

На правах рукописи

ДУТЧАК ЕЛЕНА ЕРОФЕЕВНА

**СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ТАЕЖНЫЕ МОНАСТЫРИ:
УСЛОВИЯ СОХРАНЕНИЯ И ВОСПРОИЗВОДСТВА
СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ
(вторая половина XIX – начало XXI в.)**

07.00.02 – отечественная история

Автореферат

диссертации на соискание ученой степени

доктора исторических наук

Томск - 2008

Работа выполнена в ГОУ ВПО «Томский государственный университет»
на кафедре отечественной истории

Научный консультант: доктор исторических наук, доцент
Керов Валерий Всеволодович

Официальные оппоненты: доктор исторических наук, доцент
Данилевский Игорь Николаевич

доктор исторических наук, профессор
Куперт Юрий Васильевич

доктор исторических наук
Смилянская Елена Борисовна

Ведущая организация: ГОУ ВПО «Московский государственный
университет» им. М.В. Ломоносова

Защита состоится 14 марта 2008 г. в 15.00 на заседании диссертационного
совета Д 212.267.03 при ГОУ ВПО «Томский государственный университет»
(634050, г. Томск, пр. Ленина 36, ауд. 41).

С диссертацией можно ознакомиться в Научной библиотеке ГОУ ВПО
«Томский государственный университет» (г. Томск, пр. Ленина, 34 а).

Автореферат разослан « ____ » _____ 2008 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета,
д.и.н., профессор

О.А. Харусь

I. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. Социокультурные трансформации последних десятилетий, изменившие вектор исторических исследований, не могли не отразиться на изучении старообрядчества второй половины XVII – начала XXI в. Возрождение общественного интереса к староверию как хранителю национальных культурных традиций, возможность использовать новейшие достижения зарубежной гуманитарной мысли вкупе со стремлением «избавиться» от наследия классового подхода создали в данной области исторического знания непростую ситуацию. Дискредитация практики изучения староверия в терминах конфликта (социального, культурного) не предложила альтернативного объяснения его феноменального многообразия и уникальной способности к самосохранению, и исследовательский поиск вновь оказался сфокусирован на частных вопросах истории и культуры старообрядчества.

В свое время, в конце XIX в., такой подход позволил отойти от односторонних и предвзятых трактовок и увидеть в староверии явление, затронувшее разные социальные слои и распространившееся на несхожих по базовым характеристикам территориях. Сейчас – возвращение к описательному изучению региональных вариантов, теперь «подпитываемому» искренним интересом и участием самих староверов, создает опасность этой части русской истории остаться калейдоскопом разрозненных имен и событий. Сегодня из сложившейся ситуации предлагаются разные выходы: рассмотрение истории староверия в контексте теорий модернизации или идентичности, в плане изучения форм, которые приобретает культура старообрядчества и его социальная организация в современном обществе¹. На наш взгляд, одним из путей может стать выявление

¹ См., например: *Поздеева И.В.* Комплексные исследования современной традиционной культуры русского старообрядчества. Результаты и перспективы // Мир старообрядчества. Вып. 4: Живые традиции: Результаты и перспективы комплексных исследований. М., 1998. С. 12–20; *Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н.* Книжная культура старообрядцев и их четья литература // Культурное наследие средневековой Руси в традициях Урало-Сибирского старообрядчества. Новосибирск, 1999. С. 91–120; *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. Новосибирск, 2002; *Смилянская Е.Б.* Роль запрета в сохранении идентичности конфессиональной группы (по материалам старообрядческих общин) // Проблемы идентичности: человек и общество на пороге третьего тысячелетия. М., 2003. С. 143–152; *Керов В.В.* «Се человек и его дело...»: Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М., 2004; *Данилко Е.С.* Социальные механизмы самосохранения русских и финно-угорских старообрядческих общин Урало-Поволжья: автореф. дис... д-ра ист. наук. М., 2007.

условий – факторов, механизмов и ресурсов – не только сохранения, но и воспроизводства социокультурной традиции старообрядчества во времени и пространстве.

О важности этих вопросов говорится сегодня практически во всех работах, посвященных истории, литературному творчеству старообрядцев, особенностям их бытового уклада. Однако до сих пор их решение, в сущности, сводится к констатации тезиса о непрекращающихся поисках староверием форм включения в социальную реальность или иллюстративным примерам сложной динамики консервативного и инновационного, возникающих в их результате. Очевидно, что для объяснения жизнеспособности конфессиональной традиции этого явно недостаточно и для продвижения дальше требуется разработка исследовательских подходов, позволяющих анализировать адаптационные ресурсы (идейные, хозяйственные, соционормативные, организационные и пр.) староверия системно и в исторической динамике.

Идеальной исследовательской «площадкой» для изучения адаптационных способностей староверия в заведомо неблагоприятных условиях являются миграции. Закрепление старообрядческого коллектива на «чужой территории» без утраты культурной самобытности как раз означает, что избранная им поведенческая стратегия адекватна новым/меняющимся жизненным обстоятельствам, позволяет своевременно реагировать на модернизационные процессы и избежать (преодолевать) конфронтационную модель развития, типичную для ситуации фронта.

Странническое (бегунское) согласие – одно из мало изученных и интереснейших направлений староверия – в этом смысле представляет собой уникальный исследовательский объект. С одной стороны, его вероучение – единственная из старообрядческих доктрин полностью подчинена мифологеме движения и называет физический уход («побег из мира антихриста») единственной формой спасения «древлего благочестия». С другой, его повседневный уклад демонстрирует, что конфессия-изолят² обладает высокой социальной гибкостью.

²Конфессия-изолят – религиозное сообщество, строящее свою идеологию, организацию и систему взаимодействий на принципах изоляционизма.

Следовательно, изучение генезиса замкнутых скитских микромиров староверов-странников, их разнообразных внутренних и внешних связей на протяжении длительного исторического периода дает необходимый материал для комплексной реконструкции символов и социальных практик, с помощью которых обеспечивается воспроизводство и трансляция эсхатологической доктрины, ценностных установок и жизненного стиля. На примере их истории и современного состояния можно ставить и решать вопросы о способах и формах реагирования радикального крыла староверия на макросоциальную модернизацию и адаптационных ресурсах, помогающих ему сохранять социокультурные особенности старообрядческого движения в целом.

Объект исследования – скитские общины староверов-странников томско-чулымской тайги, образованные в 30-е гг. XIX в. выходцами из Европейской России, создавшие собственную идейно-литературную традицию и по сей день не утратившие культурно-хозяйственной автономии.

Предмет исследования – адаптационные способности конфессии-изолята, позволяющие ей осваивать новые поведенческие стратегии, оставаясь в рамках прежних культурных ценностей, норм и предпочтений.

Территориальные рамки исследования – на микроуровне ограничены томско-чулымским таежным массивом³; на макроуровне – включают в себя, во-первых, территории выхода жителей нелегальных поселений: Казанскую и Ярославскую губернии; во-вторых, западносибирский регион в целом, где на протяжении XVIII–XX в. существовали аналогичные сообщества.

Хронологические рамки исследования – вторая половина XIX– начало XXI вв. Выбор нижней границы объясняется тем, что сведения об истории томско-чулымских страннических общинах до середины XIX в. отрывочны и потому не могут быть использованы для комплексного анализа условий сохранения и воспроизводства социокультурной традиции. Верхнюю границу определяет ситуация продолжающихся полевых археографических исследований в регионе.

³ Ранее район находился в составе образованного в 1708 г. Томского уезда, сегодня – это северо-восточные и северные территории Томской и Кемеровской областей.

Устойчивое положение томско-чулымских страннических общин, рассмотренное в контексте истории западносибирских старообрядческих пустыней конца XIX – начала XXI в., свидетельствует о том, что современные друг другу скитские сообщества, находящиеся в естественной близости и развивающиеся под действием одних и тех же факторов, отличаются по способности к самосохранению во времени и пространстве. В частности, об этом говорит пример старообрядческого освоения компактного томско-чулымского таежного массива. Бегунские общины на протяжении последних полутора столетий оставались его «хозяевами», но в последней трети XIX в. здесь появился скит белокриницкого согласия – умеренного течения в староверии, сохраняющего организационную структуру русской православной церкви и не настаивающего на радикальной эсхатологической трактовке происходящего. К началу XX в. эта таежная община сумела вывести из-под влияния странников значительное число староверов-мирян, но уже в 1930-е гг. она сама исчезла.

Факт в сопоставлении с сегодняшними результатами адаптационных процессов в страннических коллективах позволяет решать вопрос о механизме воспроизводства локальных конфессиональных групп и объяснять разные «сроки жизни» нелегальных скитских сообществ при равных внешних обстоятельствах. Следовательно, считать их объектом, на основе которого возможно решение **научной проблемы** – факторы и механизмы сохранения традиционной конфессиональной культуры в условиях модернизации. Сравнение похожих скитских групп⁴, в свою очередь, создает основу для преодоления описательного изучения конфесии и введения в научный оборот не только новых исторических источников, но и методов их интерпретации.

⁴ См.: *Беликов Д.Н.* Томский раскол (Исторический очерк от 1834 по 1880-е годы). Томск, 1901; *Покровский Н.Н.* Крестьянский побег и традиции пустынножительства в Сибири XVIII в. // Крестьянство Сибири XVIII – начала XX в.: Классовая борьба, общественное сознание и культура. Новосибирск, 1975. С. 19–49; *Литинская В.А.* Об устойчивости малых конфессиональных групп в однонациональной среде (по материалам юга Западной Сибири) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 213–217; *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные...; *Приль Л.Н.* Старообрядческие общины Прикетья и Причулымья в XIX – 80-х гг. XX в. (опыт реконструкции жизнедеятельности): Дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2002; *Куприянова И.В.* Старообрядческие общины Алтая в 1920–30-х гг. Барнаул, 2006.

Цель исследования – выявление адаптационных ресурсов таежных монастырей староверов-странников, обеспечивающих в условиях модернизации их способность к самосохранению и воспроизводству социокультурной традиции.

Адаптационные ресурсы – интеллектуальные и социальные практики, позволяющие конфессиональной группе сохранять свою целостность, привычные формы жизнеобеспечения и корректировать вероучение и поведение в соответствии с реальными макросоциальными трансформациями. Конфессия-изолят как системное образование обладает всем возможным их спектром – хозяйственными, организационными, соционормативными, информационными и т.д., а также способностью устанавливать их иерархию в зависимости от текущей проблемной ситуации.

Достижение цели предполагает решение следующих **задач**:

- 1) реконструкция социокультурных особенностей генезиса конфессиональной миграционной установки, в том числе – степени участия в ее формировании географических утопий, эсхатологических представлений и доктрин;
- 2) установление социальных факторов и механизма переноса историко-эсхатологической доктрины странничества в индивидуальную и коллективную программу поведения потенциальных мигрантов;
- 3) характеристика ресурсов адаптации конфессиональных мигрантов к условиям таежной Сибири – символических, идеологических, экономических, социальных и организационных – на начальной стадии колонизации;
- 4) определение функционального значения эсхатологических символов и конфессиональных обрядов в конструировании «сибирской» идентичности странников-мигрантов;
- 5) раскрытие характера, динамики и результатов адаптационных и модификационных процессов в таежных общинах староверов-странников в контексте макросоциальной модернизации конца XIX – начала XXI в.;

- б) обнаружение корреляций между «зонами адаптации», составом книжных собраний таежных монастырей и технологиями работы с конфессиональным текстом их насельников;
- 7) определение механизма и способов самосохранения и воспроизводства социокультурной традиции в локальных скитских сообществах с помощью сравнительного анализа идейно-конфессионального, организационного и социального потенциала скитских сообществ страннического и белокрыницкого старообрядческих согласий.

Историография проблемы.

История странничества ранее не рассматривалась в рамках обозначенной научной проблемы, но этапы ее изучения дают основания для определения отправных точек при реализации заявленной программы. Отметим, что представление историографии странничества по хронологическим периодам или отдельным научным направлениям не продуктивно, поскольку тем самым затрудняется понимание исследовательских перспектив. Более оправданным является установление социокультурной доминанты, которая позволяет говорить, во-первых, о преемственности или разрывах в исследовании согласия; во-вторых, о разных подходах к решению вопроса о природе странничества и причинах устойчивости его скитских вариантов. В качестве таких доминант выделено рассмотрение странничества как политического, религиозного явления и явления культуры.

Странничество как преимущественно политическое явление. Социально-политическая природа странничества. Это самая первая точка зрения на странничество. Ее происхождение связано с итогами работы специальной комиссии министерства внутренних дел, проводившей в 1850-е гг. следствие по делу «сопелковской ереси». Докладные записки ее членов⁵ сформировали официальную оценку странничества как явления антигосударственного и антиобщественного.

⁵ *Алябьев*. Записка о страннической или сопелковской ереси и о мерах к преграждению ее влияния // Сборник правительственных сведений о раскольниках / Сост. В. Кельсиев. Вып. 2. Лондон, 1861. С. 39–75; *Синицын И.* О расколе в Ярославской губернии // Там же. Вып. 4. Лондон, 1862. С. 59–183; *Липранди И.П.* Краткое обозрение русских расколов, ересей и сект. М., 1870. С. 15–16.

Действительно, на фоне других течений бегунов отличали и отличают выраженная оппозиционность гражданским, духовным властям и обществу. Она фундирована «учением о побеге», теоретически обоснованным в трудах одного из выдающихся старообрядческих мыслителей XVIII в. инок Евфимия. Концепция отвечала идейной традиции радикального крыла, но представляла собой самостоятельный вариант спасения «древлего благочестия»: догматическое признание наступления «последних времен» влекло за собой требование вернуться к изоляционизму раннего христианства.

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

Основным и часто единственным источником для исследователей второй половины XIX столетия оставались выписки из страннических сочинений чиновников МВД. Поскольку принцип их отбора определялся оценкой движения как политического, то переписывались преимущественно свидетельства в пользу официального мнения – «секта бегунов содержит самое дерзкое и возмутительное учение даже против Священной особы Государя»⁶. Материалы следствия, доступные их издателю В.И. Кельсиеву в таком виде, сначала позволили ему самому считать согласие авангардом в «крестовом походе на правительство и на всех носящих печать антихриста», а позднее предопределили интерес к

⁶ Цит. по: Пругавин А.С. Вредные секты. Очерки уральского сектантства по официальным данным // Русская старина. 1884. № 3. С. 641.

нему либеральной и демократической печати. Взгляды расходились в одном – в вопросе о рациональности/осмысленности протеста бегунов и народного движения в целом⁷.

К началу XX столетия стремление оценить революционный потенциал старообрядчества, органично вписывающееся в позитивистскую программу многофакторного анализа исторической реальности, сформировало научную установку на выявление общего и особенного в идеологии и жизнедеятельности разных согласий и толков. Закономерно, что в дальнейшем дифференцированный метод дал наибольшие результаты именно в плане объяснения социально-политической стороны движения и протестного поведения староверия. Явные признаки оппозиционности по отношению к династии Романовых не позволили подчинить исследование утилитарным задачам атеистической пропаганды, но самодовлеющий характер марксистской теории строго очертил круг подлежащих изучению вопросов. «Методологическим ключом» формационно-классового подхода к религиозной истории стала выявленная с его помощью генетическая связь старообрядчества (странничества в том числе) и народных движений. Она выстроена в работах историков-марксистов, первыми поместившими историю странничества в контекст российского процесса модернизации: Г.В. Плеханов рассматривал его вероучение как форму народного самосознания, Н.М. Никольский как результат политики секуляризации и закрепощения, В.Д. Бонч-Бруевич как частное проявление классовых противоречий в доиндустриальных обществах⁸.

Несмотря на общую идейную платформу, судьба научного наследия историков-марксистов в советской историографии оказалось различной. Расширение круга анализируемых сочинений староверов поставило под сомнение тезисы Г.В. Плеханова о том, что «склонность народной массы к расколу была прямо пропорциональна ее вере в возможность собственными силами победить царящее зло» и что «раскол с особенным успехом распространялся после вы-

⁷ См.: Харламов И.Н. Странники. Очерк из истории раскола // Русская мысль. 1884. № 4–6; Щапов А.П. Земство и раскол. II. (Бегуны) // Щапов А.П. Сочинения в 3-х т. Т.1. СПб., 1906. С. 505–579.

⁸ См.: Плеханов Г.В. Сочинения. В 24-х т. М.; Л., 1925. Т. 20; Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1983; Бонч-Бруевич В.Д. Избранные сочинения. В 3-х т. М., 1959. Т. 1.

павших на долю народа крупных поражений». Положение о растущем с течением времени уровне сознательности крестьянина было оставлено в силе, но внимание теперь переносилось не на противопоставление политических моментов религиозным, а на выявление их единства в эсхатологических учениях староверов.

В то же время выводы Н.М. Никольского о внутренней полемике как факторе эволюции старообрядческих вероучений, о различиях в социальном составе согласий были не просто восприняты, но и развиты советской историографией. Прежде всего, нуждались в уточнении вопросы о социальной базе радикального крыла, о причинах сосуществования в бегунских общинах пауперов, крестьян «с достатком» и представителей купечества. Требование изучать объект только в связи с исторической действительностью и классовый подход к общественным движениям в совокупности создавали достаточно стройную концепцию, в которой интерес податной среды к идеям Евфимия объяснялся особенностями генезиса капитализма в России. Пауперизация населения, переплетение феодальных и капиталистических отношений назывались основными факторами для возникновения и массовых побегов, и условий для эксплуатации находящихся вне закона и потому беззащитных единоверцев зажиточными слоями города и деревни⁹.

В итоге, научные принципы позитивизма и широкомасштабный археографический поиск сформировали стержневой тезис советской историографии «раскола»: староверие – сложное, противоречивое и разноплановое явление, требующее детального изучения истории и литературной традиции отдельных направлений и сообществ¹⁰. Несмотря на это, самостоятельных исследований, посвященных странническому согласию, до 1980-х не было. Причина очевидна. Идеиная и литературная традиция конфессии с ярко выраженным антиправи-

⁹ См.: Рындзюнский П.Г. Городское гражданство дореформенной России. М., 1958; Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России: Период феодализма. М., 1977.

¹⁰ Его практическое воплощение отражено историей складывания ведущих археографических центров страны (Москва, Петербург, Екатеринбург, Новосибирск и др.), деятельность которых восстановила региональную компоненту истории старообрядческого движения и открыла литературное творчество староверов второй половины XVII–XX вв.

тельственным вероучением, строящая жизнь на принципах конспирации, оказывалась недоступной исследователям и вынуждала их полагаться большей частью на изданные В.И. Кельсиевым источники.

Находки сочинений странников создали основу для изучения бегунской идеологии в двух взаимосвязанных направлениях – как часть идейного наследия староверия в целом и как особый вариант решения проблем между «антихристовым» государством и хранителями «древлего благочестия». Заслуга этого нового, теперь уже научного открытия согласия странников принадлежит новосибирским археографам. Сначала Н.С. Гурьянова, обнаружив ряд программных сочинений, убедительно показала механизм взаимовлияния «народного монархизма» русского крестьянства и эсхатологической доктрины странников¹¹. Позже изучение согласия было продолжено А.И. Мальцевым.

А.И. Мальцев по праву считается ведущим специалистом в области изучения социально-политических взглядов странничества. Его работами сформирована источниковая база по истории согласия и выявлены обстоятельства генезиса бегунского вероучения, причины и последствия его эволюции на протяжении XVIII – первой половины XIX в.¹²

Введение в научный оборот сочинений инока Евфимия и целого ряда текстов, созданных его последователями, сделали возможным решение спорных вопросов истории странничества. Так именно А.И. Мальцев доказал, что первые общины, исповедовавшие идею ухода «из мира антихриста», возникли в 60-е гг. XVIII в. и, не сумев адаптироваться к условиям современной им действительности, в 70-е гг. ушли с исторической сцены. В то же время сама идея сохранения «древлего благочестия» в максимально «чистых» условиях оказалась небезынтесной для лидеров староверия екатерининской эпохи, поэтому уже в 1784 г. появилась новая странническая община. Ее идейным вождем стал

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

¹² См.: Мальцев А.И. Староверы-странники в XVIII – первой половине XIX в. Новосибирск, 1996.; *Он же*. Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII – начале XIX в.: проблема взаимоотношений. Новосибирск, 2006. С. 436–478; Сочинения инока Евфимия (тексты и комментарии) / Сост., подготовка текстов, предисловие, комментарии, приложения А.И. Мальцева. Новосибирск, 2003

инок Евфимий – беглый солдат, до этих пор принадлежавший к филипповскому согласию, которым создано цельное и аргументированное вероучение, впоследствии превратившее небольшую группу во влиятельное беспоповское течение. Оно провозглашало неповиновение императору-антихристу, гражданским властям и официальной церкви непременным условием исповедания веры, но, как было опять же установлено А.И. Мальцевым, не предполагало активного участия в политической борьбе.

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

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

Странничество как преимущественно религиозное явление. Религиозная природа странничества. Именно в рамках неоднократно критикуемого советской историографией синодального (синодально-охранительного) направления

в дореволюционный период появились работы, посвященные догматическим и обрядовым особенностям странничества, их социальной организации и создан самый значительный в этот период труд – монография И.К. Пятницкого¹³. Это своеобразная «этапная» работа, в которой присутствует квалифицированный анализ открытых к началу XX века источников по истории согласия и его историография, содержатся сведения об особенностях генезиса бегунских толков, причинах изменений их эсхатологических и социально-политических представлений.

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

Стремление «знать врага в лицо» заставляло синодальных историков первыми поставить вопрос о расширении источниковой базы. Во всяком случае, именно в работах синодального направления (и ориентирующихся на них сообщениях и отчетах миссионеров) апробировано привлечение разнородных групп исторических источников: статистики, судебных материалов, устных рассказов участников и очевидцев событий. Результат не заставил себя ждать – их фактографически богатые исследования показывают и сложность социальной природы странничества, и неправомерность его одиозных оценок. Например, негативно относящийся к странничеству И.К. Пятницкий, тем не менее, отмечал: «Уголовники, авантюристы не составляют собственно секты, хотя в их

¹³ См.: *Розов А.И.* Странники или бегуны в русском расколе // *Вестник Европы*. 1872. № 11. С. 260–302; № 12. С. 519–542; 1873. № 1. С. 262–295; *Ивановский Н.И.* Внутреннее устройство секты странников или бегунов. СПб., 1901; *Пятницкий И.К.* Секта странников и ее значение в расколе. Сергиев Посад, 1906.

присутствии нет ничего не естественного: сами странники называют их «не Бога ради живущими», а благодаря профессору Казанской духовной академии Н.И. Ивановскому, кстати, неоднократно бравшему на поруки арестованных бегунов, был развеян слух о ритуальных убийствах в их общинах¹⁴.

Сегодняшнее значение сочинений историков синодального направления состоит не только в их информативности. Обращение к ним во второй половине XX века, пусть даже с целью критики, для исследователя староверия было единственной возможностью познакомиться с теологическим взглядом на социальную реальность и в условиях атеистического научного мировоззрения все же не утратить понимание того, что религиозное сознание есть особый объект научного анализа. Причем, в силу специфической интеллектуальной ситуации в отечественной гуманитаристике оно сохранено скорее исследованиями филологов, чем историков. Проблема базового сходства старообрядческой и древнерусской литератур создавала несопоставимо больше возможностей для объяснения феномена религиозности в трактовке Л.П. Карсавина – во что верит индивид, как он верит и почему у индивида возникают «характерные религиозные реакции» и «навыки в области мысли, чувства и воли»¹⁵. Именно эта сторона страннической картины мира, ее корреляции с ценностными ориентирами христианского сознания вообще и древнерусской книжности в частности отражена в исследованиях Е.И. Дергачевой-Скоп, В.Н. Алексеева, Е.М. Сморгуновой, А.Ю. Бородихина, Е.В. Прокуратовой¹⁶.

Итоги такого ракурса исследования не сводимы к введению в научный оборот некоторых страннических текстов. Правильнее говорить о выполненной им теоретико-методической задаче. Признание того, что работа с религиозным сознанием требует овладения специальной терминологией и предполагает по-

¹⁴ *Пятницкий И.К.* Секта странников... С. 169; *Ивановский Н.И.* Экспертиза о секте странников или бегунов // Журнал министерства юстиции. 1897. № 6. С. 162–173.

¹⁵ См.: *Карсавин Л.П.* Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках, преимущественно в Италии. Пг., 1915. С. 3, 11.

¹⁶ См.: *Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н.* Книжная культура старообрядцев...; *Сморгунова Е.М.* Старец Никита Семенович и догматика бегунства (по рукописям пермской коллекции МГУ) // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения. Пермь, 2001. С. 87–108; *Бородихин А.Ю.* «Кадес» – старообрядческий сборник бегунского согласия // Культурное наследие средневековой Руси... С. 120–147; *Прокуратова Е.В.* К вопросу об изучении вопросо-ответных сочинений странников-статейников XIX–XX в. // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2002. С. 339–347.

гружение в процесс мышления верующего человека через созданные (читаемые) им тексты¹⁷ обеспечило реконструкцию фольклорных и литературных образов, вне которых не существует ни идеологии, ни жизненного уклада староверия. Тем самым заложена основа для изучения конфессиональных ценностей уже как специфических форм коммуникации и организации поведения.

Внутреннюю активность символики, на которой базируется культура странничества, способность ее становиться моделью объяснения истории и современности, попытались обнаружить еще одно исследовательское направление, интерпретирующее *странничество как явление культуры*¹⁸.

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

Начало такому ракурсу исследования было положено либеральной историографией, особенностью которой Н.С. Гурьянова назвала стремление представить староверие воплощением нравственных и интеллектуальных народных качеств и идеалов¹⁹. Появившиеся в итоге оценки отразили заметное влияние славянофильства – церковный раскол есть общественная реакция на иноземные нововведения и одновременно результат культурного надлома. Так, по мнению И.С. Аксакова, участвовавшего в работе следственной комиссии по делу странников, это старообрядческое согласие, «несмотря на строгость своих принципов, является каким-то безобразным порождением раскола и трактерной цивилизации»²⁰. К дореволюционным исследованиям этой группы принадлежит и работа И.Н. Харламова, в которой впервые ставился вопрос о персонализме бе-

¹⁷ См.: Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993; Бахтина О.Н. Старообрядческая литература и традиции христианского понимания слова. Томск, 1999.

¹⁸ Наиболее близким к задачам диссертации является определение культуры как системы жизненных ориентаций. См.: Гуревич А.Я. Социальная история и историческая наука // Вопр. философии. 1990. № 4. С. 23–25.

¹⁹ Гурьянова Н.С. Крестьянский антимоноархический протест... С. 11.

²⁰ См.: Аксаков И.С. Краткая записка о странниках или бегунах (1851 г.) // Русский архив. 1866. № 4. С. 627–644.

гунов как стержне их картины мира, сформировавшимся в ответ на невозможность легально реализовать сотериологические ценности староверия²¹.

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

«Таежное странничество» смогло сохраниться значительно лучше, но и в этом случае имеющиеся в архивах документы о «кроющихся от мира» скорее можно отнести к разряду курьезов, чем к материалам, способным дать разностороннее знание о явлении. Приведем пример. В 1923 г. инструктор райкома так докладывал о технических сложностях подобных акций: странник, заметив незнакомцев, просто убегает в тайгу, и «взять его невозможно, так что он категорически заявляет, что я не повинуюсь и никуда не пойду, мне Бог велел бороться духовно и страдать, а отделение от центра будет 800 верст в тайге, а нас двое взять невозможно»²². В 30–40-е гг. речи о переписи уже не возникало. Отряды НКВД либо расстреливали странников на месте²³, либо насильно выводили их из тайги и выясняли необходимое на допросах, о чем свидетельствуют единичные дела, сохранившиеся в архивах ФСБ²⁴.

Полевые археографические обследования старообрядческих поселений, начавшиеся во второй половине XX в., застали в подавляющей массе разроз-

²¹ См.: *Харламов И.Н.* Странники...

²² ТЦНИ ТО. Ф. 6. Оп. 1. Д. 103. Л. 2 об.

²³ Колпашевский район // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Тетр. II. Л. 2.

²⁴ 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.

ненные и небольшие группы бегунов, число которых уменьшалось. Это отражено исследованиями позднего странничества – работ крайне мало и посвящены они отдельным общинам²⁵. Вряд ли положение изменится в ближайшем будущем: преклонный возраст странников и объективные изменения системы жизнеобеспечения в широком смысле – приводят к физическому исчезновению их традиционной культуры во многих регионах страны.

Это одна из причин, почему позднее странничество изучено фрагментарно. Другие – порождены спецификой советской науки. В качестве объекта исследования бегунство имело «право на существование» только в трех ипостасях – как пример крестьянского антимоноархического протеста, как хранитель (буквальный и символический) традиций древнерусской книжности и как сообщество, законсервировавшее в своем укладе этнографические особенности «народного православия» и доиндустриального хозяйства. Все остальные аспекты этой специфической конфессиональной культуры автоматически попадали в разряд «религиозных пережитков», требующих искоренения²⁶. В итоге, своеобразное «разделение труда» между специалистами-гуманитариями создавало все условия для упрочения лишь позитивистского подхода с самостоятельным изучением экономического, политического и культурного планов жизни общества и наложило отпечаток на деятельность археографических экспедиций.

Археографический поиск доставил в руки исследователей оригинальные литературные памятники, но в большинстве случаев они, уже утратив связь со средой бытования, объективно ограничивают анализ оппозиции старое/новое ее «высокими формами». Здесь есть и была своя логика – именно конфессиональный текст (переписанный, прокомментированный или созданный старовером-идеологом) содержит базовые, ценностные характеристики представляемого им сообщества, но вырванный из естественной среды он оказывается малопригод-

²⁵ См.: *Агеева Е.А., Лукин П.В., Стефанович П.С.* «Странники-познамы» нижней Волги (по материалам полевых исследований 1995–1997 гг.) // *Старообрядчество: история...* М., 1998. С. 153–156; *Данилко Е.С.* Староверы-странники в Башкирии (некоторые архивные и этнографические материалы) // Там же. С. 193–194; *Чагин Г.Н.* Старообрядческий мир верховьев Колвы и Печоры в XIX–XX вв. // *Уральский сборник. История. Культура. Религия.* Екатеринбург, 1998. С. 258–272.

²⁶ См.: *Шутова В.Н.* Реакционная сущность идеологии и деятельности ИПХС (по материалам Казахстана). Дис. ... канд. ист. наук. Томск, 1967; *Гагарин Ю.В.* Религиозные пережитки в Коми АССР и их преодоление (по материалам конкретно-социологических исследований). Сыктывкар, 1971.

ным для ответа на вопросы – в какой степени он был известен единоверцам-современникам, служил ли реальным ориентиром в повседневной практике общины, в течение какого времени и в силу каких причин это имело место и т.д.

Вследствие указанных обстоятельств теоретико-методического и источниковедческого характера интерес, возникший уже на волне новых подходов к культуре странничества, «обнаружил» противоречивую ситуацию. Современные технологии восстановили связь между православными символами и поведенческими стратегиями странничества²⁷, но, оставив без внимания идеологию и историческую эволюцию бегунства, при их участии репродуцируется упрощенный образ согласия с более чем двухсотлетней историей, собственной литературной традицией и моделью мироустройства.

Таким образом, сегодняшний объем научного знания о странниках может быть описан не только в виде суммы установленных фактов происхождения согласия, развития его вероучения, локализации и т.д., но и через предметное поле разных подходов к объяснению эсхатологии и жизненного стиля староверия. Культурологический ракурс установил духовно-символические основания мировоззрения бегунов, религиозный – выявил методы осмысления ими окружающей действительности, а в политическом аспекте максимально явными стали социальные результаты первого и второго, их форма и историческая динамика.

Достигнутый в рамках разных подходов совокупный результат сегодня может быть использован при выявлении причин жизнеспособности страннической (и старообрядческой, в целом) скитской традиции, но при соблюдении баланса между исследованием макроявлений и положением, доказанным Н.Н. Покровским, о неэффективности изучения староверия «как единого и нерасчлененного понятия»²⁸.

²⁷ См.: *Дорофеев Д.* Феномен странничества в западноевропейской и русской культурах // Мысль: философия в преддверии XXI столетия. СПб., 1997. С. 208–227; *Воронцова Л., Филатов С.* Старообрядчество: в поисках потерянного града Китежа // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России. М., СПб., 2002. С. 247–267; *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003.

²⁸ *Покровский Н.Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974. С. 7.

Задача нахождения приемлемого ракурса для сопоставления историко-социальных объектов разного уровня и степени сложности крайне остро стоит при изучении страннических общин Сибири, «присутствующих» на страницах дореволюционных и современных исследований в двух параллельных плоскостях – как безликая компонента макропроцессов вольнонародной колонизации и побегов податного населения или как упоминание о конкретных людях, живших или живущих на конкретной территории. Еще более очевидна пропасть между разными уровнями анализа при выяснении обстоятельств возникновения конфессиональной мотивации бегунов²⁹: презентация ее как побочного продукта буржуазной модернизации не раскрывает, почему люди – внешне благополучные, оседлые и с достатком – пополняют их сообщества по сей день.

На современном этапе исторической науки условиями преодоления в равной мере как методологического эклектизма, так и абсолютизации поиска исторического факта признается построение объясняющей модели, в которой выводы макро- и микроанализа взаимно эксплицированы. Для того, чтобы некоторый набор переменных мог быть использован для объяснения класса регулярностей и наоборот, необходимо совмещение внешнего и внутреннего ракурса исследования. Только тогда история локальных общин странников в таежных районах страны, существующих в течение длительного времени и создавших собственную литературную и идеологическую традицию, становится материалом для выявления, анализа и в дальнейшем *сопоставления* способов, которые конфессиональные изоляты используют для адаптации к современной им действительности и трансляции основных черт жизненного уклада и менталитета.

Методология, исследовательские модели и методы.

Настоящий этап развития научного знания предлагает для установления «механизма жизни» социокультурных явлений использовать системный под-

²⁹ Конфессиональная мотивация – ориентация индивида и группы на определенную религиозную систему ценностей, осознанное желание овладеть присущими ей интеллектуальными и социальными практиками.

*ход*³⁰. Понимание системы как открытой, невсезонадежной и саморегулируемой предполагает:

- Описание строения системы.

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

- Выявление резерва самоизменяемости системы в контексте макросоциальных процессов.

Для решения поставленной задачи разработаны две исследовательские модели – конфессиональной миграции и адаптационного реагирования.

Модель конфессиональной миграции строится на выявлении взаимосвязи между социальными обстоятельствами поиска «праведной земли» и символическим оформлением разных этапов пространственного перемещения – *«исхода-дороги-обретения места»*. Она позволила анализировать миграции старове-

³⁰ См.: Блауберг И.В. Юдин Э.Г. Системный подход в социальных исследованиях // Вопр. философии. 1967. № 9. С. 100–111; Мордасов В.И. О системном подходе к проблеме «культура и религия» // Культура и религия. Л., 1977. С. 31–48; Афанасьев В.Г. Системность и общество. М., 1980; Жидков В.С. Эволюция культуры: системный подход // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник 1998. Ч. 2. М., 2000. С. 252–281; Резник Ю.М. Введение в социальную теорию: Социальная системология. М., 2003.

ров комплексно – как явление социально-экономического, политического, культурного и психологического характера и, тем самым, рассматривать старообрядческую колонизацию Сибири как конструирование социокультурной среды на новом месте в соответствии с религиозными ценностями и идеалами. Предлагаемый подход строится, во-первых, на включении легенд о «далеких, святых и праведных землях» и религиозных идеалов староверия в сферу повседневного индивидуального и коллективного опыта переселенцев, во-вторых, с учетом отличительных черт страннической миграции: она есть не только реальное движение в пространстве, но и символическое – по социальной шкале конфессии.

Модель адаптационного реагирования использована для исследования, во-первых, взаимоотношений конфессиональных мигрантов со сложившимися на территории переселения властными институтами и местной социокультурной средой; во-вторых, для системного изучения форм жизнеобеспечения, эволюции системы ценностей и социальных структур конфессиональной группы. Это позволило изучать адаптационный процесс как единый комплекс без искусственного деления на политический, экономический, религиозный и пр. уровни. С помощью данной исследовательской модели в диссертационном исследовании раскрыты: а) направленность и характер изменений конфессиональной системы в ходе модернизационных процессов; б) механизм, на основе которого кириллический (сакральный) текст становится организатором жизни таежного монастыря.

- Определение параметров сравнения конфессиональных систем, их адаптационного потенциала³¹.

Параметрами сравнения скитских сообществ странников и белокриницких избраны их: 1) идейно-конфессиональный потенциал («культурные тексты»); 2) организационный потенциал (здесь: ритуальная и хозяйственная деятельность, их корреляции с доктринальными идеями и культурными символа-

³¹ Степень устойчивости субъекта адаптации в отношении макросоциальных процессов, которая обеспечивается совокупностью средств и свойств, присутствующих в скрытом виде. См.: *Корель Л.В.* Социология адаптаций. Этюды апологии. Новосибирск, 1997. С. 132.

ми, логика отбора поведенческих стратегий, причины и характер бытовой регламентации); 3) коммуникативный потенциал (внутригрупповые отношения и взаимодействия, которые определяются вероучением и формируются в результате объективных условий существования коллектива).

Совокупность и комбинация указанных характеристик в определенный момент времени – событий и структур дает основание для установления причин и результатов изменений, происходящих в старообрядческих общинах, и, значит, решения вопроса об их адаптационных способностях.

Поставленная в настоящем исследовании цель обусловила использование междисциплинарных **методов** сбора и обработки материалов. Поскольку эффективность подхода (или комплекса подходов) определяется точным определением сфер, в которых их применение может быть признано корректным, то требуется различение типов обрабатываемой информации: 1) фактическая, отражающая реальные обстоятельства событий; 2) скрытая, контекстная.

Работа с информацией 1-го типа велась в рамках рационалистической позитивистской парадигмы, настаивающей на обязательной проверке и сопоставлении информации показаниями других (независимых от изучаемого объекта) исторических источников. Основой такой верификации по праву считается сравнение информации разных источников, описывающих одно явление или типологически сходные события. Соответственно, методами работы в данном случае стали – *микроисторический, биографический и компаративистский анализ.*

К числу нетрадиционных для исторического исследования подходов, используемых в работе, относятся методы, разработанные в рамках теории референтных групп и социологии повседневности. Они привлекались при изучении социальной среды, в которой непосредственно происходит воспроизводство культурной традиции, мотивации неофитов и при установлении черт повседневного восприятия окружающей действительности.

При работе с информацией 2-го типа (контекстной) были задействованы герменевтический и социально-археографический анализ. *Герменевтический*

метод использовался: 1) при изучении сборников выписок, чьи составители не указывают причины и цели работы; 2) при рассмотрении тех читательских маргиналий и помет, «происхождение» которых может быть отнесено к первому этапу поиска адаптивной стратегии, а содержание – к «поступкам» конструктивной, деструктивной или иллюзорной направленности.

Методика *социально-археографического анализа* в настоящее время находится в стадии становления³². Его институализация дополнит исследовательские программы по сбору сведений о памятниках древней письменности и среде их бытования выяснением функций, которые выполняет конфессиональный текст и книжное собрание в целом в передаче социокультурной традиции. Созданная в настоящее время инструментальная модель, на наш взгляд, обладает способностью к раскрытию внутренней связи «человек–книга–социум» и объясняет механизм «включения» конфессионального текста (идеологического императива) в повседневную жизнь скитского коллектива. В диссертации разработанная модель апробируется и уточняется.

Источниковая база исследования. Критерием для классификации источников служит их видовая принадлежность.

Законодательные материалы. В группу вошли светские и церковные, центральные и местные постановления второй половины XIX – начала XXI в. по отношению к староверию вообще и странничеству в частности³³. Они позволяют определить правовое поле, в котором существовали и существуют скитские сообщества и оценить степень административного давления на протяжении рассматриваемого исторического периода.

Статистические и картографические материалы дают возможность уточнить региональные особенности мест выхода странников-мигрантов, дина-

³² Его обоснование см.: Бахтина О.Н., Базаров А.А., Дутчак Е.Е. Роль священной книги в традиционных культурах Сибири («социальная археография») // Проблемы сибирской ментальности. СПб., 2004. С. 147–164; Бахтина О.Н., Керов В.В., Дутчак Е.Е. «Егда чтем, Господь к нам беседует...»: к вопросу об институализации социальной археографии // Вестн. РУДН. Сер.: История России. 2006. № 2 (6). С. 75–85.

³³ Собрание постановлений по части раскола. СПб., 1875; Законы о раскольниках и сектантах. М., 1897; Обзор мероприятий Министерства внутренних дел по расколу с 1802 по 1881 г. СПб., 1903; Указ «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. //URL: <http://www.humanities.edu.ru>; О религии и церкви: Сборник высказываний классиков марксизма-ленинизма, документов КПСС и Советского государства. М., 1981; Новый сборник законов Российской Федерации. М., 2000; Постановления Совета по делам религий при совете министров СССР // ГАТО. Ф. р1786. Оп. 1. Д. 296, 438, 439, 441, 442, 444, 446, 448, 450; Решения и распоряжения совета народных депутатов Томской области // ГАТО. Ф. 1786. Оп. 1. Д. 418 и др.

мику старообрядческих конфессиональных миграций в Сибирь; природно-географические особенности томско-чулымской тайги и численность жителей таежных монастырей³⁴.

Делопроизводственные и судебно-следственные материалы в архивных фондах РГАДА (ф. 1431 – Дела местных судебных учреждений о старообрядцах и сектантах); ГАТО (ф.3 – Томское губернское правление, ф.30 – Томский окружной стряпчий, ф.170 – Томская духовная консистория, р1786 – фонд уполномоченного по делам религии при Томском облисполкоме), ТЦНИ ТО (ф.6 – Нарымский уком ВКП(б), ф.358 – Томский РК ВКП(б)). Они содержат документы судебно-следственных процессов над жителями томско-чулымских скитов, переписку властных структур по поводу открытых нелегальных поселений. Наибольший интерес для понимания особенностей страннической миграции представляет собой выявленная группа уголовных дел³⁵, на материалах которых удалось доказать не только существование связей между общинами Поволжья и Томской губернии, но и реконструировать особенности формирования конфессиональной миграционной установки.

Особо следует выделить собственно «старообрядческие фонды», сформированные путем изъятия государственными органами «архивов» общин – ОР РГБ (ф.246 – архив Рогожского кладбища); ОРКП НБ ТГУ (ф.24 – архив общины староверов-странников Бакчарского района Томской области). Находящиеся в их составе документы очерчивают хозяйственные возможности скитников в 1870–1930 гг., социальные позиции патронов таежных монастырей и круг единоверцев Европейской России, Урала и Сибири, с которыми томско-чулымские насельники поддерживали контакты.

Материалы периодической печати. Газетной публицистикой официального, церковного и либерального характера второй половины XIX – начала XX в. отражены активные дифференцирующие процессы в среде сибирских старо-

³⁴ Списки населенных мест Российской империи, составленные и издаваемые Центральным статистическим комитетом МВД. Т. 14, .50. СПб., 1866; Старообрядческое население России по всеобщей переписи 1897. М., 1909; Атлас Азиатской России. СПб., 1914; Статистические отчеты о деятельности незарегистрированных религиозных объединений и их численности на территории Томской области // ГАТО. Ф. р1786. Оп. 1. Д. 29, 232, 247, 266, 270, 278, 284, 292, 308, 331, 359, 366, 380, 393, 434, 436, 440, 445.

³⁵ РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1324–1326, 1352; ГАТО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 763; Ф. 30. Оп. 1. Д. 168.

веров, что позволяет соотнести направления миграций с местами расселения тех или иных согласий, выявить наиболее авторитетные старообрядческие центры. Наиболее информативными с этой точки зрения являются отчеты томских миссионеров, опубликованные в «Томских епархиальных ведомостях» за 1883–1816 гг., содержащие, помимо прочего, уникальные сведения об эсхатологических представлениях, особенностях хозяйственного уклада и социальной организации томско-чулымских староверов.

Материалы научных полевых исследований. Археографическая экспедиция ТГУ начала работу в томско-чулымских поселениях в 1985 г., с 1987 г. по настоящее время руководителем группы является автор диссертационной работы. Для интервьюирования жителей таежных поселений был разработан опросник, с помощью которого собиралась информация о людях, событиях прошлого и настоящего, эсхатологических представлениях и социокультурных реалиях скитской действительности³⁶. Сформированная в результате бесед и наблюдений группа материалов (полевые дневники, аудио-, видео- и фотоисточники)³⁷ дает возможность сравнивать степень модификации томско-чулымских общин с прочими старообрядческими сообществами региона и адекватно оценить их способность на современном этапе к сохранению социокультурной традиции.

Литературные источники. Эта группа составлена из тематически разных источников исторической информации. В нее вошли историко-литературные памятники христианской традиции, отражающие смысл конфессиональной топонимики и эсхатологической православной символики³⁸, и эпистолярные тексты, раскрывающие разные аспекты миграционного движения в Сибирь податного населения³⁹.

Однако главную информационную ценность для реализации поставленной цели имеют опубликованные сочинения староверов страннического и бе-

³⁶ Дутчак Е.Е. Археографическая практика: учебно-методическое пособие. Томск, 2003.

³⁷ НБ ТГУ. ОРКП. Архив археографической экспедиции ТГУ.

³⁸ Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М., 1997; Летописец Еллинский и Римский. Т.1–2. Текст и комментарии. СПб., 1999–2001 и др.

³⁹ Письма крестьян-переселенцев. 1881–1895 гг. // Сибирские переселения. Документы и материалы. Вып. 1. Новосибирск, 2003. С. 150–166.

локриницкого согласий⁴⁰ и книжные собрания страннических общин Верхоямья, Поморья и Сибири. В диссертационном исследовании задействованы как хранящиеся в фондах государственных учреждений (НБ МГУ, ГПНТБ СО РАН, ИИ СО РАН, КИАМЗ, НБ ТГУ), так и остающиеся в томско-чулымских скитах (Приложения I, II).

Именно последняя группа источников, вводимая в научный оборот, объясняет логику отбора актуальных адаптационных стратегий. Представленные в томско-чулымских общинных собраниях эсхатологические, нравоучительные, богослужебные и уставные сочинения в совокупности составляют «культурный текст», лежащий в основании этой конфессиональной системы и формирующий мировоззрение скитников, их знания об окружающей действительности. Создаваемые на его основе толкования позволяют с высокой степенью надежности реконструировать границы девиации и нормы, тем самым определять степень изменчивости конфессиональной системы в инокультурной среде.

Научная новизна исследования определяется, во-первых, объектом исследования – странничество является одним из малоизученных старообрядческих течений; посвященные ему работы немногочисленны и, как правило, ограничены периодом существования согласия в XVIII–XIX вв.

Во-вторых, используемая методология системного анализа позволяет изучать закрытую конфессиональную группу на разных этапах ее жизни (стадии генезиса, развития и возможного исчезновения) и, значит, выявить факторы, ресурсы и механизмы ее самосохранения и воспроизводства в исторической перспективе. В диссертационном исследовании она применена для реконструкции условий, необходимых и достаточных для трансляции старообрядческой скитской традиции во второй половине XIX – начале XXI в.

В-третьих, диссертационным исследованием вводятся в научный оборот ранее не известные памятники кириллической книжности конца XV–XX в. и апробируется опыт презентации старообрядческого книжного собрания как

⁴⁰ Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999; Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Новосибирск, 1999 и др.

единого комплекса историко-культурной информации, отражающего особенности социальной среды его создания, хранения и бытования.

На защиту выносятся следующие **основные положения**, в которых нашла отражение научная новизна диссертационного исследования:

1. Конфессиональная миграция представляет собой особый вариант колонизации, ее природу необходимо изучать не только с точки зрения социально-политических, экономических и/или идеологических факторов «выталкивания» и факторов-«стимуляторов», но и с учетом специфики пространственных перемещений и обстоятельств формирования социокультурной среды на новом месте. Только на этой основе возможно продолжение исследования географических утопий в русской крестьянской культуре XIX–XX вв. и их роли в освоении Сибири.

2. Эсхатологические доктрины староверия при исследовании конфессиональных миграций необходимо рассматривать в ракурсе не онтологических характеристик, а гносеологических возможностей – не когда и почему они возникли, а кто мог стать их потенциальным адресатом и какими средствами достигалось желаемое воздействие на аудиторию.

3. Конструктивная адаптация конфессиональных мигрантов к новым условиям существования не исчерпывается формированием системы жизнеобеспечения, главным показателем ее успешности является реализация сотериологических целей и ценностей. Поэтому лишь сохранение или утрата способности воплощать конфессиональный символ в социальные практики (хозяйственные, организационные, коммуникативные) могут считаться ключевыми показателями при оценке устойчивости скитского мира перед факторами средового воздействия.

4. Ведущим при оценке адаптационного потенциала скитского коллектива в условиях макросоциальной модернизации является не только сохранность книжных собраний и технологий работы с кириллическим текстом, но и принятый им тип социальной сплоченности.

5. В обстановке начавшихся активных модернизационных процессов не утратить способность к самостоятельному восстановлению социокультурных деформаций таежному скитскому сообществу позволяет: а) обоснованная вероучением идея исторического регресса, нацеливающая коллектив на поиск и периодическое обновление адаптационных стратегий; б) доминирование в системе ценностей отношения «личность – спасение веры», обеспечивающей устойчивую индивидуальную мотивацию потенциальных неофитов; в) наличие в эсхатологической доктрине положений, позволяющих совмещать идеи изоляционизма с хозяйственной активностью; г) наделение функциями трансляции конфессиональных смыслов в равной степени ритуала и конфессионального творчества, дающее возможность противостоять кардинальным изменениям в сфере бытия и сознания и находить альтернативы в ситуации вынужденного отказа от необходимых для полноценного существования таинств и обрядов.

Научно-практическая значимость диссертации, во-первых, состоит в опыте применения междисциплинарных технологий. Обоснование их аналитических возможностей и практическое использование создает условия для дополнения позитивистского подхода к изучению староверия новыми методами проведения исторического исследования.

Во-вторых, использование методов компаративистики выявило неизвестные прежде интегрирующие и дифференцирующие процессы в среде сибирских староверов второй половины XIX – начала XXI в., анализ которых в дальнейшем дает возможность накопить необходимый материал для построения методологии исследования оппозиционных религиозных движений нового и новейшего времени. Потребность в этом определяется девальвацией парадигмы «протеста», в свое время вскрывшей важный пласт конкретной социальной реальности, но не способной убедительно объяснить механизмы культурного наследования протестного поведения.

В-третьих, комплексное исследование идейной традиции и жизненного уклада таежных старообрядческих монастырей на протяжении полутора столетий детализирует картину хозяйственного освоения таежной Сибири. Этот ре-

гиональный материал может быть привлечен при решении вопросов об исторических и культурных формах общероссийских модернизационных процессов и использован для подготовки обобщающих трудов по истории России и Сибири, истории старообрядчества, учебников, учебных пособий и учебных курсов для высшей школы.

Апробация результатов исследования. Основные положения и выводы диссертации апробированы на заседании кафедры отечественной истории Томского государственного университета. Промежуточные результаты исследования изложены в докладах на 8 международных, 12 всероссийских и 3 региональных конференциях и были поддержаны РГНФ и ACLS (American Council of Learned Societies).

Предварительные результаты разработки проблемы исследования опубликованы автором в коллективных монографиях, статьях, докладах и тезисах общим объемом 32,9 п.л. По теме исследования опубликована монография⁴¹.

Структура диссертации определяется целями, задачами исследования и логикой изложения его результатов. Работа включает введение, четыре главы, заключение и два приложения, характеризующие вводимые в научный оборот исторические источники.

II. ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ

Во **Введении** обоснованы актуальность и научная новизна темы, дана оценка состояния научной разработанности проблемы, сформулированы цели и задачи, определены объект и предмет, хронологические и территориальные рамки исследования, охарактеризованы методологическая основа диссертации, ее источниковая база и аналитические возможности примененных методов и моделей исследования.

Первая глава **«Переселения староверов-странников в Сибирь: генезис конфессиональной миграционной установки»** посвящена выявлению и изучению социокультурных факторов, приводивших к формированию самостоятельных групп странников-мигрантов.

⁴¹ *Дутчак Е.Е.* Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX – начало XXI в.). Томск, 2007.

История появления страннических общин в Сибири является частью вольнонародной колонизации. Но в силу того, что сведения о местах концентрации бегунов отрывочны, очевидно, что максимальной эвристической ценностью обладают лишь реконструкции, связанные с историей локальных групп, складывание которых объясняет обстоятельства и способы включения конфессиональных мигрантов в колонизационные процессы.

Эта установка последовательно реализована во втором и третьем разделе главы. Содержание раздела «Учение о побеге инок Евфимия и культурные факторы конфессиональной миграции» определило современное состояние изученности эсхатологических доктрин староверов. В настоящее время исследованы их генезис, эволюция и специфика, но остаются открытыми вопросы об истоках их популярности в среде податного населения Российской империи XVIII–XIX вв. Несмотря на известную преемственность социальных процессов на протяжении этого периода, факт многовекового существования религиозной оппозиции к ним не сводим. Причины того, почему аргументы, предложенные идеологами староверия в середине XVII в. находят свою аудиторию в другие эпохи, следует искать, во-первых, в особенностях восприятия христианской эсхатологии обыденным (традиционным) сознанием; во-вторых, в механизме «приложения» эсхатологического знания к событиям прошлого и настоящего.

Для их обнаружения в аналитический инструментарий диссертации введено понятие «коммуникационный потенциал апокалиптики». С его помощью установлено, что втягивание в орбиту влияния катастрофической парадигмы⁴² не взаимодействующих непосредственно социальных слоев обеспечивает историко-прогностическая форма эсхатологической рефлексии, а длительность и наследуемость нелегитимного поведения индивидов и групп обусловлена объективными противоречиями между светской природой государства и представлениями о его конфессиональной миссии.

«Правила» апокалиптических ожиданий, созданные старообрядческой литературой, сложились в ходе взаимодействия идеологических (книжных) и

⁴² О феномене катастрофического сознания см.: Катастрофическое сознание в современном мире в конце XX века (по материалам международных исследований). М., 1999.

народных представлений о религиозных функциях политической власти. Они вобрали в себя отдельные черты сложной символики Иерусалима / «Святой Земли» и Рима / «священного царства» и вылились в противопоставление: царь и царство – благочестивые, а государство – «антихристово». Автономное существование в массовом сознании XVII–XIX вв. понятий «царь», «царство» и «государство» непротиворечиво объясняет, во-первых, аргументацию части беспоповских согласий, отстаивающих право не молиться за государя и государство и считаться при этом православными людьми; во-вторых, формирование убежденности в том, что «Святая земля» на заключительном этапе мировой истории будет находиться в России. Указанный комплекс идей стал ментальной основой, на которой в условиях модернизационных реформ протестные настроения могли, как зарождаться, так и продлеваться. На этом фундаменте возникло и «учение о побеге» инока Евфимия, анализируемое в работе в плане его способности выступить поведенческой программой для реальных мигрантов.

Его социальная привлекательность (*концепт исхода*) определялась, как минимум, тремя моментами: содержание строилось на понятной традиционному сознанию символике власти и конфессиональной избранности, логика рассуждений инока Евфимия отвечала православным представлениям об «истинности» апокалиптического знания и «правильных» способах его получения, а выводы – социокультурным (жизненным и религиозным) потребностям податного населения.

В третьем разделе на примере томско-казанской общины староверов-странников показываются формы и результаты воздействия бегунского учения на представителей разных социальных слоев города и деревни и рассматриваются «способы» включения историко-эсхатологической доктрины в миграционную установку. Определение причин и обстоятельств ее складывания включило в себя 1) исследование социальных процессов в Среднем Поволжье в 40–70-е гг. XIX в., выступивших объективными факторами миграций на восток; 2) анализ народных представлений о нормах христианского (правильного) поведения в экстремальной ситуации; 3) реконструкцию жизненных траекторий

староверов-странников, непосредственно участвовавших в освоении томско-чулымской тайги.

Промежуточным звеном между оценкой человеком *личных* последствий социальных трансформаций, активным внедрением бегунской эсхатологии и началом миграции с религиозными целями стало переосмысление института покаяния и органично связанных с ним практик обета, паломничества. Их тесная связь с идеей спасения бессмертной души, присущая православной культуре⁴³, являлась толчком для «ухода в странство» и становилась тем самым механизмом, о котором упоминает К.В. Чистов, предполагая связь между легендой о Беловодье и массовыми крестьянскими переселениями⁴⁴.

Относительно быстрый и массовый перевод негативных настроений в регистр адаптивного поведения страннической апокалиптике удавался потому, что учение о побеге инока Евфимия предлагало приемлемый и понятный обычному человеку выход. Оно маркировало ситуацию модернизационных реформ с помощью знакомого православному сознанию ряда – Вавилон / смущение / безумие, и тем самым превращало ключевые для христианской культуры понятия «страха Господня» и «духовной смерти» из абстракции в форму социального контроля, средство стабилизации и саморегуляции традиционного коллектива. Причем, при внешнем радикализме оно не требовало от человека сразу и в корне менять свою жизнь – миграция (странствование) становилась нормой для нонконформистов и идеалом, возможной перспективой для обывателя. Этим объясняются причины его растущей популярности в XIX столетии и факты создания на его основе идейно-сплоченных и экономически-независимых переселенческих партий.

Вторая глава **«Факторы закрепления конфессиональной группы в таежных районах Сибири (вторая половина XIX в.)»**. Исследование побегов и переселений в Сибирь имеет колоссальную научную традицию, но далеко не все вопросы культурной истории вынужденных и добровольных, тайных и от-

⁴³ См. об этом: *Сморгунова Е.М.* Слова «грех» и «покаяние» в русских памятниках XV–XVII веков // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000. С. 44–71.

⁴⁴ *Чистов К.В.* Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб., 2003. С. 318–319.

крытых миграций изучены с равной полнотой. Прежде всего, это касается «степени участия» в их регулировании конфессиональных символов, норм и институтов. История возникновения страннических таежных монастырей, генетически связанных с мифологемой дороги, представляет собой уникальный материал для анализа регулятивной, адаптационной, идентификационной роли утопии места в процессах переселения и организации жизни в новой реальности.

Для понимания переселения/побега как особого типа конфессионального поведения ключевым является понятие «чувственная пустыня». Оно содержит очевидные корреляции с символикой сакральных локусов – Иерусалима, града Китежа, Беловодья и «земного рая»⁴⁵ и потому служит основой при рассмотрении миграций староверов-странников одновременно как физического и символического движения (*концепт дороги*).

Комплексный анализ страннического вероучения и повседневности бегунских пустыней на стадии освоения таежного района показал, что сакральный статус у конфессионального мигранта получал тот географический объект, обнаружение которого сопровождалось благоприятным стечением обстоятельств и, главным образом, возможностью коллектива в относительно короткие сроки наладить систему жизнеобеспечения и полноценный в его понимании ритуал. Идеологическое и хозяйственное приспособление к новым условиям позволяло прибывшим считать некоторую территорию воплощением описываемых легендами о «святых и далеких землях» качеств и становилось фундаментом, на котором религиозное сознание замещало физическую реальность моделью ирреального пространства.

Характеристики найденного объекта могли отражать два вида символики «белого» – белое как святое и белое как чистое. Последний вариант закрепился в действующей топонимике томско-чулымской тайги⁴⁶, на основе которой раскрываются сущностные черты страннической «чувственной пустыни»: она размещена в тайге – чистой (первозданной, божественной) среде, сохранять кото-

⁴⁵ В страннической сотериологии и эсхатологии им обозначаются и реальное место пребывания христианина эпохи «последних времен», и идеальная среда обитания для «остальцев благочестия», и способ обретения будущего райского блаженства.

⁴⁶ Самоназвание поселений – «Белобородовская пустыня» появляется в последней трети XIX в.

рую призван монашеский уклад жизни ее насельников. Данный комплекс представлений, органично дополнив крестьянский идеал старца-пустынника – мудрого старика, дающего советы⁴⁷, формировал в таежных районах Сибири особую структуру местности с неформальным центром – старообрядческим скитом, определял правила дорожного поведения странника и превращал обряд крещения/инициации в символическое окончание пути к «чувственной пустыни».

Установленная взаимосвязь «побег–крещение–статус/идентичность» показывает, что миграции странников оказывались успешными потому, что согласно удалось соединить идеологическую/вертикальную и миграционную/горизонтальную линии поисков сакрального локуса. Символика исхода из Вавилона обосновывала идею духовного преображения человека, реальное переселение решало задачу физического выживания конфессии, а вместе они делали «мессианскую программу» согласия открытой новым интеллектуальным и поведенческим алгоритмам.

Это проявилось, в частности, в процессах формирования томско-чулымской модели жизнеобеспечения. К концу XIX в. бегунскими общинами налажено планомерное и устойчивое хозяйство⁴⁸. Рациональный подход к приему неопитов, выраженный не только в регулировании их количества, но и в определении статуса – «христианин», «познамый» или «благодетель», давал возможность для быстрого перераспределения видов деятельности при изменении внешних условий. Символика «чувственной пустыни» организовывала пространство скита как самодостаточной единицы и, тем самым, доктринально обосновывала право скитников самостоятельно определять объемы помощи и степень участия мирян в решении внутренних вопросов.

Томско-чулымское промыслово-земледельческое хозяйство второй половины XIX в. призвано было обеспечивать самое себя, но этот тип экономики нельзя безоговорочно классифицировать как экстенсивный и потребительский.

⁴⁷ См.: Громыко М.М. Проблемы и источники исследования этических традиций русских крестьян XIX в. // Советская этнография. 1979. № 5. С.39.

⁴⁸ Материалы обследования хозяйств томско-чулымской тайги, проведенного в 1896 г. по инициативе Императорского московского общества сельского хозяйства, убедительно показывают, что таежная экономика конкурентоспособна и стабильна. См.: Волков В.Т. К вопросу о заселении таежных окраин Томской губернии. Томск, 1896; Духович А. К вопросу о колонизации тайги. Очерк попыток поселений в южной части мариинской-чулымской тайги. Томск, 1896.

Хотя в его основе и лежало количественное расширение производства при относительно небольших капиталовложениях, во главу угла все же следует ставить не столько уровень производительных сил и технического оснащения, сколько конфессиональное осмысление труда и его результатов.

Для жителей страннических сибирских монастырей второй половины XIX – начала XX в. оно воплотилось в своеобразной «концепции бедности», в которой отказ от ориентации на растущий доход компенсировался догматически обоснованной системой принятия милостыни. Именно в ней заключались истоки непротиворечивого соотношения в сознании странника идеи дистанцирования от «мира» ради спасения веры и в то же время убежденность, что с этой же целью в дозированной форме «никонианский мир» можно и должно использовать. В такой реализации доктрины о побеге не было расхождений с учением Евфимия, о котором писали все исследователи согласия. Она явилась логичным результатом религиозного, а не рационального обоснования связей с обществом, потому оценивала существование страты «благодетелей» и ее помощь правомерной.

Освоение новых территорий всегда идет в двух системах координат – общество-природа и общество-индивид, поэтому исследование адаптационных ресурсов коллектива мигрантов на этой стадии не ограничивается хозяйственной сферой. «Строительство» самого коллектива переселенцев является не менее важным фактором для закрепления группы на новом месте сегодня и ее жизнеспособности завтра. В таежных монастырях странников второй половины XIX в. выработка приемлемых форм и способов социальной сплоченности диктовалась тремя условиями: вероучением, сложившимися связями с мирской аудиторией и тенденциями развития бегунского согласия староверия в общероссийском масштабе. Их действие в совокупности устанавливало скитникам пределы социального экспериментирования.

В диссертационном исследовании характеристика организационных ресурсов скитского сообщества дается на материалах внутренней полемики странников в 1860–90-х гг., поднявшей вопрос об оптимальном устройстве не-

легальных коллективов – о статусе и объеме полномочий наставников, методах внутригрупповой консолидации и принятия решений. Ее результатами для томско-чулымских скитников стало оформление собственной идейно-литературной традиции и сознательная ориентация на идеалы «коллективного пустынножительства» – приоритет соборного решения, недопущение имущественной дифференциации и доминирование внутренних форм контроля личности над внешними. С помощью этой адаптационной технологии они смогли стабилизировать взаимодействия и обеспечить привлекательность своей модели мироустройства в глазах потенциальных неопитов – жителей европейской части страны.

Проведенный во второй главе комплексный анализ обстоятельств «нахождения» сакрального локуса и ресурсов, используемых конфессиональной группой для закрепления в таежных районах Сибири, показал, что во второй половине XIX в. в эсхатологии странников-мигрантов утопия святого/ освященного присутствием праведника места объединилась с идеями избранничества и мессианизма. Этот вариант легенды о «далеких землях», фундированный апокрифическими и библейскими текстами, формировал представления о божественном патронаже именно томско-чулымского «остатка верных» и «каналы» перевода конфессионального текста в социальную действительность. В результате, мифологема «чувственной пустыни» становилась реальным фактором освоения Сибири русским этносом. На стадии пространственного перемещения, выбора и первоначального освоения места она «запускала» адаптационный механизм: личная идентификация скитников с «истинными христианами» позволяла в дальнейшем в логике вероучения решать задачи практического, соционормативного, ритуально-культового и мировоззренческого характера.

В третьей главе **«Адаптационные способности скитских сообществ староверов-странников в контексте модернизационных процессов (конец XIX – начало XXI в.)** рассматриваются проблемы, с которыми сталкивались таежные монастыри на протяжении этого периода, формы и результаты их решения (*концепт обретения места*).

Нелегальный коллектив, проживший в однотипных условиях в течение достаточно длительного времени (в пределах нескольких десятилетий) эволюционным путем формирует технологии адаптационного реагирования на «вы-

зовы» модернизации. Необходимость в их коррекции возникла в конце XIX в.: усложнение общества в целом привело к тому, что влияние, которое теперь испытывают таежные монастыри, становится интенсивным, а, главное, многовекторным. Привычные алгоритмы решения проблем утрачивают или снижают свою эффективность, что требует разработки новых.

Исходя из этого, первый раздел главы посвящен раскрытию связи между политическими, экономическими или идеологическими условиями существования скитов в конце XIX – начале XXI в., составом их книжных собраний и характером адаптационных процессов. Соответственно, вопрос о целях, методах и формах работы старовера с авторитетным конфессиональным сочинением рассматривается в контексте темы – причины, порядок (тексты и технологии) и результат новых интерпретаций. В указанном ключе в последующих разделах главы говорится о собрании кириллических книг как об *адаптационном ресурсе*, позволяющим таежной общине адекватно, своевременно и с минимальными потерями отвечать на происходящие в окружающем ее мире структурные изменения.

На рубеже XIX–XX вв. возрастающая хозяйственная интеграция сибирского региона поставила под угрозу систему жизнеобеспечения таежных монастырей и заставила их искать средства для сохранения дистанции с «никонианским миром». Последовавшее за этим разделение странников на умеренных-«ярославских» (принимающих деньги) и радикалов-«турецких» (безденежных)⁴⁹ догматически оформило два варианта устройства нелегальных поселений в условиях экономической модернизации.

Привлечение для доказательства исторических прецедентов и рационалистических доводов позволило «ярославским» санкционировать использование денег и на основе христианского концепта «милостыни» строить отношения с окрестными жителями по принципу дарообмена. Стержнем идеологии «турецких» стало понятие «жертвы», что означало принятие установки на доброволь-

⁴⁹ Названия толков связаны с местами выхода их руководителей – ярославской общиной странников и средой казаков-некрасовцев – русской диаспоры, которая после разгрома восстания Кондратия Булавина 1708 г. осела на подвластной турецкому султану Кубани, а позже переместилась в Малую Азию.

ный аскетизм. Данный тип адаптационной стратегии основывался уже не на расширении связей с внешней средой, а на перестройку имеющихся.

Для рубежа XIX–XX в. обе стратегии могут быть описаны как адекватные «вызовам» внешней среды. «Наращивание» общинных библиотек и высокий статус конфессионального творчества в общинах-конкурентах стали фундаментом для гибкого реагирования на модернизационные процессы в регионе и для приобретения «запаса экономической прочности». Поэтому раскол общины не привел к делению на «слабых» и «сильных» – хозяйственные модели обоих микро-коллективов за счет владения текстами, необходимыми для обнаружения прецедентов, и методами их истолкования демонстрировали способность к самоорганизации при изменениях метасистемы.

Рабочей гипотезой при рассмотрении адаптационных способностей скитских сообществ в ситуации политико-юридической дискриминации первой половины XX в. выступило предположение, что характер и глубина внутренних трансформаций определялись не только масштабами карательных акций. В большей степени, они зависели от оценок происходящего – был ли это, по мнению скитников, естественный, запрограммированный или экстраординарный ход событий.

Переход жизнедеятельности конфессий-изолятов в «аварийный режим» ускорила политика коллективизации и директива Политбюро ЦК ВКП(б) от 24.01.1929 г., согласно которой все органы религиозного самоуправления попадали в разряд действующих контрреволюционных организаций. Для скитской корпорации это означало сведение к минимуму контактов с сельской округой, ревизию с позиции душевспасительности поступающих из «мира» книг и переход к практике самокрещения и перекрещивания⁵⁰.

История томско-чулымских поселений доказывает, что подобная адаптационная стратегия была характерна для староверческих монастырей, вероучение которых *не* было ориентировано на дальнейшие миграции⁵¹. Ее принятие оказалось максимально благоприятным для бегунских скитов. Психологическая

⁵⁰ 40% известной нам «рукописной продукции» белобородовских скитов 1930–40-х гг. посвящены теме иночества как жительства удаленного от «мира» и вопросам о природе «пищи торжышной».

⁵¹ Это отличало странников, например, от староверов-часовенных. Н.Н. Покровский и Н.Д. Зольникова отметили постоянные миграции в период репрессий как характерную черту их монастырского уклада. См.: *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные...* С. 29–35.

готовность к «гонению всемирному» заблаговременно формировала поведенческие образцы таежных нелегалов и их «благодетелей», основанные на представлении о социальной ценности жизни скитника – человека, умеющего проникать в суть вещей и могущего молитвой приблизить или отдалить трагический исход истории.

Итогом исторических процессов к середине XX в. стала натурализация хозяйства скитников, но это не означало разрушения скитского организма. Непрерывающаяся разработка эсхатологической доктрины не позволила упростить ни систему взглядов и ценностей, ни структурную организацию общин. Ведущим фактором в деле самосохранения для скитников вновь стала символика «чувственной пустыни»: она, однажды найденная, не может погибнуть. Отсюда вытекали и соответствующие стратегии выживания – следовало любыми путями держаться за обретенное место и укреплять, а не расширять «внутренние» границы собственного мира.

К концу XX в. положение таежных общин кардинально изменилось: они получили право открытого исповедания веры и значительно «помолодели». Современный скитник теперь должен не только искать варианты противостояния «никонианскому миру», к которому не так давно принадлежал сам, но и адаптировать свои ценностные установки и бытовые привычки к условиям авторитетного, но во многих отношениях уже чужого или, как минимум, полузабытого уклада.

Взаимопроникновение двух культур – светской и религиозной – наряду с новыми попытками власти ликвидировать скиты уже ненасильственно, а методом убеждения и тотального контроля над их жизнью⁵² и составляют «идеологический вызов» модернизации. Реставрационные процессы, начавшиеся под его воздействием, только наблюдателю, незнакомому с особенностями старообрядческого менталитета, могут представляться как анахронизм. В действительности, их характер в полной мере отвечает современному/светскому пони-

⁵² Отказ от репрессивных мер в 1960–1970-е гг. произошел по нескольким причинам: 1) в связи с принятием нового государственного курса в отношении религий, в котором приоритет отдавался убеждению и перевоспитанию; 2) вследствие оценки томско-чулымской пустыни как идеального полигона для проведения атеистической работы. См.: ГАТО. Ф.р1786. Оп. 1. Д. 218. Л. 76; Д. 368. Л. 17–18; Д. 436. Л. 227.

манию факторов сохранения культурного своеобразия: в условиях глобализации оно возможно на основе усиления личностной доминанты. Отличаться будут лишь инструменты, которые для достижения этой цели использует конфессиональное сознание: например, переписывание/составление для личного обихода канонников. Многократное обращение к ним в течение дня служит инструментом поддержания состояния «бодрствования», которое требует от всякого христианина эсхатология.

В результате, обоснованный кириллическим текстом приоритет личного выбора в деле спасения веры и души вывел отбор приемлемых жизненных стратегий в белобородовских общинах из границ как потребительских, явно выраженных адаптивных реакций, так и чрезмерно строго традиционализма. Сейчас это позволяет им постоянно реорганизовывать существующие и водить новые представления, образы и понятия, но и сохранять в качестве главной конфессиональной ценности «социально обращенный персонализм» – «Мир будет стоять до тех пор, пока жив хоть один странник, пусть даже самый немощный»⁵³.

В четвертой главе **«Сохранение и воспроизводство социокультурной традиции в локальных скитских сообществах: сравнительный анализ»** рассматривается идейно-конфессиональный, организационный и социальный потенциал томско-чулымских общин странников и белокриницких.

Монастыри, насчитывающие в разные периоды своей истории от 5 до 100 и более человек, возникли в идентичных природно-климатических условиях, имели равные возможности для хозяйственной деятельности, испытывали сопоставимое давление со стороны властных структур и социальной среды. Они преследовали одну цель – реализацию мессианского предназначения староверия, но противоположность их вероучений и обрядовой практики, несходство моделей внутренней организации и способов контактов с внешним миром в совокупности дали разные «сроки жизни» этих сообществ⁵⁴ и разную степень сохранности кириллической культурной традиции.

⁵³ Красный Яр: аудиозапись // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Кассета № 2.

⁵⁴ Таежные монастыри белокриницких ликвидированы в 1930-е гг., сообщества странников существуют в томско-чулымской тайге по сей день.

Страннические общины к концу XIX в. смогли создать относительно стабильную систему жизнеобеспечения и адекватную условиям их существования социальную организацию. Сохранив предельный радикализм в идейной и бытовой сфере для скитников, они признали допустимыми послабления в исповедании веры странноприимцев. Деление сообщества по степени аскетизма позволило им отчетливо разделить сакральное и профанное в обыденности и выработать представление, что у каждой из областей есть свои правила устройства. Признав, что детальная регламентация поведения обоснована и оправдана лишь для крещеных христиан, им удалось соблюсти равновесие между эсхатологическим восприятием настоящего и насущными задачами адаптации к модернизационным процессам.

Белокриницкие, напротив, считая ответственными за «древнее благочестие» и скитников, и мирян и создавшие для реализации этой установки церковную иерархию, функционально не различают приходскую общину и монашеские коллективы. В идеале эти социальные корпорации должны были дополнять друг друга, в реальности таежной Сибири 1870–1930-х гг. – при отсутствии необходимого для полноценной приходской жизни количества священников отдельно взятому скиту приходилось выполнять слишком разные задачи, диктуемые ему вероучением – богослужебные, благотворительные, миссионерские и просветительские.

Эсхатологическая доктрина поповства выступила в качестве идейно-конфессионального фактора самосохранения для скита в момент его появления. Она позволила консолидировать заинтересованную в умеренном варианте эсхатологии аудиторию – жителей притаежных деревень, в отличие от «заимщиков», более втянутых в модернизационные процессы. Однако для создания обособленной, как это предусматривает идеология пустынножительства, инфраструктуры требовалось еще и наличие развитых церковно-иерархических отношений. На рубеже XIX–XX в. белокриницкое согласие в таежных районах Сибири лишь начинает их формирование.

Отсюда понятно, что умеренность или радикализм эсхатологической доктрины, предрасположенность к конструктивному диалогу с властью и обществом или отказ от него сами по себе не оказывали влияния на «сроки жизни» старообрядческого скита, его способность и готовность адаптироваться к изменяющимся социальным условиям.

Решающими оказывались различия продуцируемых эсхатологическими доктринами типов сплоченности. Преимущества ее культурно обусловленного варианта (странники) по сравнению с организационно поддерживаемым (белокриницкие) определялись не только подготовленностью скитских сообществ к репрессиям со стороны государства. Лежащий в основании первого конфессиональный символ, и как следствие – забота о пополнении книжных собраний «правильными» (древними) христианскими текстами, обучении приемам толкования содержали больше возможностей для своевременной коррекции форм коммуникаций и социального устройства.

В то же время пример страннических таежных общин показывает, что конфессиональное творчество и религиозный рационализм в условиях скитской действительности могут стать самостоятельным фактором трансляции культурной традиции только при формировании коллективных методов ограничения интеллектуального поиска. Для староверия периода постмодерна это является единственной возможностью подчинить растущую индивидуализацию сознания конфессиональным целям и найти жизненно необходимый ему вариант сочетания «максимально подвижной личности» и «неподвижной» общины.

В заключении подведены итоги исследования, подтверждающие новизну поставленной проблемы и полученных результатов.

Странническое «учение о побеге» по сей день остается одной из наиболее радикальных моделей, созданных старообрядчеством в целях спасения «древнего благочестия». Сегодня бегунское согласие серьезно уступает другим течениям по численности и влиянию на общественную жизнь, но его присутствие на конфессиональной карте России говорит о том, что идея фактического раз-

рыва с «никонианским миром» по-прежнему востребована «староверческим социумом».

В бегунском учении получили религиозную санкцию возникшие задолго до его оформления феномены русской действительности – побеги податного населения и крестьянская колонизация окраин. Однако причины конфессиональной миграции как их специфического варианта не исчерпываются установлением социально-политических, экономических или идеологических факторов «выталкивания». Такая миграция подчинена символическим целям и ценностям, поэтому ее истоки следует искать в связях между старообрядческими эсхатологическими доктринами и народной религиозностью. Историко-прогностическая форма эсхатологии облегчала ее использование в ситуациях, провоцирующих сравнение с прежней жизнью, и обеспечивала ее вхождение в сферу индивидуального и коллективного мышления и поведения.

Проведенный анализ эсхатологического восприятия действительности показал, что этот тип знания актуализируется в том случае, когда нынешнее, повседневное существование расценивается человеком как опасное для самосохранения личности. Пример страннических миграций второй половины XIX в. доказывает, что модернизационные реформы выступили для них объективным социальным фактором переселений, прежде всего, потому что оценка бегунскими идеологами их влияния сфокусировалась на вопросе о возможностях спасения христианской души в новых условиях. В результате, для втянутых в орбиту бегунской проповеди представителей разных слоев города и деревни антитезы благочестие/«злочестие», правда/ «кривда» начали осознаваться стержневой проблемой физического и нравственного выживания и выступили основой для формирования переселенческих партий.

Истолкованная в эсхатологическом ключе христианская пространственная символика стала культурной основой конфессиональных миграций крестьян центральных губерний за Урал. Ее системообразующим элементом явилось убеждение в том, что «чистое» и защищенное от «антихристового мира» пространство, можно не только искать, но и создавать. Этапы складывания томско-

чулымских общин говорят о том, что переселения на восток организовывала и финансировала странническая корпорация в целом, она же заботилась о регулярной помощи тайным обителям. Это облегчало адаптацию мигрантов к сибирским условиям на начальной стадии колонизации, позволяло им отождествлять себя с носителями высокой миссии спасителей веры, а собственное место с «чувственной пустыней» – бегунской версией легендарного Беловодья. На этом символе строилась новая, уже «сибирская» идентичность переселенцев – приобретаемая через ритуал «инициации», она становилась мощным фактором для закрепления группы на определенной территории.

В дальнейшем самосохранение в условиях вынужденных контактов с «большим миром» обуславливала системная природа конфессии-изолята. Иными словами, ее многоуровневая семиотическая организация с разной степенью упорядоченности отдельных элементов потенциально содержала в себе формы приспособления к альтернативным вариантам будущего. Несхожие хозяйственные, соционормативные и коммуникативные практики, принесенные мигрантами, нивелировала эсхатологическая парадигма. Она, являясь центром этого социокультурного образования, создавала возможности для осмысления идущей извне информации и отбора из богатейшей христианской традиции наиболее подходящих для конкретной ситуации поведенческих образцов. Наделение апокалиптики ролью хранителя идей, имеющих вневременной и вселенский смысл, давало небольшой группе силы для противостояния государственной машине царской и советской России, а обязательная для пустынножительства норма подчинения монашескому уставу служила основой для активного хозяйствования и внутригрупповой консолидации.

В то же время историю сибирского пустынножительства не стоит идеализировать. Она знает примеры выдавливания аборигенного населения из облюбованных староверами территорий и получения материальных выгод от использования труда беглых. Вероучение позволяло легко обходить христианскую мораль в общении с иноверными, но оно же заставляло подчиняться нормам народной этики. Так возникала характерная для таежного быта трудовая

община из нелегалов-«христиан» и мирян-«благодетелей». Последствия ее существования не однозначны: природно-климатические условия и отсутствие регулярной транспортной связи делали невозможной товарную ориентацию страннических пустыней, но их хозяйство не было и в полном смысле натуральным. В нужный момент скитники находили пути для преодоления собственной автономии.

Это еще раз подтверждает, что таежные бегунские общины не были изолированы от модернизационных процессов. Характер их реакции на вторжение извне – экономическое, административное, идеологическое – отвечал общему для староверия отношению к контактам с «никонианским миром», что всегда означало постановку вопроса об их объеме и формах мирской помощи. Как свидетельствует история разделения некогда единого томского-чулымского общества на умеренных-денежных и радикалов-безденежных, ориентация на разные концепции «конфессиональных барьеров» меньше всего зависит от внешних объективных обстоятельств и не укладывается в рамки понятий «строгость» или «послабление» религиозно-бытовой сферы, часто используемых для описания адаптационных и модификационных процессов в староверии.

Представляется, что выявлять механизмы самосохранения и воспроизводства социокультурной традиции в изолированных конфессиональных сообществах следует, учитывая их системную организацию: вернее, соотношение, в котором в данный момент находились, «отвечающие» за принятие инноваций – символическая, нормативная и ценностная подсистемы. Первая создавала новые символические проекты деятельности, вторая определяла способы принятия новых алгоритмов взаимодействия, а третья – формировала комплексное обоснование того и другого. Возникающая в итоге совокупность идей, образов и эмоций оформлялась в правила и навыки поведения и мышления. Особенностью конфессиональной среды с культивируемым мессианским чувством является лишь то, что вся эта ментальная конструкция не просто воспринималась как некоторая данность, как часть коллективной памяти. Она становилась именно адаптационными ресурсами – интеллектуальными и социальными

практиками, автоматически наделяемыми «правом» воспроизводства и изменения унаследованных из прошлого социальных условий (знаний, технологий, коммуникаций).

В сущности, как раз здесь расположена «пружина» диалектического развития староверия. С одной стороны, оно объявляет своей главной задачей следование «старине» и положительно оценивает профессиональное творчество только в том случае, если оно направлено на консервацию эсхатологической доктрины. С другой, доминирующая консервативная тенденция в сфере идеологии не превратила староверие в маргиналов: христианская апокалиптика стала для него своеобразным «стартегическим запасом», набором культурно-значимых поведенческих и мыслительных приемов, используемых для включения современную действительность.

Соответственно, при изучении способности конфессии-изолята к самосохранению и воспроизводству ключевым является ответ на вопрос, какие социокультурные реалии в ситуации нестабильности и пониженной предсказуемости индивидуального поведения направляют энтропию в заданное эсхатологическим учением русло и возвращают систему в равновесное состояние.

Факт длительного и устойчивого существования страннических поселений в Белобородовской тайге свидетельствует о том, что адекватность и динамика реагирования на «вызовы» модернизации и, значит, степень модификации конфессии-изолята напрямую зависят, как минимум, от двух обстоятельств – от состава книжных собраний и сохранности технологий работы с сакральным текстом. Их «наличие» служит источником конструирования оптимальной социально-хозяйственной модели, помогает четко определить «зоны адаптации», не выходя за пределы собственного вероучения. Напротив, «отсутствие» снижает адаптационный потенциал скитского сообщества, поскольку лишает формирование необходимых для выживания поведенческих привычного обоснования авторитетным сочинением или прецедентом и с помощью освященных традицией интеллектуальных процедур.

История складывания и история бытования томско-чулымской «скитской библиотеки» в полной мере отражают зависимость между составом собрания, присутствием человека, умеющего читать и толковать кириллический текст, и степенью целостности конфессиональной системы. В этой корреляции явственно прослеживается механизм воспроизводства и эволюции социокультурной организации ее владельцев: способность к саморегуляции в разных исторических условиях для них обеспечивается постепенным наращиванием книжных собраний – и количественным, и тематическим. В ходе такого накопления конфессия получала информационный ресурс, необходимый ей, во-первых, для решения прогностических задач и, соответственно, нахождения способов противостояния случайным (непрогнозируемым) изменениям собственной автомодели и перевода их в контролируемое системой русло. Во-вторых, для установления необходимой в регулировании повседневности связи между доктринальным и обыденным, на основе которой строились и транслировались конфессионально-обоснованное взаимодействие с окружающим природным и социальным миром. Тем самым, «умение» извлекать из кириллического текста практическую информацию становилось особым фактором для противостояния экономическим, политическим и идеологическим влияниям извне.

Социоархеографический анализ томско-чулымского книжного собрания объясняет еще одну важную закономерность функционирования общинных библиотек. Во второй половине XIX в. странникам, осваивающим «чувственную пустыню», необходимы были традиционные тексты, с помощью которых кристаллизовалась и упрочивалась генетическая память коллектива мигрантов – выходцев из разных социальных слоев и губерний. В дальнейшем, диктуемое реалиями времени расширение книжных собраний создало условия для ее переорганизации. Последствия с максимальной полнотой проявились уже к началу XXI столетия. На первый взгляд, количественное увеличение объема знаний, привлечение сведений принципиально иной природы, чем конфессиональный кодекс, на фоне естественной смены поколений привело к тому, что рациональное объяснение кириллического текста вытесняет собой все прочие

практики христианской экзегетики. В действительности, история развития томско-чулымского пустынножительства в последнее столетие позволяет утверждать, что изменение формы интерпретации не означало утраты системообразующих для конфессии-изолята понятий, ценностей и типов связей. В концентрированном виде они отражены концептом «чувственной пустыни» / Беловодья / белого как чистого и защищенного пространства вообще.

В случае со староверием мы видим, что «классическое» Беловодье как вольная и плодородная земли, где скрываются от власти, а не «от мира», переосмысливается в русле народных представлений о «правильном хранении» благочестия. Отсюда идет и разница между его трактовками беспоповских и поповских согласий, и одновременно их глубинное сходство. Первые приняли энергичное участие в его реальных поисках, вторые – хотя и считали, что существование их иерархии и центра снимает вопрос о них вообще, тем не менее, в самоназвании (белокриницкие) сохранили контаминации с понятием «белой воды». Этим также объясняется и более бескомпромиссное отношение староверческих сообществ друг к другу, чем к «никонианам» – претензия на право лишь себя считать «корпорацией» хранителей благочестия и одновременно существование в одном и том же смысловом поле заставляли придавать исключительное значение ритуалам «инициации» и расценивать институт пустынножества либо как императив, либо как желательную, но не обязательную форму жизнеустройства.

По-видимому, к перечню явлений, которые принято считать «визитной карточкой» староверия – оригинальной литературной традиции, предпринимательству и особой социальной организации, органично сочетающей элементы средневекового коммунализма с восприимчивостью к новому – следует отнести и феномен старообрядческого пустынножительства. Именно наличие наряду с коллективами мирян монастырских сообществ стало одной из причин предотвращения социокультурной однородности староверия в условиях модернизаций второй половины XIX – XX в. Во многом благодаря институту пустынножительства на этом историческом этапе была сохранена вся палитра эсхатологи-

ческих доктрин «остальцев древнего благочестия» и, соответственно, конфессиональная граница и между разными согласиями, и между староверием и обществом в целом.

Вместе с тем, очевидно, что ни одна нормативная система (конфессиональная или любая другая) не является абсолютно структурированной и потому могущей полностью снять вопросы о границах человеческой свободы и рациональности, о «правилах» манипуляции правилами, возникающих в ситуации социального разъема. Отсюда идут различия в способах сохранения равновесия между частной жизнью и некоторой совокупностью общественных условий: если для скитников белокриницкого согласия бесспорным прорывом станет выход за пределы собственной корпорации и обнаружение индивидуальной инициативы и самосознания, то для странников, напротив, чтобы транслировать собственную явно выраженную традицию персонализма необходимо всегда ограничивать личность коллективным интересом.

Символика «чувственной пустыни» смогла стать мировоззренческим фундаментом страннического пустынножительства, главным образом, потому, что содержала в себе два плана истолкования и реализации – вероучительный/эсхатологический и практический/социальный. В ходе ее активной разработки скитские миры получали знание о мире и устойчивое перед внешними воздействиями представление о своем предназначении. Каждое новое поколение скитников, сталкиваясь с принципиально иными проблемами, нежели их предшественники, вынуждено было в очередной раз доказывать, прежде всего себе, действенность учения о побеге и тем самым обеспечивать центральное место именно своему сообществу в общей схеме христианской истории. В итоге, автомобиль страннической культуры оказывалась способной выполнять функции смыслового ядра и организовывать повседневную деятельность, формировать не только цели и одобряемые способы их достижения, но и уверенность, что реальность познаваема и, значит, управляема.

В такой логике естественная эволюция вероучения и поведенческих эталонов стала восприниматься как необходимое условие для сохранения базовых

ценностей собственного вероучения, а конфессиональный текст и собрание в целом в очередной раз, как показывает сама история русского староверия, выполнило для его приверженцев генерирующие, регулирующие и консервирующие функции. Потому даже очевидные изменения в бытовом укладе таежных монастырей, происшедшие за последние десятилетия, не привели к разрушению их социокультурной организации, а лишь укрепили убеждение, что «последним остальцам будет спастись труднее, чем всем прежним христианским мученикам и страдальцам»⁵⁵.

На этом фундаменте по сей день строится идентификация страннических общин томско-чулымской тайги себя не столько с трансляторами культурных ценностей староверия, сколько с их создателями и адаптерами. И в этом заключались и заключаются социокультурные основания старообрядческого пустынножительства, позволяющие отдельным скитским мирам, несмотря на очевидные потери, устоять перед влиянием макросоциальных модернизационных процессов.

Основное содержание диссертации изложено в публикациях:

Монографии, разделы в коллективных трудах:

1. Бахтина О.Н., Базаров А.А., Дутчак Е.Е. Роль священной книги в традиционных культурах Сибири («социальная археография») // Проблемы сибирской ментальности. Монография / Под общ. ред. А.О. Бароноева. – СПб.: Астерион, 2004. – С.147–164 / 0,4 п.л.
2. Бахтина О.Н., Дутчак Е.Е., Захарова Е.Г. Старообрядческая «библиотека Нифантовых» (из фондов Томского областного краеведческого музея): Каталог / Под ред. Н.А. Кобяк. (Серия «Монографии»; вып. 12). – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. – 104 с. /1,5 п.л.
3. Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX – начало XXI в.) / Под ред. В.В. Керова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2007. – 412 с. (17 п.л.)

⁵⁵ Красный Яр: аудиозапись // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Кассета 7.

Статьи, опубликованные в ведущих рецензируемых научных журналах, определенных ВАК

4. Дутчак Е.Е. «Слоеный пирог» обыденного: повседневность таежного скита и исследовательские практики // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «История России». – 2003. – № 1. – С. 55–64. (0,8 п.л.)
5. Дутчак Е.Е. Путь в Беловодье (к вопросу о современных возможностях изучения конфессиональных миграций) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «История России». – 2006. – № 1 (5). – С. 81–94. (0,7 п.л.)
6. Бахтина О.Н., Керов В.В., Дутчак Е.Е. «Егда чем, Господь к нам беседует»: к вопросу об институционализации социальной археографии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «История России». – 2006. – № 2 (6). – С. 73–85 / 0,3 п.л.
7. Дутчак Е.Е. Христианская историко-эсхатологическая легенда и особенности ее восприятия традиционным сознанием // Вестник Томского государственного университета. – 2007. – № 300(1). – С. 91–95. (0,4 п.л.)
8. Дутчак Е.Е. Биография старовера-странника: вопросы реконструкции // Вестник Томского государственного университета. – 2007. – № 302. – С. 80–84 (0,5 п.л.)

Учебно-методические пособия

9. Дутчак Е.Е. Археографическая практика: учебно-методическое пособие. – Томск: Изд-е Томского гос. ун-та, 2003. – 32 с. (1,6 п.л.)

Тезисы докладов и статьи

10. Дутчак Е.Е. Современные подходы к изучению старообрядчества // Культура Отечества: прошлое, настоящее, будущее: Тезисы докладов III Духовно-исторических чтений. – Томск: Красное знамя, 1993. – С.16–18. (0,1 п.л.)

11. Дутчак Е.Е. Странничество как образ жизни и образ мыслей // Старообрядчество: история, традиция, современность. – М.: Изд-е Музея истории и культуры старообрядчества, 1996. – С.73–75. (0,1 п.л.)
12. Дутчак Е.Е. Географическое пространство в картине мира старообрядцев-странников второй половины XX в. // Исторический источник: Человек и пространство: Тезисы докладов и сообщений науч. конф. (г. Москва, 1997 г.). – М.: Изд-е РГГУ, 1997. – С. 95–97. (0,1 п.л.)
13. Дутчак Е.Е. Старообрядческие поселения Америки и Сибири: опыт сравнительной историко-культурной характеристики // Американские исследования в Сибири. – Вып. 2. Американский и сибирский фронт. Материалы межд. науч. конф. (г. Томск, 1996 г.). – Томск. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1997. – С.106–114. (0,5 п.л.)
14. Дутчак Е.Е. Учение о побеге старообрядцев странников второй половины XIX-XX вв. (по материалам книжных собраний Москвы, Новосибирска, Томска) // Мир старообрядчества. – Вып. 4. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований. Материалы межд. науч. конф. (г. Москва, 1995 г.) – М.: РОССПЭН, 1998. – С.183–191. (0,7 п.л.)
15. Дутчак Е.Е. Человек и трансцендентный мир в представлениях старообрядцев-странников второй половины XIX–XX вв. // Старообрядческая культура Русского Севера. – М.; Каргополь: КИАХМЗ, 1998. – С.49–53. (0,3 п.л.)
16. Дутчак Е.Е. Вероучение странников-безденежных конца XIX–XX вв. (по материалам археографических экспедиций ТГУ) // Старообрядчество: история, традиция, современность. – М.: Изд-е Музея истории и культуры старообрядчества, 1998. – С.190–192. (0,1 п.л.)
17. Дутчак Е.Е. Системный подход в изучении старообрядчества // Историческая наука на рубеже веков. Материалы Всерос. науч. конф. (г. Томск, 1999 г.). – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. Т.2. С. 20–28. (0,7 п.л.)
18. Дутчак Е.Е. Полемические традиции в староверии XX в. (на материале Цветника старообрядца-странника) // Культурное наследие Средневеко-

- вой Руси в традициях урало-сибирского старообрядчества. Материалы Всерос. науч. конф. (г. Новосибирск, 1999 г.). – Новосибирск: Изд-е Новосибир. гос. консерватории им. М.И. Глинки, 1999. – С.167–177. (0,8 п.л.)
19. Дутчак Е.Е. Общины старообрядцев-странников Белобородовской пустыни // Человек в истории. Памяти профессора З.Я. Бояршиновой. Сб. науч. статей и материалов. – Томск: Изд-во Том. унта, 1999. – С. 207– 214. (0,7 п.л.)
20. Дутчак Е.Е. Изучение старообрядчества в контексте междисциплинарного синтеза // Социальное знание в поисках идентичности. Сб. науч. статей. – Томск: Водолей, 1999. – С.172–178. (0,3 п.л.)
21. Дутчак Е.Е. «Иноческое жительство»: сочинения Максима Грека и читатель-старообрядец // Старообрядчество: история, культура, современность. – М.: Изд-е Музея истории и культуры старообрядчества, 2000. – С. 269–284. (1 п.л.)
22. Дутчак Е.Е. «Власти праведные и неправедные»: сочинения Максима Грека и читатель-старообрядец // Старообрядчество: история и современность, местные традиции и зарубежные связи. Материалы межд. научно-практической конференции (г. Улан-Удэ, 2001 г.). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. – С. 332– 334. (0,3 п.л.)
23. Дутчак Е.Е. Старообрядческая община п. Гарь: возможности социологического дискурса // Старообрядчество: история, культура, современность. – М.: Изд-е Музея истории и культуры старообрядчества, 2002. – С. 189–198. (0,9 п.л.)
24. Дутчак Е.Е. Неофит в пространстве традиционной культуры (к вопросу об использовании теории референтных групп в исследованиях локальных конфессиональных сообществ) // Проблемы методологии гуманитарных исследований: Научный ежегодник Томского МИОН–2002: Сб.статей. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. – С.204– 216. (0,6 п.л.)
25. Дутчак Е.Е. «Белобородовская пустынь»: итоги полевых сезонов 2002–2004 гг. археографической экспедиции Томского университета // Старо-

- обрядчество Сибири и Дальнего Востока. История и современность. Местные традиции. Русские и зарубежные связи. Материалы Межд. науч. конф. (г. Владивосток, 2004 г.). – Владивосток: Изд-е Приморского гос. музея, 2005. – С.116–121. (0,5 п.л.)
- 26.Бахтина О.Н., Есипова В.А., Дутчак Е.Е. Археографический поиск в Сибири: находки последних лет // Археографический ежегодник за 2004 г. – М.: Наука, 2005. – С. 531–533 / 0,1 п.л.
- 27.Дутчак Е.Е. Дорожный быт старовера-странника (Сибирь, XIX в.) // Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Вып. 3. – Одесса: Одесский гос. ун-т, 2006. – С. 5–61. (0,6 п.л.)
- 28.Дутчак Е.Е. «Что есть истина»: теория и практика старообрядческих «бесед о вере» (XX век) // Древнерусское духовное наследие Сибири: научное изучение памятников традиционной русской книжности на востоке России (1965–2005 гг.). – Новосибирск: ГПНТБ, 2007. – С. 470–490. (1,4 п.л.)