьбу человека.

Во-вторых, опыт работы археографов в ряде регионов страны свидетельствует о том, что массовый вывоз старинных книг разрушает старообрядческую традицию, поскольку нарушает преемственность поколений в общине. Следует помнить, что перед нами традиционалистский по своим характеристикам коллектив – особый тип сообщества, существующий в условиях современного мира, но идеализирующий прошлое (это не обязательно означает воспроизводство «старины» в разных сферах социальной жизни и отношений, здесь важна культурная ориентация). Для него доводы рациональности и здравого смысла не менее значимы, чем поиск прецедента, объясняющего проблемную ситуацию авторитетной цитатой или примером. Изъятие книги может уничтожить сложившиеся нормы и формы

внутренних взаимодействий, сделать представления о «правильном» зависимым от индивидуальных решений и, в конечном счете, привести к разрушению профессионального сообщества.

Соответственно, только от профессионализма и ответственности археографа будут зависеть подробность привезенной из экспедиции информации о книжных памятниках региона и возможность в будущем отследить их судьбу. Поэтому, если не получено согласие владельца на оцифровку, делается предварительное описание экземпляра.

Для выполнения этой работы археографу необходимо иметь представления об особенностях литературного творчества прошлого, в частности о разнице между богослужебными, уставными и четырьмя текстами; продукции Московского Печатного двора и старообрядческих типографий, древнерусской культуре компиляций и многом другом. Вместе с тем археографическая работа дает уникальную возможность перевести знания, полученные в ходе освоения курсов по отечественной истории и культуре, в регистр практических навыков. Чтобы оставить возможность уточнить возникшие вопросы, обратившись к научно-справочному фонду университетской библиотеки, археографическое описание книжного памятника, который удалось увидеть в период прохождения практики, должно быть сделано правильно и максимально полно.

Примерная схема описания рукописи, старопечатной книги или издания старообрядческой типографии

1. Название (переписывается полностью).
2. Материал и датировка, мотивированная сведениями текста (выходными данными издания, записями писца) и / или анализом филиграней, штемпелей (для этого можно воспользоваться электронными версиями справочников по маркировке бумаги, например изданием: Клепиков С.А. Филигранные и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVII–XX вв. М., 1959. URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Wmark/>).
3. Формат и количество листов.
4. Тип почерка или характеристики шрифта.
5. Орнаментака и украшения – миниатюры, заставки и концовки, вязь в заголовках, инициалы, украшения на полях книги (описываются суммарно или как минимум отмечается наличие).

6. Записи – владельческие, авторские / писцовые (фиксируются дословно), читательские (отмечается наличие).

7. Содержание (для сборников желательна построчная роспись с указанием листов и начальных слов текста).

8. Переплет (материал).

9. Физическое состояние.

10. Место хранения, имя и контактные данные владельца.

11. Сведения об истории создания и / или бытования.

Назначение *тетради приобретенных и взятых на копирование книг и рукописей* – фиксация сведений об истории создания и / или бытования памятника книжности. Если документ продается, то руководителем группы составляется «Акт закупки» установленного образца, в случае предоставления для копирования – «Расписка». Подробное научное описание приобретенного или взятого на копирование будет сделано уже в камеральных условиях, но в «поле» обязательно указываются:

- Место и даты работы группы.
- Имена археографов, обнаруживших памятник книжности.
- Название памятника книжности.
- Информация о последнем / настоящем владельце (максимально подробная).
- Способ и характер приобретения – покупка, дар, обмен, временное пользование.
- История бытования – как книга или рукопись попали к владельцу, кому они принадлежали ранее, что известно об истории их создания и бытования (авторах / составителях / владельцах / читателях).

Все эти сведения обладают исключительной важностью, если они по каким-либо причинам не будут зафиксированы, то история бытования, например происхождение владельческих записей и читательских маргиналий, может считаться утраченной.

Возможно, в ходе работы будут получены или сделаны *фото-, аудио-, видеоматериалы*. Они являются приложением к полевому дневнику группы, фотографии подписываются, аудио- и видеозаписи расшифровываются, на кассете указываются дата, место, имя респондента.

Отчетная документация включает в себя общий и индивидуальный отчеты. *Общий отчет* с изложением итогов работы составляется руководителем группы и сдается в отдел книжных памятников и рукописей Научной библиотеки ТГУ и впоследствии хранится в особом фонде «Архив археографической экспедиции ТГУ».

Индивидуальный отчет является основным документом, по которому оцениваются результаты прохождения практики, оформляется в соответствии с требованием ГОСТ и должен иметь объем не менее 4 000 печатных знаков.

Структура отчета:

- цель и задачи работы экспедиционной группы;
- индивидуальное задание;
- виды выполненных работ с указанием количества опрошенных респондентов, составленных археографических описаний книжных экземпляров, сделанных фото-, аудио-, видеоматериалов;
- описание полученных знаний, умений и навыков («что я знаю», «что я умею» и «какими методами исследования и навыками владею»);
- описание собственных научных открытий.

Составление индивидуального отчета позволит не только усвоить правила составления научной аналитической документации, но и изложить собственные исследовательские рефлексии. Они обязательно возникнут при общении с многовековой и при этом живой и сохраняющей уникальные черты профессиональной культурой.

Контрольные вопросы

1. Археографическая разведка: цель, методы проведения.
2. Археографическая экспедиция: цель, методы проведения.
3. Правила интервьюирования.
4. Приемы составления научного описания рукописи в полевых условиях.
5. Приемы составления научного описания печатного издания в полевых условиях.
6. Систематизация материалов полевых археографических экспедиций.
7. Требования к ведению полевой документации.
8. Требования к ведению отчетной документации

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В XIX веке светское книгоиздание практически повсеместно вытеснило кириллическую книжность из повседневного обихода русского читателя. Староверие осталось, пожалуй, единственным сообществом, сохранившим вплоть до сегодняшнего дня культуру конфессионального письма и чтения. Догматическое обоснование права на толкование священного текста «простецами» позволило ему консолидировать в своих руках памятники средневековой кириллической традиции и сформировать не только элитарный, но и низовой слой ее «продолжателей».

Опыты народной экзегезы не всегда приводили к созданию крупных литературно-публицистических произведений, тем не менее, их значение трудно переоценить. Особенно востребованными они оказались в регионах с неразвитой транспортной сетью, очаговым размещением населения и потребительским типом экономики. Так, появление в таежной зоне Сибири конфессиональных мигрантов, владеющих грамотностью «по-старому» и умеющих совершить для сельской округи необходимые ей христианские таинства, создавало условия для компенсации общей неразвитости территориальной инфраструктуры путем складывания альтернативных форм приходской жизни и соответствующих ей религиозно-хозяйственных связей.

Изложенная в настоящем пособии методика проведения полевого археографического исследования дает возможность студентам получить базовые навыки сбора и систематизации полевого материала, историко-документальной экспертизы памятников книжности. Они являются предпосылкой, во-первых, для самостоятельной работы с информацией, которую может дать рукописная или печатная книга кириллической традиции; во-вторых, многофакторного анализа региональных социальных сетей Сибирского региона, сложившихся при участии старообрядческих сообществ; в-третьих, формирования условий для развития и совершенствования интеллектуальных практик и исследовательских процедур современного исторического знания.

ЛИТЕРАТУРА

Основная литература

1. *Починская И.В., Мангилев П.И., Ануфриева Н.В.* Рукописные и старопечатные книги кириллической традиции: изучение, описание, хранение : учеб. пособие. – Екатеринбург : Урал. гос. ун-т, 2010. – 478 с.

2. *Сазонова Н.И.* Этноконфессиональное взаимодействие в истории Томска XVII–XX вв. : учеб. пособие. – Томск : Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2015. – 247 с.

Дополнительная литература

1. *Бахтина О.Н.* Социокультурный контекст археографического поиска в Томском регионе (по материалам археографических экспедиций 1985–2015 гг.) // Вестник Томского государственного университета. Сер. История. – 2012. – № 2. – С. 73–80.

2. *Бахтина О.Н., Керов В.В., Дутчак Е.Е.* «Егда чтем, Господь к нам беседует»: к вопросу об институционализации социальной археографии // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер. История России. – 2006. – № 1. – С. 73–85.

3. *Богданов В.П.* Старообрядческая книжность и старообрядческие книжники XX–XXI в.: на материалах частных библиотек // Исторический журнал: научные исследования. – 2016. – № 5. – С. 516–524.

4. *Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н.* Книжная культура старообрядцев и их четья литература // Культурное наследие средневековой Руси в традициях урало-сибирского старообрядчества. – Новосибирск : Новосиб. гос. консерватория, 1999. – С. 99–105.

5. *Исторические исследования в Томском университете в постсоветский период. 1991–2017 гг.* / науч. ред. С.Ф. Фоминых, В.П. Зиновьев. – Томск : Издательский Дом Томского государственного университета, 2017. – 280 с.

6. *О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX–XXI вв.* (к изучению биографического и религиозного нарратива) / под ред. Е.Б. Смилянкой. – М. : Индрик, 2012. – 472 с.

7. Поздеева И.В. Полевая археография XXI века // Древнерусское духовное наследие в Сибири: научное изучение памятников традиционной русской книжности на востоке России (1965–2005). – Новосибирск: ГПНТБ СО РАН, 2008. – Т. 1. – С. 132–148.

8. Покровский Н.Н. Пути изучения истории старообрядчества российскими исследователями // Археографический ежегодник за 1998 год. – М. : Наука, 1999. – С. 3–20.

9. Старообрядчество в России (XVII–XX века) : сб. науч. трудов / отв. ред. и сост. Е.М. Юхименко. – М., 1994–2017. – Вып. 1–6.

10. Старообрядчество: история, культура, современность : материалы науч.-практ. конф. / под ред. В.И. Осипова, Е.И. Соколовой. – М., 1996–2015. – Вып. 1–6.

Интернет-ресурсы

1. Book heritage of Ural Old Believers : EAP556 // The Endangered Archives Programme: URL: http://eap.bl.uk/database/overview_project.a4d?projID=EAP556

2. Living or leaving tradition: textual heritage of the Taiga Old Believers' skit : EAP834 // The Endangered Archives Programme: URL: <http://eap.bl.uk/database/results.a4d?projID=EAP834>

ПРИЛОЖЕНИЕ А

Сбор и систематизация данных полевых археографических экспедиций

I. Старообрядцы: предки и потомки

1. Фамилия, имя, отчество.
2. Дата и место рождения, контактные данные (адрес, телефон).
3. Персональная история – образование; профессия; карьера; награды; миграции и причины переездов; вероисповедание и его смена с указанием причин.
4. История рода – годы жизни и места рождения родителей и других родственников; их социальное происхождение; миграции и причины переездов; вероисповедание и его смена с указанием причин; образование (светское и «старообрядческое»), уровень состоятельности.
5. История семьи – основные сведения о супругах, детях и внуках – даты и места рождения, образование, профессии, переезды, конфессиональная принадлежность.
6. Согласие, толк, к которым респондент принадлежит сейчас.
7. Формальный статус в общине – раньше и теперь (наставник, казначей, уставщик, благодетель и т.д.)
8. Действительная роль в общине, ее основания (светское образование, знание кириллических текстов и ритуала, умение вести полемику и отстаивать интересы единоверцев, материальная и хозяйственная помощь единоверцам и пр.)
9. Репрессии со стороны властей, которым подвергался респондент и его родственники (особо отметить репрессии по религиозным причинам).

II. Структуры повседневности

1. Основные и дополнительные источники дохода семьи в прошлом и настоящем.
2. Характеристика хозяйства – наличие собственного дома, огорода, пасеки, скота, птицы и пр.
3. Поселения и жилища – как выбирается место, как строили раньше и теперь, как выбирается место для монастыря / скита; ка-

кими обрядами должно сопровождаться строительство и обживание дома / скита, их назначение.

4. Приготовление пищи – сохранились ли старинные рецепты приготовления пищи и напитков, был ли особый ритуал приема пищи в родительской семье, сохранился ли он сейчас в семье респондента; назначение постов; скитские трапезы.

5. Традиционная одежда – изготовление одежды; повседневная, праздничная и ритуальная одежда.

6. Традиционный распорядок дня в родительской семье и семье респондента – распределение обязанностей, «мужская» и «женская» работа, оценка труда в жизни человека.

7. Семейная жизнь – приемлемый возраст вступления в брак; обязательность родительского согласия; оценка гражданских браков, развода; «старшинство» в семье; представления об идеальном супруге; значимость конфессиональных различий.

8. Воспитание детей – участие в домашних работах детей, отношение к получению образования, «домашнее образование» (умение читать, писать «по-старому», петь по крюкам), уместность наказания.

9. Досуг – как проводилось свободное время в родительской семье и семье респондента; наличие семейных традиций в этой сфере; практика совместных развлечений для молодежи и старшего поколения, их оценка; досуг в таежных скитах.

10. Обряды жизненного цикла – родильная, крестильная, свадебная, похоронная, поминальная обрядность.

11. Крестьянская этика – была и сохранилась ли теперь практика взаимопомощи (единоверцам, родственникам, односельчанам вообще), отношения с жителями таежных скитов.

12. Знахарство, народная медицина.

13. Местные легенды, предания, достопримечательности.

III. Структуры идеального

1. Наличие личной и общинной библиотек – состав и источники приобретения книг (раньше, теперь); книгообмен; процесс и интенсивность чтения (как часто читаются книги, что читается чаще всего, делаются ли выписки из книг, пометы на полях, когда и что можно читать).

2. Знание и чтение памятников основных жанров: библейские тексты, патристика, жития, апокрифы, духовные стихи и пр.

3. Наличие икон, их разновидности и источники приобретения; знания в области иконографии – сюжеты, техника изготовления икон, местные иконописцы, отличия старообрядческих и «никонианских» икон и крестов.

4. Знание сюжетов и персоналий из области библейской и церковной истории, истории России разных периодов, истории старообрядчества, в том числе местного.

5. Чтение светской литературы – исследования по истории раскола, русская и советская художественная литература XIX–XX вв., газеты.

6. Знание старообрядческой литературы, сведения об известных старообрядческих центрах и лидерах (Аввакум, Андрей и Семен Денисовы, Евфимий, Никита Семенов и др.).

7. Сведения о старообрядческих книжниках прошлого и настоящего – кто писал книги, как проходил процесс книгописания, о чем писалось и для кого, техника письма, иллюминации и переплета.

8. Наличие собственных сочинений респондента, его родственников, знакомых; их характеристика – догматические, полемические, агиографические, исторические, подборки цитат.

9. Эсхатологические и демонологические представления, степень их оригинальности по сравнению с другими направлениями староверия.

10. Понятие «ересь» – кого следует считать еретиком, практика «прений о вере».

11. Полнота обрядовой жизни в «последние времена» – какие таинства не утратили своей силы, кто может и должен их исполнять.

IV. Структура общины

1. История старообрядчества в данном районе / населенном пункте – какие старообрядческие согласия и толки существовали и существуют сейчас, их численность и руководители, есть ли контакты между ними и их характер; местные лидеры староверия; связи с другими старообрядческими центрами.

2. История собственного конфессионального сообщества – история и время возникновения общины, ее лидеры и состав, дина-

мика численности, отношения с властями, светским и старообрядческим окружением.

3. Ожидаемый период существования общины – как долго, по мнению респондента, будет его община, связано ли это с ожидаемым вторым пришествием и Страшным судом, давлением властей, внутренними расколами, приходом неофитов, естественным «вымиранием».

4. Относительные размеры группы – как соотносится количество членов общины с общей численностью населения в поселке, численностью других старообрядческих общин.

5. Автономность или зависимость общины – насколько община зависит от поддержки извне; какая помощь от «никонианского мира» признается допустимой; авторитет общины в населенном пункте; бытовая и конфессиональная замкнутость.

6. Объем и глубина стратификации в общине – количество функционально различаемых статусов и ролей (есть ли священник, наставник, казначей, уставщик); количество и размеры страт в группе, дистанция между ними (есть ли институт монашества, имеют ли иноки влияние на принятие решений).

7. Четкость / расплывчатость социальных определений членов общины – кто и почему имеет право стать членом общины, критерии членства, процедуры приема (связаны с православными традициями вообще или выработаны в конкретном толке, согласии).

8. Тип и степень социальной сплоченности – способность группы противостоять давлению извне, в чем это давление выражается, что объединяет общину – вероучение, участие в службах (отметить частоту богослужений, полноту исполнения чина, место проведения), хозяйственный интерес, привычка.

9. Объем социального взаимодействия внутри группы – участвуют ли рядовые члены общины в решении вопросов, имеют ли право голоса неофиты, есть ли практика соборного принятия решений и документы о «соборных решениях».

10. Способность к расщеплению и единству – как часто происходили внутренние расколы, причины расколов, отношение к обособившимся, пресекаются ли разногласия в общине и каким образом.

11. Степень ожидаемой конформности к нормам группы – «правильное / неправильное» поведение с точки зрения общины в сфе-

ре религии, хозяйственной деятельности, отношениях с властями, единоверцами и представителями других конфессий; кто выступает экспертом; сферы, в которых возможны отклонения и коррекция поведения.

12. Степень «включенности» индивида в группу – ограничиваются ли общиной контакты человека со светским населением, старообрядцами других направлений, контролируется ли участие в богослужениях, несение епитимьи, репертуар чтения и телевизионные предпочтения, покупки домашней техники.

13. Эмоциональная оценка респондентом происходящего в общине – позитивная, негативная, нейтральная; мотивация отношения.

14. Степень наглядности и возможности наблюдений внутри общины – на чем основаны оценки респондента – собственное мнение, разговоры, слухи.

ПРИЛОЖЕНИЕ Б

Полевые материалы археографа в историческом исследовании: введение в научный оборот и интерпретация

В настоящее время полевые материалы имеют два места хранения – в учреждениях, организовавших экспедиции, и личных архивах археографов, но правила введения их в научный оборот остаются неизменными и обязывают использующего их исследователя:

1) указывать и характеризовать источник информации – место и год проведения исследования, имена археографов или официальное наименование экспедиционного отряда, вид исторического источника, например:

- *Красный Яр: полевые дневники 2015 г. // Архив археографической экспедиции Томского университета. – Тетр. 6. – Л. 15.*

- *Асино: видеозапись, 2010 г. // Архив археографической экспедиции Томского университета. – Кассета 2.*

- *Кривошеино, 1999 г. : полевые материалы И.И. Иванова.*

2) приводить фамилии, имена, места проживания, конфиденциальную информацию респондентов *только* с их разрешения; в остальных случаях лучше воспользоваться формулировками типа:

- *Анна Васильевна, с. Бакчар, 1989 г.*

- *старица Ф., 2011 г.*

- *М.Н., поморское согласие, 2017 г.*

3) публиковать интервью без стилистической правки и редактирования, с сохранением особенностей устной речи респондента, паузами и невербальными компонентами взаимодействия (смех, плач, ирония, сомнение и т.д.):

«Раньше странники у купцов жили. А купцы живут: дворики большие у них, а где-нибудь под стайкой келейка маленькая – в ней три-четыре человека. Питали купцы их. А революция пришла ... нет! Как колхозы при Сталине ста-

ли – если так жил, докажут, голосу лишат – и ссылка. Так стало плохо – кто “в мир” вернулся, кто сюда приехал» (старец Е., 2004 г.).

4) вводить в научный оборот документы, копии которых сделаны в ходе полевых исследований, в авторской орфографии и пунктуации, но с комментариями, дающими читателю возможность составить адекватное представление о тексте – дате создания, писчем материале, почерке и пр.:

«Старец Григорий крестил Георгия, старец Георгий крестил Феодора. Георгий крестил всех последующих христиан. На основании выше изложенного крещение старцев Георгия, Григория и Феодора считать правильным и законным» (текст написан в 1970-е гг. полууставом на листе школьной тетради; оригинал – в семейном архиве староверов часовенного согласия Самсоновых).

Приведенный ниже текст показывает формы презентации полевых материалов разного вида, методы их проверки альтернативными источниками исторической информации и способы интерпретации в зависимости от цели и гипотезы исследования.

При подготовке этой публикации автором пособия были использованы собственные полевые наблюдения и записи, в том числе сделанные во время встреч с последней жительницей таежного поселения «безотчетливых» в Нарымской тайге – В.И. Тиуновой – и жителями Томской области, чьи предки и они сами бывали в действующем таежном монастыре староверов-странников или уже не существующих обителях старообрядцев часовенного и белокриницкого согласий. Материалы дополнены и проверены документами отдела рукописей Российской государственной библиотеки (Ф. 246), Российского государственного архива древних актов (Ф. 1431), Государственного архива Томской области (Ф. Р1786), отдела рукописей и книжных памятников Научной библиотеки Томского государственного университета (Ф. 24) и фонда письменных источников Томского областного краеведческого музея им. М.Б. Шатилова.

Е.Е. Дутчак

**«Мы здесь живем и молимся за весь мир»:
повседневность таежной пустыни
в личных историях ее насельников⁶²**

*«Где же эти ручки белья,
где же эта деушка маладая,
где же она милая,
которая тут писала»
Записка, XX в.⁶³*

Вынесенные в эпитаф строки на листочке из бересты написала, пробуя перо, Наталья Коновалова, еще подростком увезенная родителями-староверами в Нарымскую тайгу. Ее судьба не уникальна. История освоения сибирских окраин знает множество примеров не только индивидуального и коллективного пустынножительства, но и письма кириллицей. В частности, об этом говорит сегодняшнее отношение к эпизодам религиозной изоляции как явлению некогда обычному – «здесь таких много было», «раньше часто селились кучками: тут две семьи, чуть подальше три», «у них старые книги были, они по-старинному умели писать и других учили».

Вместе с тем разнообразие наименований, используемых самими староверами для обозначения места обитания, – «скит», «келья», «избушка», «поместье» – открывает важную особенность таежных обитателей. Лишь часть из них изначально создавалась последователями известных старообрядческих согласий и толков и потому в своем укладе содержала узнаваемые черты их концепций спасения «древлего благочестия». Однако случалось и другое – эсхатологический страх, не оформленный в стройное вероучение, заставлял семьи, подобные Коноваловым, покидать «большой мир» и уже за его пределами искать близких по мироощущению «сосе-

⁶² Публ.: *О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX–XXI вв.* (к изучению биографического и религиозного нарратива) / под ред. Е.Б. Смилян-ской. М., 2012. С. 195–220.

⁶³ ТОКМ. Фонд письменных источников, № 7059.

дей». С течением времени происходила кристаллизация общих позиций, сезонные заимки превращались в конфессиональные по характеру поселения, их повседневность подчинялась монастырскому уставу и церковному календарю. И по сей день в удаленных районах Зауралья, где вплоть до 1930-х гг. русское население оставалось редким и разрозненным, старовера с собственным представлением о «кержацкой» вере можно встретить гораздо чаще, чем принято думать.

Понимание этих нюансов пришло не сразу. Результаты встреч с людьми, живущими в таежных пустынях или периодически бывающими там, убедили в необходимости обращать внимание на отличие «скитов», возникших в рамках отдельных течений староверия, от «поместий», созданных так называемыми «безотчетливыми» – теми, кто осознавал себя противниками никоновских реформ, но затруднялся с детализацией собственных религиозных взглядов и позиций.

На первых порах о записях бесед не было и речи, доверие – субстанция хрупкая, и разрушить его чрезвычайно легко. В условиях, когда просто блокнот в руках легко переводил из «интересующихся студентов» в «проверяющих из города»⁶⁴, рассказ приходилось фиксировать по памяти или украдкой, естественно, теряя огромный пласт информации. Лишь около десяти лет назад я осмелилась попросить чулымских староверов-странников о записи на диктофон наших бесед и, к счастью, получила разрешение. Именно они в сопоставлении с другими материалами выступили основой для настоящих размышлений о жизненных мирах таежных общин и способах, с помощью которых современное старообрядческое пустынножителство сохраняет самое себя.

Считается, что личные и семейные нарративы как «модификация и одновременно параллельный вариант осмысления исторического процесса» имеют общезначимую точку отсчета: для польских переселенцев ею становится восстание 1863 г., для старовера –

⁶⁴ В конце 1980-х гг. со страхом перед блокнотом и ручкой приходилось встречаться достаточно часто: «Уберите их! Не пишите ничего! Вы запишете, а меня потом арестуют! Лучше поешьте мои колидоры [помидоры – Е.Д.]» (Анна Васильевна, с. Бакчар, 1989 г.).

никоновская реформа⁶⁵. Универсальность этого правила все же весьма условна. Стремление поместить свой микромир в авторитетную сетку координат возникает главным образом в ситуации, воспринимаемой человеком как интервьюирование, и, следовательно, его повествование ненамеренно может приобрести черты *trial-lore* – «контактной истории», созвучной ожиданиям исследователя⁶⁶.

В то же время воспоминания старовера, вдруг всплывшие в его разговоре с родными или единоверцами, не нуждаются в дополнительных источниках легитимации. Каждодневное общение, которое наблюдает принятый в скитах археограф, показывает, как существенно меняется словарь и синтаксис рассказа, теперь концентрирующегося вокруг знакомых имен, привычных вещей или личного опыта. Например, если в житийном тексте выбор места для обители сопровождается описанием предзнаменований, подтверждающих его безошибочность⁶⁷, то в обыденной беседе нарратор даже «не вспомнит» о соответствующей литературной традиции и вполне удовлетворится соображениями здравого смысла: «Как место выбиралось? Просто – чтобы сухое было, удобное. Да и не выбирали ничего, здесь уже раньше люди жили» (старец Ф., 2005 г.).

Теми, кто должен был бороться с пустынножительством, обыденный прагматизм скитника трактовался однозначно – как отсутствие глубины в его вере. Для православного миссионера этот «прагматизм» являлся следствием невежества: «Один из старообрядцев вел беседу с приехавшим членом братства и вдруг обратился ко всему собранию: “Пойдемте-ка лучше, братцы, отсюда, и вы, отец миссионер. Я наварил к празднику пива, надо поскорее выпить, пока Антихрист всем не завладел”»⁶⁸. У советского партработника присутствовала иная аргументация: «В годы Великой Отечественной

⁶⁵ См.: *Разумова И.А.* Отечественная история глазами семьи // *Образы России* в научном, художественном и политическом дискурсах (история, теория, педагогическая практика). Петрозаводск, 2001. С. 5–6.

⁶⁶ О термине см.: *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2004. С. 48–51.

⁶⁷ См. об этом: *Романенко Е.В.* Повседневная жизнь русского средневекового монастыря. М., 2002. С. 11–16.

⁶⁸ *Новиков И.* Миссионерское противораскольническое дело в Томской епархии в 1893–1894 году. Томск, 1895. С. 49.

войны под именем “рабов божьих” скрывались дезертиры, сейчас там могут скрываться любые уголовные преступники»⁶⁹.

Суждения такого рода широко представлены в дореволюционной периодической печати и документации советских органов власти. Сегодня это создает фактографическую основу для выводов о «потребительской ментальности» русского крестьянина как ключевом факторе освоения труднодоступных районов Сибири⁷⁰. Не идеализируя цели и мотивы уходивших в таежную зону, все же необходимо заметить – какими бы они ни были, выживание в экстремальных условиях изначально предполагало контроль, прежде всего, над своими потребностями.

Старообрядческое пустынножительство знает, в сущности, единственный путь решения проблемы – умение в ситуации неизбежных бытовых заимствований сохранять базовую этноконфессиональную принадлежность, оставаться в самоощущениях людьми русскими и православными одновременно. Наиболее успешно это происходило там, где в распоряжении колонистов имелся кириллический текст – служебный, уставной, четий. Отказываясь от него или не умея им воспользоваться, нелегалы, лишённые регулярных связей с внешней средой, а зимой ограниченные даже во внутреннем общении, были обречены. Их существование теряло стержень – исчезала уверенность в том, что жизнь в глухой тайге по-прежнему подчинена социальным, а не природным законам. Именно в логике идентификационных и адаптационных процессов следует рассматривать индивидуальные опыты освоения кириллицы скитниками-«безотчетливыми», равно как и складывание локальных историко-полевых традиций и школ в обителях староверов разных согласий и толков.

Может показаться, что значимость этих способов нравственного самосохранения несопоставима, но для насельников таежных монастырей они выполняли аналогичную задачу. С их помощью

⁶⁹ ГАТО. Ф. Р-1786. Оп. 1. Д. 449. Л. 148 (Секретный доклад «О ликвидации Белотаежной пустыни на территории Томского района, 1984 г.).

⁷⁰См., напр.: *Скобелев К.В.* Легенда о Беловодье как отражение потребительской ментальности сибирского крестьянства: к вопросу о складывании среди части переселенцев «бродячих инстинктов» // Проблемы экономической и социальной истории Сибири XIX – начала XX века. Омск, 2009. Вып. 8. С. 14–35.

прагматика получала идейное обоснование и становилась условием социального мессианства – «мы здесь живем и молимся, чтобы не было войны», «мир будет стоять до тех пор, пока жив хоть один странник, пусть даже самый немощный» (старицы А., Ф., М.; 1987–2012 гг.).

В высказываниях проговаривается противоречие, которое приходится решать любому скитскому коллективу, независимо от обстоятельств возникновения. С одной стороны, индивидуальная молитва и поощрение чтения «вприсед»⁷¹ приводят к развитию персоналистских конфессиональных практик, например личной ответственности за спасение веры. С другой стороны, обстоятельства жизни и хозяйствования – распашка таежной земли, быстрое оповещение об опасности – объективно предполагают групповую сплоченность. Сочетание центростремительных и центробежных тенденций могло зависеть от пространственной локализации сообщества, харизматичности лидеров, соотношения «старожилов» и «неофитов» и т.д. Однако, несмотря на изменчивость баланса между «Я» и «Мы», методы его поддержания схожи.

Их можно определить как конструирование коллективного через личное, что отражено, в частности, скитской топонимикой. Она создается присутствием конкретного человека – Степина речка, Лукьян болото, Мишино озеро, заимка Щегловых, но не исчезает вместе с ним, а остается в «анналах» сообщества и служит ему: «Не знаю, кто они такие. Наверное, жили здесь. А я с детства привыкла – озеро Гужихиных да озеро Гужихиных, мы там рыбачили» (старица Ф., 2007 г.). Наделение географических объектов свойством индивидуальной принадлежности выступало своеобразным способом ментального освоения таежного пространства. Во-первых, оно идейно обосновывало «право» на собственную историю; во-вторых, помогало увидеть в биографии каждого смыслы, значимые для всех остальных. Не случайно поэтому, что в подавляющем большинстве случаев рассказы скитников об образовании пустыни начинаются с повествования о том, как и почему он и его близкие оказались здесь.

⁷¹ Сидя, на досуге.

Эти воспоминания отражают два вида мотивов, которыми руководствовались обычные люди, в массе – крестьяне по происхождению и роду занятий, уходившие в таежный монастырь. Первый – самостоятельное решение, принятое в зрелые годы теми, кто в силу личных убеждений был ориентирован на практическое воплощение конфессионального идеала:

«Василий Васильевич был очень грамотный человек. А как он пришел в пустыню? Он все леса проехал, все керженские леса – везде, где жили странствующие. Всё проехал. И в Москве был, и всё узнавал, как спастись. И вот решил, что наши странники лучше всех. Он с семьей сюда приехал, с женой и двое детей было у него. И все они покрестились, и стали здесь жить. Он – отдельно, они – дети с матерью – отдельно» (старца И., 2008 г.).

Именно такие люди, пройдя через поиски «истинной веры», основывали тайные монастыри или инициировали «реформы» в уже существующих сообществах⁷². К этой же группе следует отнести тех, кто в дореволюционный период практиковал укрытие в домах странноприимцев в губерниях европейской части страны: «Раньше странники у купцов жили. А купцы живут: дворики большие у них, а где-нибудь под стайкой келейка маленькая – в ней три-четыре человека. Питали купцы их. А революция пришла ... нет! Как колхозы при Сталине стали – если так жил, докажут, голоса лишат – и ссылка. Так стало плохо – кто “в мир” вернулся, кто сюда приехал...» (старец Е., 2004 г.).

Вторым мотивом ухода крестьянина в скит можно считать осознанную необходимость. Приводимые ниже свидетельства указывают на ее незначительные вариации: «До 24 лет я в миру с ребятами гулял, с товарищами мы ходили по вечерочкам, девушки песни пели, играли кругом по старинке. А у нас тогда жеребец был хороший, чистокровный. Колхозы начали устраивать. Нам сказали – уезжайте скорее в лес» (старец К., 1989 г.); «Они ушли к староверам потому, что те обещали им дать семян»⁷³. Показательна судьба

⁷² В последнем случае их конфессиональный и социальный опыт мог даже фиксироваться в наименовании коллектива. Так, активное включение в конце XIX в. в полемику о «печати Антихриста» Георгия Николаевича, приехавшего в чулымскую тайгу «из Турции», раскололо местную общину странников и закрепило за отделившимися «безденежными» прозвище «турецкие».

⁷³ *Колташево*: полевые дневники 1989 г. // ААЭ ТГУ. Тетр. 2. Л. 1.

17-летней спецпереселенки Антонины Пастуховой. Оказавшись в Нарымском крае, она выходит замуж «в лес»; рождает мужу, который был старше ее на полвека, двух дочерей; крестится, осваивает кириллицу сама и учит писать «по-старинному» детей⁷⁴.

Вместе с тем выбор пустынножительства в качестве поведенческой стратегии неоправданно объяснять только давлением обстоятельств. Корректнее разделять спонтанные и закономерные «уходы от мира». В одном случае действительно будет иметь место желание защитить себя и семью от вмешательства государства наиболее простым способом: «Он “бронь” как охотник получил, поставил рядом со староверами свою избушку, лосей отстреливал, а потом его хотели отправить на войну, он и удрал с семьей. В своей избе не стал жить, поставил новую на болоте, а потом они уехали в Елтыревский скит»⁷⁵. В другом – очевидна «биографическая детерминированность»⁷⁶ решения и в известной мере даже его запрограммированность: «родители шибко набожные были» (старец К., 1989 г.), «отец мой уехал из Тюмени от революции к брату, а тот с женой уже жил в лесу со странниками» (старица И., 2007 г.).

Следовательно, необходимо различать факторы объективного и ментального свойства, совокупное действие которых заставляло такие семьи не только уходить в таежные монастыри, но и считать конфессиональную изоляцию единственно возможным и достойным подражания культурным образцам. Как правило, внешним толчком становились модернизационные процессы национального или регионального уровней, в ходе которых резко и бесповоротно менялась привычная система жизнеобеспечения, внутренним – эсхатологическое осмысление происходящего, характерное для принадлежащих к староверию или ориентирующихся на него семейных коллективов. Результатом же стало массовое образование в 1870–1930-е гг. на территории Западной Сибири скитских поселений.

⁷⁴ См.: *Бахтина О.Н., Дутчак Е.Е., Старикова Г.Н.* Берестяные книги в фонде редких книг Томского краеведческого музея // *Провинция в русской культуре.* Новосибирск, 2008. С. 5.

⁷⁵ *Колташево:* полевые дневники 1989 г. // ААЭ ТГУ. Тетр. 2. Л. 16.

⁷⁶ О термине и его содержании см.: *Шюц А.* Мир, священный смыслом. М., 2004. С. 125–127.

В составе их жителей выделяется группа, заслуживающая особого разговора, – это отданные в таежные монастыри больные, нежеланные дети или калеки:

– «Две девицы тут жили. Одна была ничего на лицо-то, а не было у нее груди. Как у мужчины. Девку браковали. А другая – худо говорила, язык убогий, вроде как “не все дома”. Что заставят, то и поделает. А так ничего не ображала» (старец К., 1989 г.).

– «Как я к странникам попала? Когда родители мои к этим странникам приехали, уверовали, я заболела воспалением легких. Мне было три недели всего. А раз они уверовали, им уже внушали, что некрещёному умереть нельзя. А если окрестить, то уже оттуда не отдадут “в мир”. Меня тогда окрестили, и крёстная стала меня нянчить и воспитывала до семи лет... А в 31-м году на Иксе⁷⁷ было гонение. Уже слышно было, что приказали все кельи сжечь и всех выгнать оттуда. Мама меня к себе взяла. Я у мамы потом прожила четыре года. А потом крёстная в новой, белобородовской, тайге устроилась. Избушку себе сообразила и приехала за мной, говорит: “Я за тобой приехала”. Ну, я так молчу, мне было одиннадцать лет. Она у мамы, конечно, спросила. Мама говорит: “Как хочет”. И потом она мне говорит: “У нас там всё есть – и шишки, и орехи, и ягоды. Там у нас хорошо”. И взяла. Она обязана меня к себе обратно возвратить из миру-то...» (старица И., 2008 г.).

– «Мама умерла, отец женился. Мачеха стала меня бить, у ей мальчишка – шестой год, а мне семь-восьмой был. И оттудова вот меня, значит, в лес и отдали» (старица Ф., 2002 г.).

– «Там еще две девушки у нас были. Одну мать отдала, что без мужа родила. Её тоже крёстная, как и меня, вырастила» (старица И., 2011 г.).

Жизненный выбор таких «пустынножителей поневоле» вряд ли можно назвать самостоятельным, но именно они – выросшие в скитах – считаются сегодня наиболее авторитетными уже потому, что знают, «как было, когда всё было по правилам».

Это состояние «правильности» устным нарративом отражено специфично. Хотя конструктивной основой скитского уклада является ритуал, ответ на вопросы – «как жили? каким был обычный день?» – не содержит даже намека на его ключевой, тем более системообразующий, характер. «Актеры» и наблюдатели таежной

⁷⁷ Р. Икса – современный Бакчарский район Томской области. О разгроме поселения староверов-странников 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.

повседневности говорят об индивидуальных или коллективных молениях, не отделяя их от хозяйственных дел и забот: «молились, работали, хлеб сеяли»; «в пять утра вставали и молились, днем ткали, пряли, сеяли рожь, просо, коноплю, пахали мотыгами, жали серпами, молотили цепами, садили картошку, морковь, свеклу, редьку; ловили на озере окуня, щуку»⁷⁸.

Причины ненамеренного смешения скорее социальные, чем профессиональные. Видимо, так дает о себе знать многократно описанная в исследовательской литературе цикличность крестьянского быта. Она лучше всего отражается перечислением действий и, кроме того, объясняет отказ от рассуждений о распорядке жизни – все необходимое определено, особенно если человеком одновременно руководят уставной текст и традиция:

«1924 года была Пасха 23 апреля, было студено, снегу было много, ходили на лыжах везде. Первый день Пасхи студено и ясно, второй – так, третий – также, четвертый день – евангелиста Марка – было небо ярко и тепло, пятый день было ясно, вечером вдале слышно было гром, в день с утра ясно, а вечером был гром большой и дождь большой, всяки пташечки праздно запели, налетели. Последний день Пасхи было тихо, ясно и тепло, была у нас Праксеюшка в гостях, а Фомино воскресенье тоже было ясно и тепло, вечером стало мрачно, мелкий дожжичек пошел. Мы жили одну весну на новом месте в сестриной избе, я писала в онбаре под крышкой вечером Фомино воскресенье. Проводила Пасху, проводила праздники, до другой доживу или нет, един Господь знает. Мы собираемся ити сесть на реченьку на места любезные»⁷⁹.

Вместе с тем известно, что будничность, кажущаяся малоинтересной, бессобытийной и даже хаотичной, на самом деле является «сверхсложной упорядоченностью» и служит своего рода ключом к пониманию принципов мироустройства коллектива⁸⁰. В силу этого даже скудные и лишенные эмоциональности описания быта создают вполне узнаваемый образ старообрядческой обители. Она самодостаточна в хозяйственном отношении, потому что каждый насельник обязан трудиться – «работы хватало всем, ночью неко-

⁷⁸ *Красный Яр*: аудиозапись, 2003 г. // ААЭ ТГУ. Кассета № 10; *Колташево*: полевые дневники 1989 г. // ААЭ ТГУ. Тетр. 2. Л. 24.

⁷⁹ ТОКМ. Фонд письменных источников, № 7106. Л. 1–1 об. (записка на бересте, XX в.)

⁸⁰ *Вальденфельс Б.* Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социо-логос. М., 1991. С. 39–50.

гда было спать». Ее ритм подчинен сезону («в тайге зимой книги пишут, летом работать надо») и зависит от возраста скитников и принятой ими формы монашества («в киновиях здоровые и молодые – больше работают, немощные – молятся, если человек один живет – так ему все успеть надо»).

Построенная на разумном сочетании хозяйственной и ритуальной сфер повседневность создает особую атмосферу, которую сложно передать словами: «Когдаходишь в келью – маленькая избушка, и все там закопчено. А как только налой видишь – по спине мурашки. Какое-то внутри состояние возникает – хочется сразу быть другой. Хочется поклониться. Чистое место, не надуманное» (Любовь Фатеевна, 2011 г.).

Обратим внимание на «налой» или аналой – подставку для книг, обычно находящуюся в православном храме. Присутствие ее в странническом таежном монастыре симптоматично и отражает особенности исторического развития беспоповских согласий, как минимум со второй половины XVIII в. начавших презентовать себя не только мучениками и борцами за веру, но и обладателями знания о происходящем и истинной власти. Именно дополнение идентификационной программы «политическим блоком» позволило этой ветви староверия включить в ритуал предметы и книги, предполагавшие храмовую службу и рукоположенное священство, а в таежных обителях создавать даже свои варианты богослужений:

«Баба Анна – моя крестная – меня учила азбуку читать, и все книги по-славянски я хорошо читаю. Мне было четыре года, она меня на налой ставила “Деяния” читать. Книга такая есть, на Пасху её читают. Налой на ножках был, она приставит к нему скамеечку и меня туда. Я-то плохо помню, она потом рассказывала: “Так вроде все, когда читает взрослый, дремлют-дремлют. А как тебя поставишь, начнешь читать – все старухи проснутся! Смотрят – такая маленькая, а так хорошо читает”» (старица И., 2005 г.).

Для странников подобная самостоятельность основывается на убежденности в том, что место их проживания и есть предсказанная в Апокалипсисе «пустынь», где в преддверие Страшного суда скроется христианская церковь, а сами они – апостолы «последних времен»: «Наша вера называется не древнее благочестие. Благоче-

стие – это согласно с Ветхим заветом от самого сотворения мира. А наша вера – Христова апостольская проповедь. Теперь вот она гонимая. От Антихриста она улетит, от зверя-то, от змия. Змий ее гонит. Она улетела в пустыню – в чувственной пустыне парит она» (старец К., 1990 г.).

Именно символика апостольства в силу несложности интерпретации может считаться идейной основой крестьянского скитского уклада в целом, безотносительно к принадлежности скитских групп к конкретным толкам или соглашениям. Такой вывод позволяют сделать особенности конфессионального уклада таежного коллектива в бассейне р. Кеть, в который, в частности, входила семья Натальи Коноваловой. Он сложился в конце XIX в. из представителей разных старообрядческих согласий и просуществовал до середины 1980-х гг. Его книжное собрание несет на себе явный отпечаток «безотчетливости» – круг богослужебной литературы ограничен текстами для домашнего моления, отсутствуют не только авторские, но и компилятивные сочинения, уточняющие конфессиональные взгляды сообщества. Однако сохранение ими в ритуальной практике аналога таинства причащения, о чем говорит переписанное правило и наличие водосвятной чаши, видимо, как раз указывает на презентацию самих себя как прямых последователей Христа⁸¹.

Вместе с тем история сибирского пустынножительства XX столетия свидетельствует, что жизнь в режиме конфессиональной изоляции легче создать «здесь и сейчас», чем поддерживать десятилетиями. Если с задачей организации автономного хозяйства скитнику-крестьянину справиться было все же относительно нетрудно, то далеко не каждой таежной общине удавалось противостоять неопитам, сформировавшимся в условиях советской дей-

⁸¹ См. об этом: *Приль Л.Н.* Аспекты старообрядческого дневника: «Божий мир» и «апостольская» община // Труды Томского государственного объединенного историко-архитектурного музея. Томск, 1996. Т. IX. С. 150–164; *Она же.* Вещи и смыслы: попытка прочтения текста культуры (на примере «заимочной» коллекции Томского областного краеведческого музея) // Музейные фонды и экспозиции в научно-образовательном процессе. Томск, 2002. С. 269–284.

ствительности и светской культуры. Приблизительно с конца 1950-х гг. приход таких людей объективно несет в себе угрозу рационализации веры и, значит, разрушения скитских традиций.

Проблема не обсуждается с посторонними, однако смысл и тональность отдельных высказываний, которые довелось услышать и зафиксировать в страннических скитах, дает материал для установления способов поддержания равновесия между *credo* и *ratio*.

Во-первых, это достигается развитием культуры покаяния: «Живет у нас в тайге старичок один – Иов. Грамотный, начитанный. Он говорит: “Если всю неделю плохо жил – суббота оденет белые ризы”. Это же еще по старому закону, древнееврейскому, когда суббота – праздник. А для нас это значит – к субботе покайся и очистишь! А не то значит, что тряпку какую белую натянуть на себя» (Григорий Иванович, 2006 г.).

Заслуживает внимания не только ветхозаветная аргументация связи понятий «грех» и «покаяние»⁸², но и отказ от буквальных трактовок «белого» – особенно показательный на фоне описанного современником внешнего облика общины Ксенофонта Быбина. Выходец из Оренбургской губернии, он создал на рубеже XIX–XX вв. таежную общину в Васюганье, члены которой должны были в знак собственной духовной чистоты носить исключительно белое⁸³. Это – крайне непрактичный для таежного существования и хозяйствования цвет одежды, но, учитывая прецедент с обнаруженной властями в 1875 г. «белоногой веры»⁸⁴, можно предположить, что в обоих случаях речь следует вести как раз о «безотчетливых», в условиях общего роста эсхатологических настроений

⁸² См.: *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.

⁸³ См.: *Рубчевский В.* Леса и население Завасюганья (из путевых заметок лесничего). Томск, 1909. С. 42.

⁸⁴ Следственная документация дает следующую версию происхождения нового учения: в 1860–1870-е гг. по Сибири ездил беглый архиерей, который отправлял «службу чистого четверга». Она сопровождалась обрядом омовения ног, символизирующим 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.).

пытавшихся таким образом преодолеть аморфность конфессиональных представлений. Повседневность общин, возникающих в рамках уже сложившихся старообрядческих течений, была и остается лишенной подобных курьезов.

Вторым способом стабилизации жизни скита в ситуации притока неофитов становится табуирование обыденных поведенческих норм: «Нельзя говорить “спасибо”, нужно – “благодарю”. Нельзя локти на стол складывать, а то сидишь яко пёс на четырех костях. Хлеб одной рукой ломать – тоже грех. Меня так крёстная учила, и я своих детей и внуков этому учу. Потому что всё это касается истины» (старица И., 2005 г.).

Этот путь вряд ли можно считать «изобретением» чулымских странников. В период «высокой современности» именно запрет является наиболее эффективным инструментом поддержания религиозной и культурной идентичности старообрядческих коллективов⁸⁵. Для того чтобы выполнить задачу регулирования внутригруппового взаимодействия, табуирование в скитской общине должно быть дополнено отсылкой к конфессиональной норме. Показательно, что в отсутствие реального человека, умеющего совершить такую интеллектуальную операцию с помощью кириллического текста, функцию легитимации берет на себя память о нем: «Братец мне всегда говорил: “Держись, сестрица, учения Ляксандра Ивановича!” А при ём – кто в скит пришёл пост по два года держали, а сейчас што? По году и то не держат!» (старица Ф., 2000 г.).

Однако жизнь даже в удаленном таежном монастыре меняется, и современные скитники далеко не всегда могут задействовать ресурс «прежних авторитетов» при решении насущных проблем. Возникновение конфликтных зон в этой ситуации неизбежно, и в подтверждение приведем спор двух странников-безденежных, свидетелем которого довелось быть:

И.: «У меня от крёстной осталась икона одна – Троеручица. Покажу вам.

[Главной «достопримечательностью» вынесенной иконы XVIII в. был оклад, расшитый бисером и обыкновенными, дешевенькими пуговицами].

⁸⁵См.: *Смилянская Е.Б.* Роль запрета в сохранении идентичности конфессиональной группы // Проблемы идентичности: человек и общество на пороге третьего тысячелетия. М., 2003. С. 143–152.

Г.: Зачем тут бисер? Это лишнее!

И.: Почему нельзя? Вот лестовка – ведь тоже молимся...

Г.: Вот не понимает человек! Бисер на оклад иконы нельзя, это – святое, а на лестовку можно – это потребность. От себя ничего нельзя добавлять» (старлица И., старец Г.; 2001 г.)

Спор на этом завершился. Оппоненты не изменили своего мнения, но они и не стали идейными противниками. «Мирная» возможность разрешения принципиальной для религиозной культуры проблемы – где проходит водораздел между сакральным и путями его постижения – провоцирует вопрос о том, когда несовпадение во взглядах перерастает рамки бытового диалога и ведет к расколу общины.

Безусловно, здесь имеет место совокупность факторов, и в их числе личные качества оппонентов не обязательно играют главную роль. Люди с лидерскими качествами, честолюбивые или как минимум тщеславные, в составе нелегального коллектива были и будут всегда, однако не одно их присутствие является угрозой групповому единству. История чулымских поселений странников показывает, что скитники не справляются с внутренним конфликтом в том случае, если он совпадает по времени с коррекцией системы жизнеобеспечения. Так, в конце XIX в. растущее влияние извне заставило их вспомнить о полемике, прошедшей в странническом согласии еще в 1840-е гг. и самим разделиться на «денежных» и «безденежных» – тех, кто стремился вписаться в экономические реалии, и считающих это нарушением основ бегунского вероучения. В период коллективизации община «безденежных», вынужденная пересматривать принципы отношений с сельской округой, делится на конкурирующие сообщества – «братство Василия Васильевича и Александра Ивановича» и «братство Вячеслава».

И если об участниках полемики «о деньгах» современный странник уже не может рассказать, то об инициаторе раскола 1930-х гг. – Вячеславе – довелось услышать неоднократно. В этих рассказах, естественно, нет упоминаний о колхозах, появление которых резко сократило помощь мирян-единоверцев и поставило «безденежных» перед выбором – отказаться от помощи вообще

или искать обходные пути ее получения. Ядром повествований выступает история отношений Вячеслава и Анны⁸⁶.

Семья Анны еще в начале XX столетия переехала из Нижнего Новгорода в страннический скит на р. Иксе. Вячеслав – «высокий, худощавый, молодой» – появился здесь позднее, в годы Гражданской войны. Человек энергичный и деятельный, он достаточно быстро стал заметной фигурой в общине, и не удивительно, что выросшая в скиту девушка «потеряла голову и забыла, что она пустынноница». Анне пришлось дорого заплатить за свое чувство – ребенок умер при родах, мужчина, которого она полюбила, тайно уехал к единоверцам в чулымскую тайгу. Туда же после разгрома скита пришлось бежать и ей. Уже на новом месте ее «грех» вновь оказался предметом обсуждения. Под давлением общественного мнения Анна «покорилась и встала на епитимью», чем, кстати, сразу завоевала уважение единоверцев. А Вячеслав отказался признать вину – «возвысившись и возгордившись как Сатанаил», пошел на демонстративный разрыв. Вместе с несколькими женщинами он основал собственный скит и «веру», ключевым положением которой стал отказ от чтения «переводных книг» – изданий старообрядческих и единоверческих типографий⁸⁷.

Сам момент превращения некогда единого коллектива в идеологических противников отражен в тексте под названием «Писма о Вячеславе». Мне довелось его увидеть в обычной школьной тетради, листы которой были загрязнены от времени и частого прочтения. И хотя сочинение выдержано в стиле исторического повествования с явным нравоучительным акцентом, оно настолько живо передает атмосферу бытового нарратива, что заслуживает быть приведенным с сохранением всех орфографических и пунктуационных особенностей:

⁸⁶ Рассказы об эмоциональной привязанности в среде скитников редки и потому особо запоминаются своей скромностью и теплотой: «Она приветит и все. Добрая. Она “денежная”, а я вот другой веры-то – “безденежной”. Уж она все плачет, плачет... Говорила: “Пойдем к нам”. Умерла теперь. Ничего не осталось. Все прикончилось. Все пошло прахом...» (старец К., 1989 г.).

⁸⁷ Для скитской общины строгость по отношению к книжной продукции является самым простым способом нивелирования влияния «мира», поэтому с конца XIX в. чулымские странники периодически будут обращаться к вопросу о том, какие книги можно иметь пустынножителю.

[л. 1] «О Господи, благослови и поспеши в добру ползу намъ глаголющимъ и в[с]емъ слышашимъ познати истеную Христову веру о потомстве християнскаго происхождения. Сначала на Иксе жили християны старцы и старицы, старший был Василей Василевич. Приехалъ к ему Вячеславъ Ивановичъ жить и принял от его руки светое крещение и жилъ у него четыре года в послушанье. А потом приехал Сарапиень. И вот оне в послушанье жить у него не стали, а онъ их не отпуская, а оне ушли без благословения. Сарапиень ушолъ в миръ, а Вячеславъ в грехъ палъ. Его старцы от церкви // л. 1 об. отлучили. А он крадучи тихонько уехалъ к Александру Ивановичу, и тамъ не сказалъ, что отлученой, молился с братией 3 годъ время. Старецъ Василей написалъ письмо и проводилъ с писмом старца Ефимия.

А Александро Ивановичъ с Антономъ Андреяновичемъ были в разделе несколько летъ, а по смерти Антония Андреяновича остался старшим его кресник Петро Ивано // [л. 2] вичъ. Онъ крешонъ былъ молодинкой в Расее. Какъ оне жили и што происходило все при имъ было, хотя онъ и уезжал в Расею, но ненадолго, опять приехал и приопшился к Антонию. И по его смерти осталса старшимъ.

Александро Ивановичъ с Антониемъ Андреяновичемъ были в разделе, а по его смерти церковь соединили с Александромъ Ивановичемъ. Петръ Ивановичъ шипко былъ ревнивой по Бозе. Онъ былъ стар[ший], и Антипа Васильевичъ былъ и прочие. Церковь соединили и Бога прославили. В великой были радости. // л. 2 об. И молились вместе, на единой молитве были двенадцать летъ.

Галину крестилъ Александро Ивановичъ, а Вячеславъ был кресной ей. Евдокия Ивановна померла, все молились вместе.

40 дней прошло. Пришли все молитца на сороковой день: Александра Игнатъевна, и Анфиза, и Галина, и все. И Вячеславъ. И Александро Ивановичъ и братия его все – Зоя и Марья, и прочии все сошлись вместе.

В то время старец Ефимий пришолъ. Съ Иксы старецъ Василей написалъ писма нащеть Вячеслава, как отлучили, и проводилъ его с писмами.

Когда сказали Вячеславу, онъ // [л. 3] началъ отпиратца и клятца во всехъ греховъ и поступокъ: “Ето на миня по зависте, ето на меня напрасно, ето на меня клеветы, всехъ греховъ я чистъ”. И ушолъ к Синифонту. И Александра Игнатъевна, и Анфиза, и Галина все ушли к Синифонту. А от Синифонта ушли в свою келью. А старец Ефимий ушолъ к Александру Иван[овичу].

И вотъ они посоветовали, что надо къ ему сходить и спросить, что его кресной Василей отлучилъ. И пошли к имъ в келью. Александро и Ефимий пришли. А у ихъ собранъ народъ. Они Вячеслава вызвали в сенки посоветовать. И Иванъ Степановичъ // л. 3 об. вышелъ, говорить: “Што тайно делать, идите в избу, намъ всемъ надо знать”.

И вотъ зашли в келью. Людей много. И стали говорить. А онъ нечемъ не вница: “На миня все лгутъ”. И давай всем кланятца в ноги – Ивану Степановичу, и Качаихе, и Есеихе, и всемъ. И кланятца Александре, и Анфизе, и Галине. А оне говорятъ: “Мы принимаемъ, мы не отлучали, мы принимаемъ”.

Тогда Александро и Ефимий сказали: “Ежели вы отлученова принимаете, с нимъ будете, и вы вместе отлучены. Правило – тако то кто с отлученымъ молитца, тотъ будетъ самъ отлучень. Вячеслава отлучилъ его кресной Василей Васи //

[л. 4] льевич за него нехороши поступки. А вы, Александра Игнатьевна, ево приняли своимъ. С сегоднѣшняго дня будите все отлучены от церкви”. Сказали и ушли в свою келью. А Вячеславъ остался съ имя. И онъ жил у ихъ с имя на одной молитве года четыре или пять.

Черес пять летъ Илья Васильевичъ и Александра Прокопьевна стали просить биседу. Церковь в разделе надо соединить в одну. И зделали беседу на речке Ченгаре. Съ етой стороны пришли Александро Ивановичъ и Василей Васильевичъ. А с той стороны пришли Вячеслав Иванович и Антипа Ва[сильевич], и Корнилей, и Алексей дедушко, // л. 4 об. и Максим Новиков, и Анфиза, и Галина. А мирские Илья Васильевичъ и Прокопьевна, Иван Синяевъ, и Анисья...

Александро Ива[нович] и Василей Васильевичъ пришли и говорятъ: “Мы не знаемъ на шет чего биседа, мы некакой книги не принесли”. А Иванъ Филиповичъ говоритъ: “Намъ книги не нужны, а скажите – кто зделалъ разделъ”. А Вячеславъ отвѣчаетъ: “Я”. А мирские люди Илья, Иванъ и Прокопьевна стали шипко просить, както бы церковь соединить. Тогда пошли советоваца к соединению церкви сами собой Александро Ива[нович] и Василей Ва[сильевич]. И Вячеславъ тоже пошли со своимъ братствомъ советовать – Антипа и Корнилей, и Анфиза, и Галина.

// [л. 5] Александро и Висилей пришли. Насоветовали церковь соединить. А Вячеславъ и Антипа, и Корнилей пришли. Александро Ива[нович] говоритъ: “Ну как, братцы, будем сходица?” А Корнилей отвичает: “Мы васъ бес крещенья не примемъ”. А старец Максимъ и старец Алексей недовольны остались. Имъ охота было сотьтись. Потом Вячеславъ принес свои выписки и давай читать: “Александро Иванович подобень красному псу”. Почитает да опять: “Александро Иванович подобень красному псу”, да опять, да опять. Расъ двадцать. Тогда все разошлись люди. Чужи остались ночевать. Илья Васильевичъ и Александра Прокопьевна, // л. 5 об. старец Максим и старец Антипа, и Корнилей заутра стали полуношницу и утрению помолились. Тогда старец Максимъ говоритъ: “Братия, мы съ отлученнымъ намолились, надо намъ взять постъ”. А Вячеславъ сталъ на ноги и сказал, что мы за чужие грехи молитца не будемъ.

И потом стали молица часы все вместе на одной молитве. Когда отмолились часы, тогда Вячеславъ сталъ среди полу с подрушникомъ и говоритъ: “Братия, я не крешоной, я крещение на сибѣ не щитаю. Кто за ето?”

Тогда подошла Галина и стала рядомъ с нимъ и говоритъ: “Я тоже не крешона”. Вячеславъ // [л. 6] говоритъ: “Кто за то?” Анфиза вышла: “Я за то, что не крешоны”. Вячеславъ сталъ просить благословение: “Братец Корнилей, благослови ко крещению на постъ стать”. “Аминь. Богъ благословить”. Потомъ – “Братец Антипа, благослови ко крещению на постъ стать”. И тотъ благословиль. А потом: “Братец Алексей, благослови ко крещению на постъ стать”. А Алексей говоритъ: “Нетъ, нетъ, не буду без Максима”. А Максимъ сказалъ: “Не добре делайте, не ладно...”

И ушли Максимъ, Алексей и Александра Прокопьевна. А потомъ Иванъ Васильевичъ и Антипа за имя. Пришли к Антипе в ызбу. Старец Максимъ говоритъ Антипе: // л. 6 об. “Братец Антипа, што вы делайте. Вѣтъ не добре. Когда Вячеславъ на Иксе жилъ и онъ что-то натвориль, его кресной отлучиль, а вы отлученова приняли и молились столько летъ. А когда его кресной Василей Василь-

евичь съ Иксы приехалъ и хотель его примирить, а церковь соопщить, онъ видить дело к соединению потходить, давай их вечеромъ краснымъ псомъ ругать. Они ушли... А утромъ давай крещение просить”. Максимъ говорить Антипе: “Што ты не видишь, што онъ творить. Не здумай ишо его крестить, второй расъ за грехи креститца – Христа распинаеть. О дерзость! Безумная голова второй расъ креститца. Второй расъ Христа распинать”.

Хотя Антоний с Александромъ в разделе, а они одинъ от другого не крестили, а только началомъ принимали».

Конфликт разрешился много лет спустя, в 1990-е гг., когда в «братстве Вячеслава» осталось двое уже очень немолодых людей, и они сами выступили инициаторами объединения. Вместе с тем этот раскол, вернее, память о нем, открывает роль института «бесед» в жизни таежной общины.

«Беседы», или коллективные собрания скитников и мирян, о которых известие рассылалось заранее и которые предполагали интеллектуальную и психологическую подготовку участников, становились формой актуализации как индивидуальных, так и коллективных религиозных переживаний. Неудивительно потому, что «прения о вере», где каждая из сторон-участников претендовала на «правильное» понимание происходящего, не достигали и не могли достигнуть декларируемой цели – переубеждения оппонентов: «Раньше беседы собирали. На Иксе много было. И с часовенными собирали, и с другими. Ну, они вроде побеседуют-побеседуют. Их победят. А они все равно на своем остаются! Неохота себя в такую трудную жизнь вводить» (старица И., 2000 г.). В большей степени эти собрания справлялись с задачей снятия эмоционального напряжения, что не без сарказма отражено миссионерской публицистикой: «Соберутся на беседу, вдруг один ошарашит другого книгой, что тот Богу душу отдаст, а победитель – “вот так-то лучше, меньше грешить, да и соблазна не приносишь”. Тем дело и кончалось»⁸⁸.

Сегодня «беседы» с большим числом участников и заранее подготовленными аргументами проводить некому. Нишу заполнил исторический нарратив. Например, повествования о прошлом, которые сейчас бытуют в страннических скитах, интересны не только сюжетными линиями. Рассмотренные как инструменты воспро-

⁸⁸ Беневоленский И. Миссионерство и раскол в Мариинском уезде в 1899–1900 гг. // Томские епархиальные ведомости. 1900. № 24. 15 дек. С. 5.

изводства конфессиональной традиции, они показывают, каким образом крохотный коллектив пытается удержать быстро истончающуюся границу с внешним миром.

Прежде всего, в них заметно желание рассказчика (зачастую неосознанное!) поместить в собственное окружение «персоны с родословной». В частности, «благородное происхождение» получает Вячеслав, теперь оказывающийся «бывшим белогвардейским офицером». Основанием для этого стали слухи об его отказе после ареста в конце 1930-х гг. назвать свое имя «до крещения» и стандартное для тех лет обвинение в контрреволюционной деятельности.

Приписывание знакомым людям более высокого социального статуса, чем они обладают в действительности, является базовым свойством обыденного мышления, способом придания значимости собственной повседневности. Это позволяет организовывать, систематизировать рефлексию небольшого коллектива в ситуации быстрой смены поколений. Однако для территорий-фронтиров, подобных Сибири, чье население складывалось в ходе миграций и не знало аристократии, оно способно выполнять задачу иного уровня сложности, а именно – искусственно увеличивать «глубину» и «плотность» региональной исторической памяти. В этом смысле крайне показательным является рассказ, записанный в Нарымском крае:

«По Кети, около канала, где плита надгробная одного купца, жила семья в 1970-е годы – дед с бабкой. В возрасте. Две коровы было, на корове пахали, охотились. В доме жили белки, бурундуки. Наверное, ружья были. Корниловы фамилия. Говорят, что это брат или племянник того Корнилова. Было ему тогда лет 70. Говорили, что у них был свой медведь, других медведей не пускал»⁸⁹.

Еще одним инструментом воспроизводства конфессиональной традиции становятся воспоминания о личном опыте пусть небольшого, но в полной мере самоотверженного противостояния «антихристовой власти». Например, для сегодняшних скитников-«безденежных» таковым являются два «зорения» – пережитые ими и их родителями карательные акции по уничтожению таежных поселений.

– «В 31-м году на Иксе зорили нас как раз на Благовещенье, по новому стилю 7 апреля, а по старому – 25 марта. Тоже вывезли все книги, весь хлеб и иконы, и книги, всё-всё. А их бедных посадили в амбары холодные. Трое же

⁸⁹ См.: *Колташево*: полевые дневники 1988 г. // ААЭ ТГУ. Тетр. 1. Л. 13 об. (беседа с редактором газеты «Советский Север» В.Ф. Турбиным; 1987 г.).

умерли! И тетка моя чуть не умерла! Хотя мы еще тогда мирские были и на учете стояли, отца забрали, мать забрали. И я вот takesенькая осталась одна. А рядом Кочетковы жили, а там осталась одна безногая, у нее ноги болели, и я – ребенок. Корова ревет, и лошадь, а они все там в амбарах сидят! И всех-всех допрашивали. Но первую отпустили маму...» (старика Ф., 2002 г.).

– «Мне семь лет было, когда зрение на Иксе началось. Всех старичков-старушек разорили, кельи сожгли. Потом их всех увезли в тюрьму, в райцентр, в Кривошеино. И продукты все вывезли, и что было – всё вывезли. А они ничего в рот не брали мирского. Стали болеть, дядя мой Ефимий так и умер с голоду. Они [власти – Е.Д.] видят – дело неладное, пищу не принимают. Разрешили им брать свои продукты. Тогда они стали со своими котелочками на речку за водой ходить, сами варить. Какой-то срок они там прожили. А потом из Москвы указ пришел, чтобы отпустить. Их отпустили по деревням, люди их на поруки брали. Дяди Ефимия жена к моему отцу пришла. Он её взял на поруки. Так она у нас жила со своей чашечкой, так и варила всё себе» (старика И., 2000 г.).

Выжившие и уцелевшие после этих событий странники переместились к единоверцам в чулымскую тайгу, где вплоть до конца 1940-х гг. было относительно спокойно. Новая карательная акция 1947 г. была призвана решить несколько задач: очистить территорию вблизи режимного предприятия – Сибирского химического комбината – и выявить в составе таежных насельников бывших десертиров и молодых трудоспособных людей.

«– Мне тогда уже 22 года было, я с крестной жила. Уже и слух пошел, что там и там кельи обходили и всех забрали. Но к нам дороги не было, мы жили далеко от центральных заимок. Дело зимой было, мы решили тараканов поморозить, и в бане жили. В тот день крестная моя ушла к старичкам по соседству, вечерню отмолиться. А со мной как раз был старичок – Лев Ефимович. Он что-то варил в чугушке, а я печку прежде в избе затопила и пошла посмотреть. И вот я в избе и слышу – кто-то дверь открывает. Входит охотник – мы его знали прекрасно, он у нас иногда ночевал – входит замерзший. А я его спрашиваю: “Вы что? На охоте?” Он молчит. “А где, – говорит, – все? Где остальные?” Говорю: “Да мы в бане ночуем, тараканов морозим”. А он говорит: “Я не один”. И как он сказал, что не один, у меня так сердце сразу и сжалось, я тогда поняла, что с милицией. Он заворачивается и скорее в баню. Тогда думаю, что мне делать? Мне надо валенки надеть, рукавицы, какую шубёнку на себя натянуть и хлеба с собой хоть буханку взять. Убегать надо! У нас с крестной замороженный хлеб был в ларе. Я эту булку хватаю, а она у меня покатилась мороженная и укатилась в темноте. Я её так и не нашла. Думаю, ладно, без хлеба! Одеда валенки, рукавицы, и пока он там, в бане, со Львом – Лев Ефимович грамотный такой, начитанный, ходил везде, разговаривать умел с каждым человеком – а я тогда лесом-лесом. Снегу по пояс. У меня лыжи были на болоте оставлены. Думаю, мне сейчас до этих лыж добраться. Это километра три надо было идти. Зима, мороз!

– Е.Д.: *Страшно ведь еще, наверное, было?*

– Да уже ничего не страшно! Я вот так по пояс снегом-снегом до лыж добралась. На лыжи встала и бегом. Захожу, а они там вечерню молятся трое. “Крёстная, – кричу – милиция! Я кое-как сюда добралась, избу бросила, печка там топится!” Тогда крестная говорит: “Вы с Александром идите на заимку к Сидоровым, а мы с дедушкой здесь останемся. Нас уж возьмут – так возьмут”. Мы – на лыжи и на заимку, там нас в подполье спрятали. Мы ночь переночевали, потом Александр говорит: “Что я буду здесь сидеть? Я на лыжах лесом обойду, у меня там землянка есть скрытая”⁹⁰. Утром он туда пошел, и им навстречу попал. А всех наших собрали на заимке у Новиковых и в город увезли. Потом Льву Ефимовичу и другим по десять лет дали. Считали, что они много проповедуют по деревням. А меня на следующий день Сидоровы до Самуськов довели, а там я в город, к тетке. Подхожу к калитке, к дому, где тетка Анисья живет. А народу там уже полно, какие-то понятия у ворот. Всех в дом запускают, а никого не выпускают. Оказывается, к ней пришли, потому что слух был, дескать, она принимает странников. И я явилась в этот день! Вот тут-то я напугалась больше, чем когда по лесу бегала и в подполье сидела! И отец приехал в это время мой. Захожу, смотрю, отец тут. Спрашивают – чья? откуда? как и что?

– Пустынница.

– Как ты туда попала?

А отец и говорит сразу, чтобы мне вопросов больше не задавали: “Это моя дочь. Я жену похоронил и загулял, а ее старушка в лес взяла и воспитывала”. Вот тут и оставили меня вроде отцу на поруки. И с тех пор до 2008 г. я в Томске прожила, а потом снова в лес вернулась» (старица И., 2008 г.).

Приход в чужой – не просто иноверный, «никонианский», но атеистический – мир для девушки, выросшей в скиту, был без преувеличения культурным шоком:

Е.Д.: «Трудно было привыкать к новой жизни?»

И.: «Трудно, я ведь “мира” совсем не знала».

Е.Д.: «А к чему было приспособиться труднее всего?»

И. [смеётся]: «Еда другая! В тайге же всё время пост. А крёстная меня жалела. Так-то все два раза кушали. А в пост великий все дни – по одному разу. А она мне скажет в четверг, вторник: “Поешь два раза”. И в воскресенье: “Сядь, поешь, съешь кусочек”. Даже в третий раз разрешит. А вот когда я от зорения бежала, и уже у тетки Анисьи меня захватили. Записали-расписали откуда я и что, я у нее жить стала. И первый раз мне тетка налила супу с мясом. Я не могла его хлебнуть. Не могла себя заставить. Я его ни разу не ела мяса-то. Как было трудно привыкать...» (беседа со старицей И., 2010 г.).

⁹⁰ О практике иметь в отдалении от кельи еще землянки, в которых можно было переждать визиты непрошенных гостей, приходилось слышать неоднократно.

Но и возвращение для таких странников тоже нельзя назвать простым физическим действием и, тем более, способом избавиться себя тягот сегодняшней жизни. Христианская письменная и фольклорная традиция «не обещают» человеку, принимающему сегодня такое решение, безмятежного существования.

И.: «Это только так кажется, что от мира ушли и от лукавого ушли! А там он еще больше! Это здесь, в миру, ему делать нечего, здесь ему очень легко!»

Г.: «Да, все зависит от человека. Человек – слабый, а за каждым приставлено два беса – на чем-нибудь они его и поймают!»

Е.Д.: «А ангелов сколько?»

Г.: «У крещеного – у каждого, кто не крещен – на весь город один. Человек – свободный, хочешь – веруй, хочешь – нет. Но ангел не вмешивается, а дьявол вмешивается даже в мысли. Вот почему он кажется сильнее намного» (беседа со старицей И. и старцем Г., 2000 г.).

Автор умной и проницательной книги о средневековом монашестве Л. Мулен тонко подметил, что повседневность добровольного аскета более драматична, активно переживаема и потому менее монотонна, чем, например, жизнь современного горожанина⁹¹. Боязнь «стратить веру» требует постоянных эмоциональных и интеллектуальных усилий, которые в суммарном виде выступают как индивидуальные техники самосохранения.

Во-первых, это – молитва:

«Но я же один, один... И по вере нас мало уже. А тут что – только хаханьки одни. Насмешки всякие над нами... Знаете, что со мной случилось? Вот такая тоска находит, что невыносимо. Я все бы на себе рвал, убил бы всех, кричу... Что делать-то? Конец жизни находит... Вот вешаются тогда, стреляются. А я – что делать-то? – взял икону "Всем скорбящим радости". Стал к ней и давай молебны читать, свечу поставил. Сердце отошло, стало весело и спокойно. Так хорошо стало на душе» (старец К., 1989 г.).

Во-вторых, письмо. Не случайно Наталья Коновалова часто завершала свой рассказ о событиях, происшедших за год, фразой: «Пока кончала писать». Потому так остро воспринимаются запись, сделанная ею в последний год жизни: «1983 года Пасха 21 апреля. Еще благодарю тя, Господи, потерпел хрехам нашим – еще все живы. Пасху стретили, и снова начинаю писать»⁹².

⁹¹ Мулен Л. Повседневная жизнь средневековых монахов Западной Европы. X–XV в. М., 2002. С. 53.

⁹² Публ. текста: Мальцев А.И. «Книга пасхальная» – берестяной старообрядческий дневник за 1956–1975 гг. // История русской духовной культуры в рукописном наследии XVI–XX вв. Новосибирск, 1998. С. 272. Проверка дат, сделанная

Вместе с тем ошибочно полагать, что ситуация вынужденного одиночества, как ни парадоксально это может звучать применительно к сознательно избравшим пустынножителство, была самым тяжелым испытанием для человека. Умение жить в корпорации и ее интересами также требовало усилий. За фразой «отправляемся на ново место, все, совсем», оставленной, видимо, дедом Натальи Коноваловой – Григорием⁹³, стоит огромная внутренняя работа маленького коллектива.

Записи скитников-«безотчетливых» Григория и Натальи являются уникальным источником, и сегодня исследователями отмечается, во-первых, их двойственный характер как личных дневников и одновременно летописи общины; во-вторых, «гендерная заданность»⁹⁴. Вместе с тем сравнение этих схожих по содержанию, но различных по стилистике текстов высвечивает не только личностные особенности – стремление к системному представлению происходящего автором-мужчиной и эмоциональность автора-женщины.

Не менее важно и то, что ими показано самоощущение скитника, находящегося в составе коллектива и оказывающегося без него. Так, записи старца Григория, описывающие сообщество в момент его активной хозяйственной деятельности (1915–1923 гг.) – в сущности, безличны. Он сам в них присутствует лишь трижды и как бы фоном к рассказу о жизни группы в целом: «Я ходил на тулатку рыбу черпал», «Рыбы добыл 3 пуда с половиной», «Я ходил смотрел место на озере»⁹⁵. Дневник на бересте Натальи Коноваловой, на глазах которой община распадалась и исчезала, дает совсем иную картину: «Ету Пасху стричала и праважала я одна, осталася одна разедина. Сходить мне было некуда, дома я сидела, горки

А.И. Мальцевым по Пасхалии, доказывает, что запись была сделана в 1975 г. Это согласуется с полевыми интервью – Наталья Коновалова после смерти родителей попытается выйти «в мир», но не сможет там жить, вернется «в лес», где и умрет в середине 1970-х гг.

⁹³ Приль Л.Н. «Островной летописец» : публ. текста // Труды Томского государственного объединенного историко-архитектурного музея. Томск, 1995. Т. 8. С. 217.

⁹⁴ Старикова Г.Н. «Женские записки» старообрядческой коллекции: к проблеме единства содержания и формы текста // Вестник Новосибирского государственного университета. История, филология. 2011. Т. 10, вып. 9. С. 35–39.

⁹⁵ Приль Л.Н. «Островной летописец»... С. 190, 197, 215.

слезы проливала»; «Вторую Пасху я одна проводила, никуда не ходила, и ка мне никто не бывал»⁹⁶.

Пожалуй, это и есть главная проблема скитской общины XX–начала XXI столетий. Уход из жизни энергичных и грамотных лидеров для сообщества, чьи мессианские установки должны были реализовываться только в условиях конфессиональной автономии, автоматически становился проверкой на прочность.

Наиболее уязвимыми в этом отношении оказывались общины староверов-поповцев и «безотчетливых». Для одних главным разрушающим фактором выступали конфессиональные иерархические связи согласия. Например, монастырь белокриницкого согласия смог просуществовать в чулымской тайге всего лишь около полувека во многом потому, что при решении внутренних проблем был вынужден исходить не из собственных потребностей и реалий, а из распоряжений территориально удаленного руководства. Для других – отсутствие продуманного и аргументированного вероучения. Это лишало таежную общину способности к системной адаптации, подталкивало скитников к затворничеству – крайне непродуктивной в условиях объективно увеличивающихся связей с округой поведенческой стратегии⁹⁷, вынуждало выходить «в мир» или хотя бы выказывать желание это сделать. Так, бывшая спецпереселенка Антонина Пастухова после смерти мужа в 1958 г. сразу же уезжает «из леса»; Васса Тиунова, прожившая в тайге более пятидесяти лет, уже в преклонном возрасте признается в том, что все же «кержаки – это не наша вера, у них книги по-другому написаны» и что ей «хочется в церковь – попа послушать».

В более выигрышном положении сегодня находятся скитники-странники, чье представление о собственной особости – «странников уж нигде кроме здешних не осталось, может, только в Америке

⁹⁶ Мальцев А.И. «Книга пасхальная»... С. 268.

⁹⁷ Охотники, бывавшие в 1970-е гг. в скитах «безотчетливых» в районе Прикетья, рассказывали о «старике, который боялся оскверниться и при их появлении закрывался в избушке». Видимо, о нем же говорила бывшая скитница Васса Тиунова: «Гриша был настоящий кержак, книги писал, в дом никого к себе не пускал». См.: Колташево: полевые дневники 1989 г. // ААЭ ТГУ. Тетр. 2. Л. 2 об., 17.

маленько»⁹⁸ – фундируется, во-первых, догматически оформленным и понятным разным категориям российского населения «учением о побеге», во-вторых, бинарной и потому устойчивой моделью внутренней стратификации, четко делящей права и обязанности скитников и мирян-«христолюбцев».

Именно на этом идейном и социальном капитале основано их отношение к себе как «последним остальцам» и уверенность в том, что крещение даст им возможность если не жить «по-христиански», то хотя бы умереть «под иконами»:

«Привезли к нам старушку из Самуськов. Пока готовили купель, она умерла. Не успели! 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» (старица М., 2001 г.).

Вместе с тем, несмотря на резкое сокращение за последнее столетие числа таежных конфессиональных поселений, нельзя сказать, что скитская культура исчезает. Она видоизменяется, модифицируется, но остается. В скиты приходит новое поколение, его социальный портрет противоречив – в составе уже состоявшихся и потенциальных пустынножителей есть как деревенские жители с восьмью «советскими» классами, так и люди с университетским дипломом. Это вносит динамизм в жизненный мир таежных сообществ, но не стоит забывать, что он никогда не был идиллически безмятежным. И начавшаяся в настоящее время ревизия обрядовых норм⁹⁹ показывает, что интеллектуальные ресурсы сообществ, ориентированных на конфессиональную изоляцию, не исчерпаны.

Несомненно, определяющую роль здесь играет размышляющий и анализирующий характер староверия в целом. Это позволяет крестьянскому пустынножительству как частному варианту его воплощения быть одновременно «культурой текстов» и «культурой грамматик»¹⁰⁰, соответственно, наряду с корпусом служебных, уставных и четых книг, передавать из поколения в поколение

⁹⁸ Григорий Иванович, 2003 г.

⁹⁹ В частности, сейчас между группами скитников-«безденежных» в чулымской и верхнекетской тайге идет активная полемика о «правильной лестовке».

¹⁰⁰ О терминах см.: *Лотман Ю.М.* Чему учатся люди. Статьи и заметки. М., 2012. С. 18–32.

убежденность в том, что вероучение есть ключ к объяснению происходящего.

К особенностям современной ситуации следует отнести лишь то, что трансляция скитской традиции происходит скорее в пространстве нарратива, чем конфессионального сочинения – авторского или компилятивного, прочитанного, истолкованного или просто переписанного. Может показаться, что это лишает уклад таежного монастыря былой целостности, делает его «мозаичным». Однако, как известно, преемственность обеспечивает не письменность сама по себе, а ее «интертекстуальное продолжение» – комментарий, подражание и критика¹⁰¹. Неудивительно потому, что сегодня именно личная история в силу способности любого биографического воспоминания отражать социальные взаимодействия становится основой, на которой строится групповая идентичность скитской общины и вырабатывается нужное ей сочетание религиозных запретов и допущений. Как скоро пустынножитель XXI в. почувствует необходимость дополнить его методичной работой с кириллическим текстом – покажет время.

¹⁰¹ См. об этом: *Ассман Я.* Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. С. 108.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ААЭ ТГУ – Архив археографической экспедиции Томского государственного университета

ГАТО – Государственный архив Томской области

НБ ТГУ ОРКП – Научная библиотека Томского государственного университета. Отдел рукописей и книжных памятников

РГАДА – Российский государственный архив древних актов

РГБ ОР – Российская государственная библиотека. Отдел рукописей

ТОКМ – Томский областной краеведческий музей им. М.Б. Шатилова

Издание подготовлено в авторской редакции

Отпечатано на участке цифровой печати
Издательского Дома Томского государственного университета

Заказ № 3036 от «22» февраля 2018 г. Тираж 50 экз.