

The image features a highly detailed, black-and-white architectural illustration that frames the central text. At the top, a large, ornate arch is supported by two columns. The arch's keystone is a decorative vase with three lobes. The columns are also intricately decorated with floral and scrollwork patterns. The entire scene is set against a background of fine horizontal lines. The text is centered within this architectural space.

СЕРИЯ

«КНИГА И ЛИТЕРАТУРА»

**КНИГА
И ЛИТЕРАТУРА
В КУЛЬТУРНОМ
ПРОСТРАНСТВЕ
ЭПОХ**





КНИГА И ЛИТЕРАТУРА В КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЭПОХ (XI–XX ВЕКА)

Посвящается 45-летию научно-педагогической деятельности
ЕЛЕНЬ ИВАНОВНЫ ДЕРГАЧЕВОЙ-СКОП



Составители и ответственные редакторы
О. Н. Фокина, В. Н. Алексеев

Новосибирск
2011

Е. Е. ДУТЧАК

**СКИТСКАЯ КОЛОНИЗАЦИЯ
ЗАПАДНОЙ СИБИРИ:
ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ**

СЕРИЯ «КНИГА И ЛИТЕРАТУРА»

**КНИГА И ЛИТЕРАТУРА
В КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЭПОХ
(XI-XX ВЕКА)**

Исследовательская традиция старообрядческого пустынножительства, заложенная новосибирскими археографами еще в 1960-е гг.¹, сегодня получила новый импульс к развитию. Доступ к прежде засекреченным архивным фондам, введение в научный оборот агнографических и биографических текстов серьезно расширили возможности его изучения, что привело к постановке вопроса об основаниях, на которых базируется сходство процессов скитской колонизации, и при этом формируются различия в устройстве таежных обителей.

В настоящее время доказано, что старообрядческий монастырь «обязан» своим существованием как теории и практике православного монашества, так и теснейшей связи с сельской округой. Это предопределило его двойственный характер, промежуточное положение между собственно пустынножизненной аскезой и крестьянской общиной. Первым опытом их соединения можно считать старообрядческие поселения Выга, восходящие, в свою очередь, к традиции мирских монастырей XVII в. — тех, которые строились волостями и находились на их содержании. На Русском Севере они стали более массовой, чем классические скиты, формой религиозного жизнеустройства, поскольку не призывали отказываться от привычного семейного и хозяйственного уклада. Именно такая модель спасения «древлего благочестия», считает Е. М. Юхименко, — типична для крестьянской колонизации, соединенной со старообрядческой идеей².

Вместе с тем понятия *монастырь*, *скит*, *заимка*, с помощью которых сегодня обозначаются «пункты», способы и этапы скитской колонизации, в итоге обнаруживают не столько различие в «конфессиональном освоении» северных или восточных окраин империи, сколько расплывчатость используемой терминологии. Так, М. Л. Соколовская на материалах картографии и ревизских сказок представила Выговские скиты связующим звеном между Даниловым монастырем и волостями, органом земского самоуправления и административно-фискального аппарата монастыря одновременно. Е. М. Юхименко,

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 10-04-00087 а.

¹ Держичева-Скоп Е. И., Покровский Н. Н. Задачи археографического изучения Сибири // Пути изучения древнерусской литературы и письменности. — М., 1970. — С. 171–177; 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; Держичева-Скоп Е. И., Алексеев В. Н. Археографические исследования Сибири второй половины 60 – начала 70-х гг. и формирование коллекций рукописных и печатных книг. Из истории первых новосибирских археографических экспедиций // Книга и литература в культурном контексте. — Новосибирск, 2003. — С. 23–36.

² См.: Юхименко Е. М. Каргопольские гарни 1683–1684 гг. (к проблеме самосожжений в русском старообрядчестве) // Старообрядчество в России (XVII–XVIII вв.). — М., 1994. — Вып. 2. — С. 79.

указывая на тесное переплетение таких форм старообрядческой колонизации территории Поморья, как скит и мирское поселение, отметила, что отличались они лишь количественным составом: первый основывал один человек, второй — группа. В работах сибирских историков подобного противопоставления нет, внимание акцентируется на связке «монастырь-заимка-село», а именно: говорится о ничтожных отличиях между заимкой и скитом по характеру занятий и образу жизни их обитателей, о регулятивной функции скита на стадии промыслово-земледельческого освоения территории, о феномене крестьянского келейничества³.

У такого расхождения есть свои причины. До сих пор существует разница во мнении о том, что считать заимкой, — результат вольного захвата угодий или, напротив, особый вид внутриобщинного распределения земли в условиях экстенсивного хозяйства и большего количества непригодных для обработки земель вокруг крупных поселений⁴. Равно и типология монастырей относится к числу неразработанных историографией проблем, поскольку в источниках понятия *скит*, *пустынь*, *монастырь* многозначны и могут выступать как синонимами, так и антиподами. Например, под названием «скит» в русских православных (в том числе старообрядческих) текстах фигурируют и уединенные монашеские кельи, находящиеся на небольшом удалении от основного монастыря, и совместное проживание нескольких человек, и даже поселок с часовней⁵.

Впрочем, применительно к староверию в таком смешении есть элемент преднамеренности. Во-первых, им объясняется та легкость, с которой в соответствии с идеалом «мирской аскезы» скитом назывались целые волости⁶; во-вторых, с его помощью демонстрируется, какой из «парадигм монашества» — коллективной или персоналистской — отдано предпочтение устроителями нелегального поселения. Первая возводила монашеский уклад к образцам «Деяний апостолов» и причисляла отделение иноков от общины к прецедентам; вторая исходила из того, что конфессиональный идеал достигается лишь индивидуальной аскезой. Самостоятельное и древнее (IV в.) происхождение

³ Соколовская М. Л. Северное раскольниковье общежительство первой половины XVIII века и структура его земель // История СССР. — 1978. — № 1. — С. 161; *Крестьянство Сибири в эпоху феодализма*. — Новосибирск, 1982. — С. 337; *Мамсик Т. С.* Хозяйственное освоение Южной Сибири: механизмы формирования и функционирования агропромысловой структуры. — Новосибирск, 1989. — С. 31–32; *Юхименко Е. М.* Каргопольские гари 1683–1684 гг. ... — С. 80; *Зольникова Н. Д.* Урало-сибирские староверы в первой половине XX в.: древние традиции в советское время // История русской духовной культуры в рукописном наследии XVI–XX вв. — Новосибирск, 1998. — С. 188; *Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XIX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. — М., 2002. — С. 38–40 и др.

⁴ См. об этом: *Шеншиков А. А.* Земледельческая неполная оседлость и «теория бродяжничества» // Этнография народов СССР. — Л., 1971. — С. 80–81; *Ноздриш Г. А.* Хозяйственное и социокультурное развитие русской сибирской деревни в начале XX века // Русский этнос в Сибири в XX веке. — Новосибирск, 2004. — С. 91–92.

⁵ См., например: *Кушдыков Л. К.* Выговские сочинения XVIII в. о скитском житии // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. — Новосибирск, 1990. — С. 34; *Синицына Н. В.* Типы монастырей и русский аскетический идеал (XV–XVI вв.) // Монашество и монастыри в России. XI–XX века. — М., 2002. — С. 116–117, 129; *Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Староверы-часовенные. — С. 428, 434; *Романенко Е. В.* Нил Сорский и традиции русского монашества. — М., 2003. — С. 133; *Белобородов С. А.* Старообрядческие скиты в «Урминских пределах» (страница из истории староверия в Пермской губернии) // Проблемы истории России. — Екатеринбург, 2005. — Вып. 6. — С. 284 и др.

⁶ Например, для Андрея Денисова все жители Суземка становятся пустынножителями. См.: *Кушдыков Л. К.* Выговские сочинения... — С. 30.

обенх, по мнению О. Г. Эксле, сформировало представление об их равновеликой ценности⁷.

Следовательно, пустынножительство в староверии являет собой пример не только развития христианской иноческой традиции, но и создания совершенно особой, фронтальной, модели жизнеустройства. Ее пограничный характер не исчерпывается ролью форпоста цивилизации в мире природы. Идея старообрядческого пустынножительства родилась «на границе» разнородных социальных практик — монашеских и крестьянских, но воплощена была она в реальность не одним их сочетанием. Масштабные и долговременные колонизационные процессы на окраинах страны стали возможными потому, что принципиальная несхожесть задействованных в них жизненных стратегий нивелировалась старообрядческой эсхатологией. Последняя, становясь смысловым ядром пустынножительства как культурной ценности и колонизации как конфессионально-обоснованного вида деятельности, обеспечивала осмысленные происходящего и отбор актуальных поведенческих образцов.

Теоретически это должно было решать максимально широкий спектр проблем: от предотвращения состояния физической нужды скитников до попечения над духовной жизнью сельской округи. На практике — далеко не всегда одиночная келья превращалась в крупный старообрядческий центр. Соответственно, можно предположить, что разница в сочетании конфессионального, хозяйственного и коммуникативного компонентов в процессе выбора и освоения места формировала несхожесть форм скитской колонизации.

Представляется, что говорить об особенных и общих чертах скитской колонизации следует исходя из целей староверов-колонистов; хозяйственных и социальных технологий, которыми располагал коллектив нелегалов для закрепления в избранном месте.

Материалом для их анализа в настоящей статье послужили «колонизационные стратегии» трех групп староверов. Первая группа — это общины страннического согласия в томско-чулымской тайге, образованные во второй четверти XIX в. выходцами из Поволжья и существующие до сих пор⁸. Вторая — скиты часовенных, размещавшиеся в 1892–1917 гг. в бассейне р. Чулым⁹. Третья группа — староверы с неустановленной по сей день конфессиональной принадлежностью, жившие в Прикетье с конца XIX в. до 1980-х гг.¹⁰

Все три группы предпочли районы удаленные и сложные по природно-климатическим условиям. При очевидном соответствии выбора агнографическому канону¹¹ обращает на себя внимание нарочитый отказ потомков староверов-

⁷ См.: Эксле О. Г. Проблема возникновения монашества // Другие средние века : к 75-летию А. Я. Гуревича. — М. ; СПб., 1999. — С. 364–372.

⁸ См.: Дутчик Е. Е. Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX – начало XXI в.). — Томск, 2007. — 412 с.

⁹ См.: Приль Л. Н. Староверы Причулымья: факторы освоения новых территорий // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. — Томск, 2001. — С. 183–185 ; Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные... — С. 29–33.

¹⁰ См.: Приль Л. Н. Старообрядческие общины Прикетья и Причулымья в XIX – 80-х гг. XX в. (опыт реконструкции жизнедеятельности) : дис. ... канд. ист. наук. — Томск, 2002. — 24 с. ; Бахтина О. Н., Дутчик Е. Е., Старикова Т. Н. Берестяные книги в фонде редких книг Томского краеведческого музея // Провинция в русской культуре. II Ремезовские чтения 2005 : сб. науч. ст. / сост. и отв. ред.: Е. И. Дергачева-Скоп, В. Н. Алексеев. — Новосибирск, 2008. — С. 110–121.

¹¹ См.: Ромашенко Е. В. Повседневная жизнь русского средневекового монастыря. — М., 2002. — С. 11–16.

колонистов от любых литературных параллелей. Как правило, в их рассказах длительность и тщательность поиска места таежного скита крайне редко связана с идеей монашества; ни разу не встретилось нам и упоминание о сопровождающих эту процедуру чудесных предзнаменованиях и т. п. Зато намного чаще в современном нарративе сквозит прагматизм и ироничное отношение к подобной постановке вопроса — «Как выбиралось? Пришли, увидели — место сухое, удобное».

На самом деле, в таком ответе есть некоторое лукавство. Не менее важными при устройстве скитов были соображения конспирации и защищенности от случайных визитеров. По материалам П. Е. Бардиной даже в XX в. уединенные поселения старообрядцев нередко располагались на *муче* — крутой излучине реки, где жилище с трех сторон ограждалось высоким и обрывистым берегом, а с четвертой сооружался непроходимый забор из колючих кустарников¹². На примере томско-чулымского таежного массива со следующими ландшафтными характеристиками — плоский рельеф, множество мелких рек, озер и болот — видно, что были и другие методы укрытия. По описанию А. Шамаро, посетившего здешние места в 1959 г., одиночные и групповые скиты странников — «кельи» и «киновии» — строились так, чтобы найти к ним дорогу мог только человек, знающий потайную, вымошенную под болотной водой тропу¹³.

В то же время сегодняшние ответы скитников и мирян о выборе места позволяют обратить внимание даже не столько на сами процессы скитской колонизации, сколько на историю их изучения.

С их помощью, во-первых, становится очевидной автоматичность научного и обыденного дискурсов в объяснении мотивов, по которым часть русских переселенцев XIX–XX вв. сознательно стремились на север Сибири. В частности, исследователям потребовалось около столетия для понимания того, что фактор «скрытости места» являлся определяющим для скитской колонизации¹⁴. В то же время, как показывают материалы Т. К. Щегловой, в народной версии переселенческого движения связь между типами мигрантов и районами заселения всегда была прозрачной: «современная устная традиция, отражающая освоение земель людьми с девиантными формами поведения [здесь: скрывавшиеся от преследований за веру, “искатели” Беловодья — Е. Д.], менее характерна для рассказов информантов степных и лесостепных районов Алтайского края, где большой процент населения составляют потомки крестьян-колонистов»¹⁵. Приведенный пример ни коим образом не преследует цель умалить значение исследовательских усилий. Речь о другом — о том, что процесс складывания источниковой базы по истории освоения зауральских территорий еще далек от своего завершения. Во-вторых, актуализируется вывод православных миссионеров, сделанный еще в конце XIX в., о том, что старовер ищет не просто удаленное место; ему требуется место, где

¹² См.: Бардина П. Е. Быт русских сибиряков Томского края. — Томск, 1995. — С. 7.

¹³ См.: Шамаро А. Кержацкие тропы // Наука и религия. — 1959. — № 4. — С. 68–69.

¹⁴ См. анализ «переселенческой литературы» рубежа XIX–XX вв. по этому вопросу в монографии В. В. Покшишевского и работу Н. Д. Зольниковой о причинах движения староверов на север: Покшишевский В. В. Заселение Сибири (историко-географический очерк). — Иркутск, 1951. — С. 175–177; Зольникова Н. Д. Урало-сибирские староверы. — С. 178–180.

¹⁵ Щеглова Т. К. Деревня и крестьянство Алтайского края в XX веке. Устная история. — Барнаул, 2008. — С. 36–37.

«не ступала нога никонниина»¹⁶. На наш взгляд, именно это наблюдение является отправной точкой при выяснении общих и специфических черт скитской колонизации.

Мировоззренческая основа оценки географического пространства по религиозным критериям для всех старообрядческих течений одинакова — ею стало апокалиптическое восприятие действительности. Однако если разница в эсхатологических учениях приводила к несхожему отношению староверов к бракам, контактам с властью, предпринимательству и пр., логично предположить, что она проявляла себя и в процессах заселения и освоения новых мест. Так, общность установки на поиск «чистого» с конфессиональной точки зрения пространства могла существенным образом различаться в понимании для чего это следует делать. Для установления сущностных черт искомым и обретаемым территориям важны культурные символы, подпитывающие или прямо стимулирующие миграцию. Например, целью странников было нахождение *чувственной пустыни* — места, названного Иоанном Богословом последним укрытием «избранных». Томско-чулымская тайга получила в согласии «статус» одной из таких географических точек, главным образом потому, что прибывшие из Европейской России бегуны оказались в 1830-е гг. ее первыми и единственными насельниками.

Если тяга к перемене мест странника выглядит логичной: вероучение согласия («учение о побеге») полностью подчинено мифологеме движения, то очевидно для других старообрядческих течений она возникает в ответ на внешние обстоятельства. Тогда примечательным становится хронологическое совпадение: конец XIX столетия — стал временем переселения групп, условно названных нами «вторая» и «третья». Это не было случайностью. Миграционная активность староверов западно-сибирского региона в тот период зафиксирована миссионерской периодикой и отражена полевыми материалами томской археографической экспедиции.

Факт требует объяснения — зачем, например, авторитетным черноризцам о. Силюяну и о. Савве из Тобольской губернии понадобилось в 1892 г. «более чем за тысячу верст тайно перемещать хозяйство скита, огромное количество книг и икон». А потом уже на Чулыме — «все разворачивать заново даже не на пустом месте, а в таежных зарослях, где пустынноики при поддержке нескольких семей тюменских и томских крестьян расчищали землю под пашню, ставили постройки и т. д.»¹⁷. Без сомнения, смысл был. Дело, вероятно, не только в том, что упомянутый скит часовенных в 1891 г. был разгромлен властями¹⁸, поскольку из этого обстоятельства прямо не вытекала потребность к переселению в столь отдаленные места.

Н. Н. Покровский и Н. Д. Зольникова привели массу доказательств тому, что уже в последней четверти XIX столетия соборные постановления призваны были предотвратить «растворение старообрядческой самобытности в “пестром” внешнем мире»¹⁹. Аналогичные процессы идут и в других согласиях, что ставит вопрос о подоплеке явного интереса староверия к изоляционистским решениям в означенный период.

¹⁶ *Беневоленский И.* Миссионерство и раскол в Мариинском уезде в 1899–1900 г. // Том. епархиал. ведомости. — 1900. — № 24. — С. 7.

¹⁷ *Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Староверы-часовенные... — С. 29.

¹⁸ См.: *Родословие часовенного согласия* // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. — Новосибирск, 1999. — С. 93.

¹⁹ *Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Староверы-часовенные... — С. 71 ; см. также соборные постановления часовенных // Духовная литература... — С. 351–372.

В данном случае есть смысл разделять три вектора его формирования. Первый — догматический: близился 1912 г. и приходящееся на него совпадение Пасхи и Благовещения пазывалось народной эсхатологией важнейшей приметой Страшного суда («приду в день мой и матери моей»). Второй — социокультурный, отразивши естественную эволюцию старообрядческих вероучений, настроений и практик в пореформенный период. Например, для часовенных можно отметить оттеснение скитских старцев от общего управления согласием при сохранении ими влияния на крестьянскую округу, негативно относящуюся к «свободным экономическим и идейным контактам, выходящим за узкоконфессиональные границы»²⁰. Третий вектор — конкретно-исторический, а именно: политика дискриминации в период правления Александра III²¹. А «сплетены» они были воедино, вероятно, подготовкой к проведению Всероссийской переписи 1897 г.

Следовательно, принимая во внимание «традиционную боязнь часовенных попасть в любые списки антихристовых властей»²² и сообщения православных миссионеров о растущих апокалиптических настроениях среди староверов в связи с предстоящей переписью²³, готовность к миграции «второй» группы задолго до революционных потрясений и политики коллективизации становится очевидной. Для скитской части согласия лишь она могла стать эффективным способом сохранения как веры, так и контроля над паствой. Выбор района с более трудными условиями проживания также определялся этими задачами. В частности, о том, что культурным символом переселения провозглашался концепт *мученичества* говорит соборное решение мигрантов — «черноризцев, наставников и других духовных лиц из разных заимок Чулымской местности», в котором специально подчеркнуто — «а в царство Антихристово, аще кто отдаст сам ся закланию и проста бедам — спасется»²⁴.

Общий рост эсхатологических настроений, видимо, сформировал также потребность в уходе от «антихристово мира» и, так называемых, староверов-«безотчетливых». К ним В. А. Липинская предложила относить всех, кто осознавал себя противниками никоновских реформ, но при этом затруднялся с более точными дефинициями²⁵. Для них, в большей степени связанных с ценностными установками крестьянской культуры, нежели монашеской, конфессиональная чистота места достигалась воплощением идеалов *апостольской общины*. Именно этот символ, как показывают исследования Л. Н. Приль, позволил «третьей» группе мигрантов обосноваться в Прикетье²⁶. Более того, обращение к концепту «апостольства» непротиворечиво объясняет, почему они не нуждались в четком и/или открытом провозглашении религиозной принадлежности. Понимание самих себя как посланников, непосредственных учеников Христа не влекло за собой необходимости причислять себя к конкретному согласию.

²⁰ См. об этом: Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные... — С. 67, 56.

²¹ См.: Еришова О. П. Старообрядчество и власть. — М., 1999. — 203 с.

²² Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные... — С. 87.

²³ Новиков И. Раскол и сектанство в Томской епархии в 1896–1897 году // Том. епархиал. ведомости. — 1898. — № 10. — С. 16–17.

²⁴ *Постановление Чулымского собора на заимке Юльевской 1–2 февраля 1909 г.* // Духовная литература... — С. 369.

²⁵ См.: Липинская В. А. Конфессиональные группы православного населения Западной Сибири // Этногр. обозрение. — 1995. — № 2. — С. 117, 126.

²⁶ Приль Л. Н. Аспекты старообрядческого дневника: «Божий мир» и «апостольская община» // Тр. / Том. гос. объед. ист.-архитектур. музея. — Томск, 1996. — Т. 9. — С. 150–164.

Итак, в обстановке апокалиптического ожидания соединение мессианской идеи с культурным образом страдания за веру создавало прочный фундамент, на котором несхожие по степени радикальности старообрядческие сообщества могли обосновать необходимость переселения и создания изолированного «чистого мира». В то же время сейчас понятно, при изучении методов закрепления староверов на территориях с крайне неблагоприятными условиями проживания и хозяйствования²⁷ мало констатировать самодостаточность скитской общины, ее высокую культурную восприимчивость. Эти признаки вытекали из самой природы старообрядческого пустынножительства и уже названы исследователями. Сегодня же принципиальное значение имеет установление разницы колониционных моделей, продуцируемой *разницей* старообрядческих вероучений. Именно это, на наш взгляд, позволит понять, чем руководствовался старовер-колонист при выборе хозяйственных и социальных технологий для решения стоящих перед ним «больших и малых» эсхатологических задач.

Так, по мнению странников, сохранение конфессиональной чистоты «чувственной пустыни» и, как следствие, возможности спасения в «последние времена» зависят не только от контактов с «ангихристовыми властями», но и староверами других согласий. Потому для скитников-бегунов налаживание системы жизнеобеспечения, как правило, будет идти параллельно с вытеснением конфессий-конкурентов из облюбованного ими места. Эти действия есть не что иное, как целенаправленное формирование конфессионально-хозяйственной колонии, или «в переводе» на язык страннического учения о победе — обречение «чувственной пустыни»: однажды найденная, она не может быть утрачена или «повреждена» присутствием иноверцев.

Примером подобной колониционной модели является «первая» группа — томско-чумлымские странники. Выработанные на базе апокалиптической символики избранничества стратегии внутренних и внешних взаимодействий, помогли им серьезно снизить шансы на закрепление на этой территории других скитских сообществ. В частности, догматическое обоснование низкого статуса «мирянина» в согласии стало основой для серьезной коррекции народного обычая странноприимства. Бегуны предпочитали сами организовывать приток уже ориентированных на их вероучение мигрантов-неофитов, чем иметь дело с беглецами, не собирающимися в дальнейшем «креститься в странство». По этой же причине институт крещения (здесь: инициация, вхождение в высшую страту «истинных христиан») становился своего рода колониционной стратегией. С его помощью, во-первых, достигалось нужное в некоторый момент времени численное соотношение между «старцами», чьи действия ограничены монастырским уставом, и мирянами более свободными в выборе занятий и бытовых нормах, а значит, производственная специализация между скитниками и занимающими-«христоролюбцами». Во-вторых, обеспечивался высокий статус и конфессиональная дееспособность крещеных как «последних остальных», что легитимировало передачу хозяйственной финансовой власти руководителям киновий при сохранении формальной «закондательной» роли собора.

Эту форму колонизации можно классифицировать как промежуточный тип между натуральным и товарным хозяйством, как в плане его отраслевой структуры, так и организации управления. Специфические природные и социальные

²⁷ Напомним основные из них: технологическая невозможность быстрой постройки избы с печью, физически затратные способы подготовки таежной почвы под пашню, кратковременность цикла сельскохозяйственных работ, постоянная угроза сокращения пригодных для земледелия площадей.

условия существования сообщества создавали объективные преграды для ориентации на рынок в классическом виде, но особенности внутреннего устройства и коллективного ведения дел создавали базу для образования конфессионально-хозяйственной колонии. Ее деятельность в соответствии с концептом «чувственной пустыни» была нацелена на обеспечение самое себя. Получаемая сельскохозяйственная продукция предназначалась для нужд скитников, иными словами, шла на обеспечение движения по замкнутому кругу — для прокормления нужно было интенсифицировать производство или увеличивать запашку, а значит, постоянно изыскивать возможность для привлечения новых мигрантов-работников, которых опять требовалось содержать и т. д.

В то же время такой тип экономики нельзя безоговорочно классифицировать как экстенсивный и потребительский. Хотя в его основе и лежал принцип количественного расширения производства при относительно небольших капиталовложениях, во главу угла все же следует ставить не столько уровень производительных сил и технического оснащения, сколько конфессиональное осмысление собственности и результатов труда. Так, понимание освоенного места территорией будущего общего спасения скитников и готовящихся к крещению мирян и отношение к монастырской собственности как к корпоративной обеспечивали обоюдный интерес сторон в защите своей «чувственной пустыни». Сложившаяся на этой основе внутригрупповая консолидация томско-чулымских странников и стала фундаментом, на котором было создано устойчиво развивающееся хозяйство²⁸ и ликвидирована необходимость в дальнейших переселениях-кочевках.

Колонизационная модель часовенных строилась по иному принципу. Как показали Н. Н. Покровский и Н. Д. Зольникова, скитники этого согласия имели шанс не утратить хозяйственный потенциал и закрепиться на новом месте при одном условии — при активном участии на всех этапах переселения крестьян-единоверцев. Защита и покровительство сельской округи было жизненно необходимым небольшим, в среднем насчитывающим около десятка человек, обителям. Отсюда вытекала важная особенность скитского устройства староверов-часовенных — их обители располагались вблизи тех населенных пунктов, где жили единоверцы. Это облегчало открытие новых скитов, перевоз действующих и сохранение во времени и пространстве традиционных типов связей между монастырем и крестьянином: благотворительности, найма и вклада (трудового или имущественного)²⁹.

Однако для решения задач настоящей статьи важно не просто подчеркнуть преемственность социальных практик. Для нас важно установить причины, по которым крестьянин на рубеже XIX–XX столетий нуждался в находящейся рядом, «своей» обители.

Как известно, особенностью религиозного уклада часовенных является признание хиротонии на уровне догматики и фактический переход к беспоповству при совершении таинств. Историками согласия установлено, что в последней трети XIX в. острота обсуждения вопроса о принципиальной возможности возвращения священства отразила социальный конфликт между

²⁸ См. результаты обследования хозяйств томско-чулымской и Марининской тайги, проведенного в 1896 г. по инициативе Императорского московского общества сельского хозяйства: *Волков В. Т.* К вопросу о заселении таежных окраин Томской губернии. — Томск, 1896. — 31 с. ; *Духович А.* К вопросу о колонизации тайги: очерк попыток поселений в южной части марининско-чулымской тайги. — Томск, 1896. — 37 с.

²⁹ См. об этом: *Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Староверы-часовенные... — С. 43–47.

крестьянством и городской купеческой верхушкой³⁰. Не удивительно, что крестьянской части согласия ближе оказывались суждения о переходе благодати верных старообрядческих центров к скитским старцами, чем поиски «умных богатых капиталистов» нового священства «без порока»³¹. Тем самым, для сельской округи черноризцы становились законными, пусть даже «без ектенни и священнических возгласов и молитв», исполнителями жизненно необходимых крестьянской семье треб.

В то же время ориентация на мирские нужды крестьянина была опасна для самой идеи иночества. Видимо, как реакцию на угрозу обмирщения следует оценивать главную особенность скитского уклада часовенных — их исключительное внимание к строгому выполнению монастырского устава и догматически обоснованное обращение к исихазму. В частности, эти черты отличают скитский уклад часовенных от бегунского.

Так, в варианте аскезы томско-чулымских странников монастырский устав выступает скорее культурным образцом, нежели императивом. Относясь к скитскому имуществу как к корпоративной собственности, бегуны не стремятся к реальному обобществлению, к обязательному введению монастырских должностей и иерархии. Для них коллективное богослужение и совместная трапеза — реалии праздничного дня, а не буден.

Не известны в бегунских скитах и развитые исихастские практики. Например, идейная традиция томско-чулымских странников различает мученичество «по нужде» и «без нужды», высоко ценя первое как реакцию на действия властей и особо не поощряя второе. В этом был свой смысл: «чувственная пустыня» считалась местом укрытия избранных, и потому все находящиеся в ней уже доказали свое право на спасение, не прибегая к самым трудным монашеским подвигам.

Логика часовенных иная: самоотречение, принимающее подчас крайние «высокие» формы, выступало для них условием «удержания» правильной веры³². Индивидуальная аскеза скитников, их стремление к духовному самосовершенствованию, таким образом, формировала у сельской округи убеждение в том, что обитель, которую они опекают, есть место пребывания «древлего благочестия».

Однако — это теория. Если прочность отношений обители и крестьян была обоснована и догмой, и обычаем³³, тогда почему скитская история часовенных в Причудлымье имеет строго очерченные временные рамки — 1874–1917 гг.?

³⁰ Покровский Н. Н. Рассказ о Екатеринбургском соборе 1884 года // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. — Новосибирск, 1992. — С. 147–148 ; Клюкина Ю. В. Старообрядцы-часовенные Урала в конце XIX – начале XX вв. // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. — Екатеринбург, 2000. — С. 99–104.

³¹ Описание деяний и постановления Екатеринбургского собора 1 мая 1884 г. // Духовная литература... — С. 342–349 ; Родословие часовенного согласия // Там же. — С. 65–96.

³² Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные... — С. 426–446 ; Журавель О. Д. К изучению топики старообрядческой литературы: ситуация «отшествовие на безмолвие» // Культурное наследие средневековой Руси в традициях урало-сибирского старообрядчества. — Новосибирск, 1999. — С. 74–84.

³³ Приведем лишь одно свидетельство высокой репутации иноков-часовенных в крестьянской среде. «Когда я был часовенным», — напишет в 1879 г. томский корреспондент Белокрыницкого архиепископата, — вместе с ними я молился и ездил по деревням <...> видел, что общество любило их довольно хорошо: у часовенных иноки грамотные, хорошего поведения, ревнители по Бозе, житие ведут смиренное». См.: ОР РГБ. Ф. 246. К. 188. Ед. 4. Л. 92 об.

Она начинается с обители черноризца Филимона³⁴ староверов-колонистов. По сведениям Л. Н. Приль, после 1917 г. район хотя и заселяется активно пермскими крестьянами-часовенными, но монастырей этого согласия здесь уже нет³⁵.

Неизбежны вопросы: являются ли постоянные переселения³⁶ отличительной чертой колонизационной модели сибирских часовенных, и Причудлымье сразу расценивалось ими в качестве плацдарма для дальнейших миграций? Или все же уход отсюда — вынужденный шаг, показатель неспособности противостоять идущим в непосредственной близости процессам? Следует признать, что имеющейся источниковой базы для ответа на них недостаточно. Фрагментарность сведений пока позволяет высказать лишь некоторые соображения.

О том, что уход из Причудлымья не планировался заранее, говорят, как минимум, два обстоятельства, которые не могли быть предусмотрены «второй» группой. Это, во-первых, ускорение темпов хозяйственного освоения Сибири в последнем десятилетии XIX в. и подготовка бассейна р. Чулым под размещение переселенцев из Европейской России; во-вторых, усиление позиций конфессии-конкурента. Еще в 1875 г. черноризец-часовенный Филимон с брастной переходит к белокрыницким, и вслед за авторитетными скитниками «меняет веру» часть их единоверцев-мирян. Не вызывает сомнения, что принятие указа 17 апреля 1905 г. еще более сократило аудиторию часовенных. Раскол их сообщества объясним: присутствие рядом белокрыницкой обители оставляло привычную связку «скит-крестьянин», а храмовая жизнь, предлагаемая поповцами, давала шанс легализовать вероисповедание крестьянину притаенной деревни, уже втянутому в модернизационные процессы.

Как реакцию на быстро меняющиеся условия существования, видимо, стоит рассматривать Чулымский собор 1909 г. Его решения дают представление о мерах, предпринимаемых часовенными для сохранения своих позиций в регионе: подробно расписан порядок совершения духовных треб настоятелями, общающимися с паствой чаще скитских отцов: табуированы новые стороны быта сибирской деревни («пряники, конфеты и сахар на торжище не покупать», «водку и чай с еретиками не пить» и пр.); под угрозой анафемы озвучено требование всем мирянам иметь духовного отца³⁷. Особо отметим, что в тексте постановления нет ни слова о предстоящих миграциях. В нем говорится лишь о «случайных» поездках, «продолжение недели или две», во время которых не следует «на квартирах еретиков» брать воду и хлеб. Вряд ли часовенным удалось приобрести желаемый контроль над ситуацией. Политические перемены 1917 г. утвердили в мысли, «мир наступает», и вновь актуализировали идею миграции — идею спасения веры и паствы ценою принятия страданий.

Видимо, причудлымский эпизод истории часовенных свидетельствует скорее о вытеснении их скитов из региона, чем об изначальной склонности к переселению в еще более удаленные районы. Другое дело, что содержащиеся

³⁴ Ф. И. Савкин (1845–1912 гг.) — по происхождению из крепостных крестьян, приписанных к одному из заводов Оренбургской губернии; служил сельским писарем; был арестован за «уклонение от православия»; бежал из тюрьмы и примкнул к уральским скитникам-часовенным. Подробнее о нем: Дутчак Е. Е. Старообрядческие таежные монастыри: условия сохранения и воспроизводства социо-культурной традиции (вторая половина XIX – начало XXI в.): дис. ... д-ра ист. наук. — Томск, 2008. — С. 354–361.

³⁵ Приль Л. Н. Старообрядческие общины Прикетья и Причудлымья... — С. 80.

³⁶ До 1882/83 г. скит располагался в Пермской губернии; около 1892 г. переведен в бассейн р. Чулым; в 1917 г. часть скитников уходит в Приморье, другая — в Нарымский край. См.: Покровский И. Н., Зольщикова Н. Д. Староверы-часовенные... — С. 29–34.

³⁷ Постановления Чулымского собора... — С. 365–369.

в составе вероучения идеологемы «мученичества», «узкого пути», «умного делания» и «умной молитвы», не ориентируя прямо на миграцию, все же позволяли в любой момент доходчиво обосновать ее необходимость.

Таким образом, сравнение колониционных моделей странников и часовенных показывает, что специфику в процессы освоения новых территорий вносит именно вероучение — религиозные константы, помогающие группе выбирать принципы самоорганизации, оценивать происходящее в «большом» мире и при этом сохранять уверенность в своем высоком предназначении. В связи с этим возникает вопрос о хозяйственных и социальных технологиях, которые были доступны «третьей» группе, составленной из староверов-«безотчетливых».

На первый взгляд появление в конце XIX в. в междуречье притоков Кети — Елтыревой и Жигаловой — сначала одной семьи/скита, потом поселение нескольких кланов соответствует схеме освоения зоны фронта³⁸. Схожесть здесь внешняя, поскольку эта колониционная стратегия все же характерна для сообществ, изначально осознающих идейное и естественное родство. И решающим в процессах их образования становились не эсхатологические настроения сами по себе, а принадлежность к определенной родственной и конфессиональной общности — неформальному владельцу природных ресурсов «пограничья». Таковым был описанный Т. С. Мамсик, «бухтарминский фронтир». Сюда же можно отнести и попытку скитников-часовенных закрепиться в Причулымье, не случайно ведь, что после их ухода место активно заселяется пермскими крестьянами-единоверцами. Но вряд ли к ним можно причислить нелегальные поселения в бассейне р. Кеть, в которых общность конфессиональных предпочтений насельников исчерпывается стремлением создать «свой», самодостаточный мир.

В то же время подобные группы являются уникальным «полем» для исследования колониционных стратегий. Складываясь из представителей разных старообрядческих согласий либо их потомков, они не имеют возможности использовать адаптивный потенциал какого-то одного течения. Эти сообщества с самого начала поставлены в условия эксперимента, что неизбежно ведет, во-первых, к синтезу литургических и бытовых практик³⁹, во-вторых, к апеллированию к непохожим, но равноценным в глазах крестьянина соборным традициям — церковной и мирской. Вероятно, именно так, из самых разнообразных социальных и конфессиональных элементов формировались представления об апостольской общине, причем, не в библейском, а народном варианте.

Пожалуй, базовой чертой подобной модели колонизации (в прямом смысле — полумонашеской, полукрестьянской) можно назвать отсутствие потребности в переселении в более удаленные районы. В отличие от странников это вызвано отнюдь не конфессиональными соображениями. Причиной, на наш взгляд, являлась характерная для Сибири подвижность сети населенных пунктов, когда стационарные населенные пункты — села и деревни — окружали многочисленные сезонные и постоянные заимки. Оттого образованный пришлыми староверами скит в дальнейшем пополнялся главным образом местными жителями, уже включенными в устоявшиеся территориальные связи.

³⁸ См. об этом: *Мамсик Т. С.* Община на фронтире: Сибирь и Северная Америка XVIII–XX вв. // *Американские исследования в Сибири.* — Томск, 1997. — Вып. 2. — С. 134–136.

³⁹ Применительно к «третьей» группе эта ситуация изучена Л. Н. Приль: См.: *Приль Л. Н.* Вещи и смыслы: попытка прочтения текста культуры (на примере «заимочной» коллекции Томского областного краеведческого музея) // *Музейные фонды и экспозиции в научно-образовательном процессе.* — Томск, 2002. — С. 269–284.

С одной стороны, это облегчало физическое выживание скитников. Например, в 1930-е гг. некоторые из них числились кадровыми охотниками и могли рассчитывать на получение продуктов от местных властей⁴⁰. С другой, отсутствие «конфессионального тыла», то есть должным образом мотивированных на поддержание скита мирян-единоверцев, заставляло их изыскивать способы для того, чтобы «поместья» (самопазвание таежных поселений Прикетья) воспринимались сельской округой как место, если не святое, то все же имеющее отношение к сакральному.

Первый шаг в этом направлении — раздельное проживание супругов⁴¹, второй — обращение к кириллическому тексту и письму⁴². В случае с «третьей» группой — это даже письмо на бересте⁴³. Пока сложно сказать, был ли связан выбор материала с отсутствием бумаги либо он являлся средством идентифицировать себя с православной аскетой в духе Сергия Радонежского: «Толику же нищету и нестяжанье имяху, яко в обители блаженного Сергия и самые книги не на хартиях писаху, но на берестех»⁴⁴. Очевидно одно — обращение к рукописанию кириллицей (конфессиональному или бытовому) становилось для «третьей» группы важным, а может даже единственным средством складывания и поддержания целостности изолированного от внешнего мира коллектива.

Стратегия выживания «третьей» группы позволяет увидеть специфическую черту процессов скитской колонизации Сибири, а именно: роль культурной памяти — особой формы существования во времени и пространстве социально-значимой информации, в случае со старообрядчеством фиксируемой и транслируемой кириллическим текстом. Обращение к христианской книжности помогало староверам-колонистам соотносить создаваемые религиозные практики с близкой им конфессиональной традицией и на этой основе определять пределы собственной автономии, апробировать новые и видоизменять прежние способы хозяйствования.

Колонизационные модели рассмотренных трех групп сложились в результате разного сочетания конфессиональных, хозяйственных и социокультурных задач, что делало процессы освоения даже и сходных по внешним параметрам территориях — несхожими. Однако, на наш взгляд, роднит их следующее. Если для европейских староверов перевод негативных эсхатологических представлений в позитивную программу деятельности на рубеже XIX–XX вв. шел за счет их включения в экономическую и политическую жизнь общества, то сибирское староверие осуществило эту задачу путем освоения новых тер-

⁴⁰ *Колпашево-1* // Арх. археограф. экспедиции Том. ун-та. Магнитофон. запись № 1.

⁴¹ Ср. скиты в верховьях р. Убы под началом В. Трегубова, для жителей которых раздельное проживание мужчин и женщин оказывалось важнее достижения религиозного единства. См.: ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 234; Оп. 11. Д. 1125. Об общине см.: *Беликов Д. Н.* Томский раскол: (исторический очерк от 1834 по 1880-е годы). — Томск, 1901. — С. 84–89.

⁴² Ср. историю превращения в скит занки бежавшего в 1745 г. от записи в ревизские сказки крестьянина: «Иван Наумов — далеко не старообрядческий монах, его избушка — еще не скит, но он уже начинает выполнять некоторые его функции. Окрестные селяне все более часто посещают ее для молитвы и душеполезной беседы, двери ее гостеприимно раскрываются и для беглых крестьян, искавших надежно убежище». См.: *Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Староверы-часовенные... — С. 36.

⁴³ См.: *Бахтина О. Н.* Сибирская крестьянская библиотека. Новые поступления Томского областного краеведческого музея // Государственные и частные библиотеки. Русская книга в дореволюционной Сибири. — Новосибирск, 1987. — С. 139–161; *Бахтина О. Н.* «Берестяные грамоты» в Сибири XX в. // Сибирский текст в русской культуре. — Томск, 2007. — Вып. 2. — С. 131–138; *Бахтина О. Н., Дутчак Е. Е., Старикова Г. Н.* Берестяные книги...

⁴⁴ По мнению В. Л. Янина, этим высказыванием Иосиф Волоцкий подчеркивал аскетизм обители Сергия Радонежского. См.: *Янин В. Л.* «Я послал тебе бересту...». — М., 1975. — С. 25.

риторий. Это позволило ему сохранить не только «древнее благочестие» как факт и фактор социокультурной жизни региона в целом, но и «конфессиональные границы» между разными согласиями, тем самым, предотвратить, казалось бы, неизбежное в условиях активных интеграционных процессов XX столетия исчезновение культурной полифонии староверия.

