

ISSN 2078-7626

ВЕСТНИК

Сургутского
государственного
педагогического
университета

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

**№ 4 (25)
2013**

Е.Е. ДУТЧАК

E.E. DUTCHAK

**КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ КНИЖНОСТЬ
КАК ПАМЯТЬ КУЛЬТУРЫ: ОПЫТ ИЗУЧЕНИЯ
СТАРООБРЯДЧЕСКИХ СКИТСКИХ СОБРАНИЙ
КОНЦА XIX – НАЧАЛА XXI ВВ.**

**CONFESSIONAL BOOKISH-WRITTEN
CULTURE AS A CULTURAL MONUMENT:
THE EXPERIENCE IN OLD BELIEVERS' SKIT LIBRARIES
INVESTIGATION OF THE LATE XIX CENTURY –
THE BEGINNING OF THE XXI CENTURY**

*Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 10.04.00087a
(«Рукописи на бересте в XX в.: сакральные и социальные аспекты
крестьянской литературы»)*

В статье на основе сопоставления скитских собраний западносибирского региона предложена модель функционирования «культурной памяти» в среде русских староверов-колонистов. Понятие «культурная память», восходящее к разработкам структурализма и семиотики, в данном случае интерпретируется как особый механизм, обеспечивающий воспроизводство традиции крестьянского пустынножительства. Реконструкция этих процессов сделана на основе анализа сложившейся в скитских сообществах иерархии конфессиональных текстов, технологий работы с авторитетными (сакральными) текстами и жизненных стратегий, выработанных с их помощью.

The article offers the model of «culture memory» functioning among the Old Believers' colonists on the basis of comparing skit libraries of West Siberian region. The concept «culture memory», dated back to structuralism and semiology, is understood here as a special mechanism supplying the production of the peasant hermit life tradition. The reconstruction of these processes was made with the help of the analysis of Old Believers' skit libraries hierarchy of confessional texts, work technologies with sacral texts and adaptive life strategies being worked out with their help.

Ключевые слова: Старообрядческий скит, скитские книжные собрания, культурная память, адаптация.

Key words: Old Believers' skit (monastic-type community), skit libraries, culture memory, adaptation.

Исследователям, работающим с действующими старообрядческими общинами, хорошо известна ситуация, когда находящиеся в схожих условиях коллективы обнаруживают разную степень устойчивости к внешним обстоятельствам. Это ставит вопрос, почему далеко не все религиозные и повседневные практики, сформированные, казалось бы, одинаковым путём – апелляцией к «древнему благочестию» и авторитетному кириллическому тексту, – способны противостоять подвижному и изменчивому «никонианскому миру». Тесная связь между интеллектуальным освоением христианского наследия и адаптивными по характеру социальными процессами позволяет размышлять о причинах и следствиях в её разрывах применительно к этноконфессиональным культурам, ориентирующимся на традиционный уклад и ценности.

Именно в таком контексте может быть понята запись нарымской скитницы, сделанная ею между 1941–1950 гг. в тетрадке из бересты: «Переплетала книгу послания Тимофеевы, что топерь делать, писать нечево, читать не знаю ково. Однако заклювать петушка от нечево делать. Писать больше не знаю ково, не буду» [1, л. 3].

Сообщество, к которому она принадлежала, сложилось на рубеже XIX–XX вв. в бассейне р. Кеть и как раз к 1940-м гг. ощутило серьёзные трудности [2, с. 86–95]. Естественное сокращение общей численности и уход из жизни грамотных наставников не только поставили под угрозу хозяйственную автономию таёжных земледельцев, но и создали «управленческий вакуум». Без тех же, кто разбирался в тонкостях православной эсхатологии, знал литературу «монашеского цикла» и умел использовать это знание для объяснения происходящего, нелегальная община была обречена. Скитской образ жизни терял привлекательность в глазах потенциальных неопитов, а пустынножителям не оставалось ничего иного, кроме принятия изоляционистской стратегии поведения – крайне непродуктивной в обстановке промышленного освоения края.

Вместе с тем заслуживает внимания параллельность процессов, идущих в среде нарымских скитников, – особо отметим представителей разных старообрядческих течений, не имевших в силу этого объединяющей их доктрины. На социальном уровне это постепенный «переход власти» к людям, чьё решение покинуть «большой мир» в своё время диктовалось скорее политическими и экономическими, чем религиозными мотивами. На уровне культуры – стремление справиться с идеологическими и демографическими проблемами с помощью переписки евангельских текстов и сочинений христианских авторов (Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, Иосифа Волоцкого). И хотя попытка завершилась провалом – в 1980-е гг. скитское поселение исчезло, его книжное собрание расплылось мирскими родственниками пустынножителей – сам опыт восстановления религиозной жизни через письмо на любом доступном материале, но с обязательным сохранением кириллической графики¹ указывает на него как на специфический способ противостояния растущему давлению извне.

Наблюдение обращает к проблематике «культурной (генетической) памяти» [3, 4], в которой исследователи видят некий семиотический механизм, обеспечивающий воспроизводство базовой идентификационной модели независимо от изменяющихся условий среды. Историческое разнообразие этих процессов зависит от типа передаваемой информации и качества социальной системы. В частности, культурная память староверия обладает общим свойством всех «религий откровения», поэтому может существовать и функционировать лишь в качестве «свода канонизированных записей». Теоретик научного направления «история памяти» Я. Ассман объясняет это объективными трудностями усвоения вероучений такого типа: они «противоречат очевидности и не находят себе опоры и подтверждения в существующем мире» и нуждаются в освящении не только акта написания сакрального текста, но и процесса его последующего восприятия/прочтения [5, с. 136–137, 140–141].

Для скитского нелегального коллектива, ощущающего себя оплотом истинной веры, «хранителем» культурной памяти является вся совокупность текстов, находящихся в его распоряжении и создаваемых им: 1) древние манускрипты и старопечатные издания, которые в силу своего «происхождения» становятся конфессиональными символами и конституируют сферу ритуала, ценностный и нормативно-уставной ряд; 2) компилятивные и авторские историко-полемические, вероучительные сочинения, транслирующие и интерпретирующие их содержание применительно к актуальным жизненным ситуациям; 3) записи личного, хозяйственного, бытового характера, предназначенные для фиксации событий, планирования и упорядочивания повседневности.

¹Это могла быть береста или уже имеющиеся тексты на бумаге, «поверх» и на полях которых переписывались другие сочинения. Выявленная на сегодняшний день часть «библиотеки» нарымской общины (157 ед.хр.) находится в фондах Томского областного краеведческого музея, Научной библиотеки Томского государственного университета и Института истории СО РАН.

Иерархическое строение такого книжного собрания, выраженное в чётком понимании «степени сакральности» каждой из составных частей, даёт основание, во-первых, говорить о двух уровнях содержащейся в нём информации – прямой/текстовой и структурной/мега-текстовой; во-вторых, рассматривать его социально-коммуникативные роли в нескольких проекциях – как материальную форму трансляции христианской традиции и одновременно источник рефлексий о способах реализации конфессиональных идеалов [6, с. 84–85]. На этой эвристической основе становится возможным определение функций, которые выполняет в обыденной жизни таёжной общины хранение, переписка и прочтение авторитетного текста и, значит, оценка эффективности её адаптивных технологий.

Во-первых, уже сам факт обладания древней книгой становится для староверия приметой собственной исключительности. Показательно, что фундаментальная роль кириллической книжности в сохранении дистанции между «никонианской» и старообрядческой церковью осознавалась не только староверами, но и властями: наличие у арестованных древних книг в глазах следствия и суда всегда являлось отягощающим вину обстоятельством [7, с. 25]. Восприятие кириллической книги в качестве особого культурного барьера с иноверным обществом сделало экспертизу текста непреложным законом существования конфессии. Речь здесь идёт не только о выговских книжниках, доказавших в начале XVIII в. подложность соборного осуждения «еретика Мартина армянина» и «Гребника Феогноста» и положивших тем самым начало профессиональной отечественной палеографии. С вопросом об «истинности» тех или иных текстов сталкивались все староверческие течения. Например, в таёжных монастырях староверов-странников он встал особенно остро на рубеже XIX–XX вв. в связи с полемикой об изданиях старообрядческих и единоверческих типографий («переводных книгах»). Особо отметим, что для части сибирских общин отказ от их использования в скитах стал в этот период также знаком отказа от любых форм приспособления к «антихристову миру».

Во-вторых, книга является символической основой внутригрупповой консолидации. Закрепление за старинной книгой задачи сбережения «знания о спасении избранных» не позволяло считать её собственностью одного человека: истиной должен обладать каждый из «остальцев». Сообразная с этой логикой практика коллективного владения книжным собранием служила дополнительным фактором поддержания statusquo в межличностных взаимодействиях. Так, в начале 1860-х гг. одна из старообрядческой общин Олонецкой губернии смогла избавиться от неугодного ей наставника следующим способом. В вину ему вменялось единоличное распоряжение Кирилловой книгой, приобретённой ранее всем собором. Этот поступок стал поводом для обвинения наставника в грехе гордыни и лишении его власти [8, л. 64–64об.]. Подтверждением тому, что подобная практика являлась нормой, являются и читательские маргиналии, отмеченные И.В. Поздеевой: «Сия книга куплена за церковные деньги за 50 рублей. Не твоя и не моя», «Книга всеобщая» [9, с. 134].

В-третьих, книга, наделяемая «богодухновенной» природой, могла выполнять аналогичные иконе функции – быть зримым воплощением божественного образа [10]. Поэтому главной задачей для старовера становится спасение её от рук «никонианина», нередко принимающее формы, недоступные пониманию человека иной культуры. «Я лучше их в землю закопаю, если не найду, кому передать. Боюсь, что они в никонианскую церковь попадут» – в суждении, которое приходится слышать от скитников старшего поколения, заключено базовое отличие восприятия книги как памятника культуры (культурного достояния) и книги как сакрального объекта. В одном случае пietet по отношению к предмету исторического прошлого предполагает обязательную заботу о физическом состоянии, в другом – духовная сущность конфессионального сочинения неистребима и не подвержена влиянию времени.

Отмеченные способности кириллической книги выполнять идентификационные, интегративные функции, удовлетворять эмоциональные потребности, в свою очередь, объясняют, почему именно ей в староверии отдано право быть хранителем законов христианского мироустройства и прежде всего тех из них, которые не вытекают из повседневного опыта людей, а призваны такой опыт формировать. Поэтому в рамках теории саморегуляции культурных систем активное собирательство древней христианской книги есть не что иное, как целенаправленное «наращивание» адаптивного потенциала «древлего благочестия». Но для того чтобы потенциал мог стать ресурсом, конкретной скитской общине недостаточно одного владения набором текстов. К нему должны «прилагаться» навыки решения с их помощью насущных задач.

Соответственно, вопрос о методах работы старовера-скитника с профессиональной книгой, предполагающих возвращение к определённым текстам, необходимо поместить в контекст более широкой темы – *причин, порядка (текстов и технологий) и результатов* новых интерпретаций. Только в указанном ключе можно говорить о собрании кириллических книг как о некоем инструменте воспроизводства «культурной памяти», с помощью которого таёжная община, во-первых, адекватно и своевременно реагирует на происходящее в окружающем её мире структурные изменения, во-вторых, сохраняет важные для неё мировоззренческие и поведенческие нормы.

Причины. С конца XIX в. по начало XXI в. таёжные монастыри Западной Сибири трижды испытали на себе воздействие внешнего мира – экономическое, политическое и идеологическое (мировоззренческое).

Первым поворотным событием для нелегальных поселений, своеобразной проверкой на прочность оказалось втягивание сибирского крестьянского хозяйства в товарные отношения. Для замкнутых локальных миров это означало появление хозяйственной конкуренции, сокращение земельного фонда и в конечном счёте необходимость в коррекции *привычной* системы жизнеобеспечения. «Политическим вызовом» стали социалистические преобразования 20–40-х гг.: сопровождавшие их репрессии поставили скиты перед угрозой физического истребления или как минимум лишения *привычных* взаимодействий с сельской округой. Со второй половины XX века таёжные монастыри вынуждены отвечать уже на «идеологический вызов» макросистемы. В советский период *привычная* идентификация себя со спасителями веры должна была противостоять общественным обвинениям в тунеядстве, культурной отсталости и религиозном изуверстве, а в постперестроечный – изыскивать средства для «защиты» от ценностных установок и привычек неопитов, получивших ранее светское (атеистическое) образование и воспитание.

Эти три «вызова» не сопоставимы друг с другом по уровню агрессивности и глубине последовавших за ними изменений. В то же время каждый из них представляет собой самостоятельный этап включения конфессий-изолятов в макросоциальное движение, начинающийся с осознания, что новая проблема не решается прежними средствами и завершающийся реализацией конкретных моделей поведения. Располагающаяся между ними стадия мобилизации адаптационных ресурсов (поиск/конструирование жизненных стратегий, их проверка на адекватность основным положениям вероучения) в староверии связана в равной мере как с наличием религиозного текста – служебного, уставного или четьевого, так и с умением лидеров общины превратить его в системное знание о происходящем.

Тексты и технологии. Переход от традиционализма к модерну с точки зрения истории литературы ознаменован сменой концепции текста: субстанциональную, где слово обозначало божественную субстанцию, сначала дополняет, а потом вытесняет рационалистическая концепция, для которой содержание текста уже становится объектом критики и отстранённой оценки [11, с. 273].

Вероятно, эта тенденция может считаться справедливой лишь в отношении таёжных сообществ, возникших в рамках определённых старообрядческих вероучений – странников, белокрыницких, часовенных. Именно в эти собрания с начала XX столетия постепенно войдут труды историков церкви, энциклопедии, историческая проза и публицистика. И хотя их появление сопровождалось точным определением времени чтения и места хранения книги, всё же оно недвусмысленно свидетельствует о том, что для «удержания» своих мирских ктиторов скитские сообщества должны были осваивать и учиться комментировать и этот пласт литературы, теперь уже доступной таёжной и притаёжной деревне [12]. Крайне показательным в этом смысле является «превращение» труда Н.Ф. Каптерева по истории взаимоотношений России с православным Востоком в XVI–XVII вв., в котором реформа патриарха Никона объяснена политическим расчётом, недалёковидностью и даже невежеством русских иерархов, в книгу «Каптьрь» [13, 14, с. 22].

Вместе с тем применительно к скитским коллективам, возникшим из представителей разных старообрядческих согласий и толков и удалённым от относительно крупных населённых пунктов, ситуация была не столь однозначной и, безусловно, требующей специального рассмотрения. Так, в сохранившейся части книжного собрания уже упомянутой общины в Прикетье нет сочинений светского характера. Вряд ли это объясняется тем, что после исчезновения общины в середине 1980-х гг. оно приобреталось государственными хранилищами выборочно. Вполне определённым и самостоятельным признаком является отсутствие упоминания о них в текстах на бересте и бумаге, созданных в ходе хозяйственного и культурного освоения места.

Сопоставление сразу разделяет скитские сообщества таёжной Сибири по их возможности участвовать в «борьбе за мирскую аудиторию». В то время как нарымская община на протяжении первой половины XX в. будет только переписывать апостольские послания и жизнеописания, сочинения Ефрема Сирина, Иоанна Златоуста, томско-чулымские странники начнут расширять свои собрания и самостоятельно осваивать синтетические (рационально-иррациональные) методики анализа светских по характеру текстов [15, с. 234–304]. Излишне упоминать, что получаемая в результате прикладная, эсхатологически ориентированная информация увеличивала их авторитет в глазах крестьянской округи, жившей в условиях послереволюционной разрухи, коллективизации и Великой Отечественной войны.

Однако следует учитывать, что само по себе привлечение новых интеллектуальных приёмов для нахождения внутренних связей между конфессиональной доктриной, ориентированной на «старину», и современностью не показывает степень готовности/неготовности скитской общины к диалогу с «никонианским миром». Скорее оно высвечивает те области вероучения и повседневности, которые испытывают наибольшее воздействие и потому требуют особой защиты. Судя по составу, например, томско-чулымской «скитской библиотеки» в привлечении светских источников информации и новых методов анализа нуждалась главным образом сфера историописания, подчинённая в странничестве доказательству правомочности отдельных узкоконфессиональных институтов и практик (самокрещение, обоснование объёмов и характера «мирской помощи» и т. д.). При этом разработка эсхатологической проблематики вполне удовлетворялась традиционным кругом литературы (Апокалипсис, средневековая эсхатологическая классика) и традиционными логическими процедурами.

Пример не означает, что сибирских странников 20–80-х гг. XX в. вопросы генезиса и сущности советской власти не интересовали вообще. Отличия в методах доказательств – достаточность/недостаточность традиционных интерпретаций – прежде всего свидетельствуют о том, что конфессия, осознающая и отстаивающая своё маргинальное положение с помощью канонически оформленного знания, «работает» с двумя группами культурнозначимой информации.

Первая – социально наследованное и социально одобренное знание. Оно уже зарекомендовало себя как способное обеспечивать создание и выживание нелегальных сообществ, потому нуждается в повторении, а не в расширении. С точки зрения теории адаптации именно положение о наступлении «последних времен» и необходимости «ухода от мира» по сей день имеет для староверов-странников пороговое значение – минимальной границей «накопления» необходимых для простого воспроизводства свойств.

Вторая группа информации оперирует не императивами, а символами-смыслами. Они являются производными от основных положений вероучения, поэтому для членов конфессии не относятся к категории объективно данных. В то же время их многозначность и способность проблематизироваться в любой момент создают условия для начала рефлексии. Тем самым «учение о побеге», предложенное основателем согласия иноком Евфимием [16, 17], для странника-историка, полемиста, теолога становилась отправной точкой для обсуждения самых разных тем: типологии исторических эпох, соотношения божественной воли с человеческой, контактов жителей скитов и их мирских помощников. В итоге не только повседневные практики получали догматическое обоснование, но и эсхатологическая доктрина, нацеленная на решение практических задач, развивалась и приобретала необходимый ей в ситуации «модернизационного вызова» запас прочности.

Исходя из этого понятно, что наличие в скитских книжных собраниях текстов, которые выполняют функции как трансляции правил, так и репродукции смыслов, является одним из обязательных условий самосохранения общины-изолята. Сложность и разнообразие состава «библиотеки» томско-чулымских странников, в которую входили рукописи XV–XX вв. вероучительного и историко-полемического содержания, служебные и уставные издания Московского Печатного двора, труда историков «раскола», газетная периодика, облегчало освоение разных культурно-языковым систем и делало процесс выработки адаптивных стратегий продуманным и планируемым.

Нарымская община оказывалась в более сложной ситуации. Она не знала, можно ли без «повреждения веры» наладить регулярные связи с русскоязычной сельской округой, и была вынуждена, видимо, контактировать с представителями местных сибирских народов. Косвенно об этом свидетельствуют, во-первых, данные переписи населения, живущего по притокам Кети – в районах р. Пайдугиной, Дунаевой и Жегаловой [18, л. Зоб.; 19, л. 69об.], во-вторых, присутствие в её собрании переписанного на бересте «Жития Авраамия Ростовского», в котором рассматривается тема обращения язычников [20].

История постепенного исчезновения нарымской общины – физического, потому что её аскетический неконформистский идеал оказывался неинтересным случайным визитёрам скитов – охотникам-промысловикам, звенкам-оленеводам или селькупам-рыболовам – и мировоззренческого, отражённого в фразах «не знаю кого писать» и «читать нечево», обращает к вопросу: каким условиям должно удовлетворять письменное воспроизведение и прочтение текста, чтобы стать самостоятельным инструментом воспроизводства «культурной памяти» небольшого коллектива скитников? Причём текста не только религиозного содержания, но любого, который используется для обоснования и/или реализации собственной конфессиональной позиции.

Исследователями древнерусской литературы отмечено, что одно лишь «книго-чтение» по определению является неполным процессом; оно предполагает параллельное «книго-составление», благодаря которому прочитанное запоминается и осваивается [21, с. 591–592]. Добавим: и используется для решения практических задач, а это уже требует, сошлёмся на рассуждения Я. Ассмана, «интертекстуального продолжения» – комментария, подражания и критики [4, с. 108]. А без них, если воспользоваться классификацией Т.Дж. Ганна, предложившего различать три формы религиозности – религию как веру, как идентичность и как образ жизни [22], индивидуальные

размышления о вере остаются самодостаточными, но не становятся строительным материалом для коллективных идентификационных и поведенческих стратегий, направленных на отдалённую или как минимум ближайшую перспективу.

Таким образом, *результативной* конфессиональной стратегией по воспроизводству «культурной памяти» следует считать поучение надёжного набора решений для актуальной в определённых условиях проблемы. В случае если адаптантом является скитской коллектив, то обязательно должна быть учтена степень целостности возникающего социокультурного образования. Лишь способность не просто осваивать новые поведенческие стратегии, но и находить им обоснование в принятой концепции спасения обеспечивает гармоничное течение центростремительных и центробежных процессов. Для религиозной общины это означает, что своевременное реагирование на «вызовы» среды стало видом её нормального функционирования. Именно в таком контексте, на наш взгляд, следует анализировать социальные и интеллектуальные процессы в таёжных скитах – и, значит, результаты включения в современную действительность древней христианской книжности.

Литература

1. Томский областной краеведческий музей (ТОКМ). Собр. рукописей, № 12676/38.
2. Бахтина, О.Н. Рукописи на бересте в XX в.: сакральные и социальные аспекты крестьянской литературы [Текст] / О.Н. Бахтина, Е.Е. Дутчак, В.А. Есипова // Вестн. Рос. гум. науч. фонда. – 2011. – № 3.
3. Лотман, Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера [Текст] / Ю.М. Лотман. – М. : Языки русской культуры, 1999. – 447 с.
4. Ассман, Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности [Текст] / Я. Ассман. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 363 с.
5. Ассман, Я. Монотеизм и память. Моисей Фрейда и библейская традиция [Текст] / Я. Ассман // *Анналы на рубеже веков – антология*. – М., 2002. – С. 130–146.
6. Дутчак, Е.Е. Кириллические книжные собрания и их владельцы: сравнительный анализ конфессиональных стратегий староверия [Текст] / Е.Е. Дутчак // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер. История России. – 2011. – № 4. – С. 75–88.
7. Покровский, Н.Н. О роли древних рукописных старопечатных книг в складывании системы авторитетов старообрядчества [Текст] / Н.Н. Покровский // *Научные библиотеки Сибири и Дальнего Востока*. – Новосибирск, 1973. – Вып. 14. – С. 19–40.
8. Старообрядческие письма // *Российский государственный архив древних актов (РГАДА)*. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 1979.
9. Поздеева, И.В. Книжность старообрядческого Верхокамья: истоки, читатели, судьбы (по записям на экземплярах книг Верхокамского собрания НБ МГУ) [Текст] / И.В. Поздеева // *Традиционная культура Пермской земли: к 180-летию полевой археографии в Московском университете, 30-летию комплексных исследований Верхокамья*. – Ярославль, 2005. – С. 120–140.
10. Бойко, Е.С. Книга как святыня у староверов на Енисее [Текст] / Е.С. Бойко // *Седьмые Макушинские чтения : материалы науч. конф.* – Новосибирск, 2006. – С. 19–21.
11. Матхаузерова, С. Две теории текста в русской литературе XVII в. [Текст] / С. Матхаузерова // *Тр. Отдела древнерусской литературы*. – Л., 1976. – Т. 31. – С. 271–284.
12. Тимофеева, Ю.В. Книжная культура сельского населения Западной Сибири (конец XIX – начало XX в.) [Текст] : дис. ... канд. ист. наук / Ю.В. Тимофеева. – Омск, 2012. – 237 с.
13. Каптерев, Н.Ф. Характер отношения России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях [Текст] / Н.Ф. Каптерев. – Сергиев Посад, 1914. – IV, 567, IX с.

14. Новиков, И. Раскол и сектантство в Томской епархии в 1896–97 гг. [Текст] / И. Новиков // Томские епархиальные ведомости. – 1898. – № 10. – 15 мая. – С. 15–22.
15. Дутчак, Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таёжных общин староверов-странников (вторая половина XIX – начала XXI в.) [Текст] / Е.Е. Дутчак. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2007. – 414 с.
16. Мальцев, А.И. Староверы-странники в XVIII – первой половине XIX в. – Новосибирск : Сибирский хронограф, 1996. – 266 с.
17. Мальцев, А.И. Сочинения инок Евфимия (тексты и комментарии) [Текст] / сост., подгот. текстов, предисл., коммент., прилож. А.И. Мальцева. – Новосибирск : Сибирский хронограф, 2003. – 400 с.
18. Списки населённых мест Нарымского края по переписи 1897 г. // Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. р-3977. Оп. 1. Д. 153.
19. Докладная записка в Сибирский Комитет Севера от 15.12.1927 г. // Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. р-3977. Оп. 1. Д. 326.
20. ТОКМ. Собр. рукописей, № 7335.
21. Бирнбаум, Х. Кем был загадочный Даниил Заточник? (к вопросу о культуре чтения в Древней Руси) [Текст] / Х. Бирнбаум, Р. Романчук // Тр. отдела древнерусской литературы. – СПб., 1997. – Т. 50. – С. 576–602.
22. Gunn, T.J. The Complexity of Religion and the Definition of « Religion» in the International Law [Text] / T.J. Gunn // Harvard Human Rights Journal. – 2003. – Vol. 16. – P. 189–215.