



DOI: 10.25178/nit.2019.1.3

Сибирские старообрядческие скиты и их паства на рубеже 1920–1930-х гг.*

Елена Е. Дутчак

Национальный исследовательский Томский государственный университет,
Российская Федерация



В статье на примере истории взаимодействий (коммуникаций) скитских и сельских сообществ таежных районов Обь-Енисейской Сибири (территории Томской области, Красноярского края и Тувы) 1920–1930-х гг. рассматривается вопрос устойчивости положения старообрядческого скита как духовного и управленческого центра округа в условиях агрессивного внешнего давления. Источниками исследования выступили оригинальные и компилятивные сочинения таежных монастырей (как остающиеся во владении скитских общин, так и переданные ими в государственные учреждения), корпус судебной-следственной и делопроизводственной документации, которым отражены результаты проверок властями сибирских таежных монастырей и публикации исследователей староверия Тувы и Обь-Енисейского региона.

На примере «поповских» и «беспоповских» старообрядческих групп рассмотрены варианты взаимодействия «скит — деревня». Источники позволяют типологизировать коммуникативные стратегии таежных монастырей и объяснить, почему для одних скитских общин коллективизация стала временем внутреннего надлома, другие смогли использовать внешние вызовы для формирования адекватных адаптационных практик и остаться для ориентированных на них крестьянских социумов каналом сохранения этноконфессиональной идентичности. Выявлена зависимость между продолжительностью существования старообрядческих скитов и их умением убедительно объяснять крестьянской пастве новую политическую и экономическую реальность. На сокращение численности мирских ктиторов не влияло содержание исповедуемых верований и этноконфессиональные характеристики социального окружения. Разрушительным фактором для дуальной системы «скит–деревня» оказывалось накопление ею признаков текстуального сообщества.

Ключевые слова: старообрядческий скит; поликонфессиональный социум; Обь-Енисейский регион; Сибирь; Томская область; Красноярский край; Тува; коллективизация; literacy studies; странники; часовенные; белокреницкие; безотчетливые

* Исследование проведено при поддержке Программы повышения конкурентоспособности Томского государственного университета.



Для цитирования:

Дутчак Е. Е. Сибирские старообрядческие скиты и их паства на рубеже 1920-1930-х гг. [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/828> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.1.3



Дутчак Елена Ерофеевна — доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры отечественной истории факультета исторических и политических наук Национального исследовательского Томского государственного университета. Адрес: 634050, Россия, г. Томск, пр. Ленина, д. 36. Тел.: +7 (3822) 52-97-96. Эл. адрес: dee010@mail.ru ORCID: 0000-0002-5284-6054

Dutchak Elena Erofeevna, Doctor of History, Professor of Department of Russian History, Faculty of Historical and Political science, National Research Tomsk State University. Postal address: 36, Lenin Av., Tomsk, 634050, Russia. Tel.: +7 (3822) 52-97-96. E-mail: dee010@mail.ru



Siberian Old Believer Sketes and their Laymen between the 1920s and 1930s

Elena E. Dutchak

National Research Tomsk State University, Russian Federation

The article deals with the issue of maintenance of the Old Belief skete as a spiritual and administrative center under aggressive external pressure, with a focus on the example of the history of interactions between sketes and rural communities of taiga regions in Ob-Yenisei Siberia (Tomsk and Krasnoyarsk oblasts and Tuva) in 1920–1930s. For its sources, our study used both original works and compilations written in taiga monasteries (including those remaining in possession of skete communities and transferred to state institutions), as well as forensic and clerical documentation which reveals the outcomes of inspections of the Siberian taiga monasteries. Our final group of sources include publications by researchers of Old Belief in Tuva and Ob-Yenisei region.

The cases of “priestly” and “non-priestly” Old Believer communities helped us examine the variants of the “skete-village” model of interaction. The sources provided ground for a classification of communicative strategies of taiga monasteries, allowing us to explain why for some skete communities collectivization came as a time of internal fracture, while others were able to meet external challenges and respond with appropriate adaptation practices, continuing as a channel for preserving ethnic and religious identity of dependent peasant communities. We have traced a direct correlation between the lifespan of Old Believers' sketes and the ability of their inhabitants to convincingly explain the new political and economic reality to their peasant flock. The downsizing of the lay ktetors did not affect the content of the professed creeds or ethnic and religious traits of their social environment. It was the accumulation of the features of a textual community that proved to be most destructive for the dual system of “skete-village”.

Keywords: *Old believer skete; multi-confessional society; Ob-Yenisei region; Siberia; Tomsk oblast; Krasnoyarsk krai; Tuva; collectivization; literacy studies*

** This research is supported by Tomsk State University Competitiveness Improvement Program.*



For citation:

Dutchak E. E. Siberian Old Believer Sketes and their Laymen between the 1920s and 1930s. *The New Research of Tuva*, 2019, no. 1 [on-line] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/828> (accessed: ...). DOI: 10.25178/nit.2019.1.3

Введение

Хорошо известно, что 1930-е гг. явились переломными для русской (советской) деревни. Переход к колхозному строю, задуманный как часть программы индустриализации страны, разрушал многовековой строй крестьянского хозяйства и традиционную систему ценностей. Вместе с тем было бы ошибочным полагать, что политика коллективизации вызывала одинаковую реакцию и схожие результаты. Россия накануне 1917 г., впрочем, как и сегодня, представляла собой конгломерат территорий, которые различались по этноконфессиональным характеристикам, экономическому потенциалу, мобильности населения и т. д. Поэтому для понимания деталей и нюансов «аграрного переворота» необходимо учитывать региональные особенности, в том числе — локальную специфику организации религиозной жизни.

Например, в таежных районах Обь-Енисейской Сибири¹ сама идея коллективного труда не вызывала неприятия и отторжения у крестьян, поскольку общинные формы сосуществования

¹ Территории Томской области, Красноярского края и Республики Тыва (Туву).



были привычными и изначально обуславливались потребительским типом экономики. Форсированная коллективизация разрушала здесь не столько хозяйственные институты, сколько наносила удар по повседневности — брачным, крестильным и конфессиональным связям.

Эти необходимые деревне культурные коммуникации зачастую «обслуживал» и поддерживал старообрядческий скит, входивший в подвижную сеть заимок русских промысловиков и охотничьих угодий автохтонных народов. Его насельники совершали для крестьян требы, объясняли им смысл религиозных праздников и правила поста, выступали арбитрами при разборе конфликтов, регулировали в соответствии с церковным канонам семейные отношения и учили противостоять влиянию других этносов и конфессий. В свою очередь, сельская община защищала скитников-нелегалов от преследования властей, помогала своим трудом, инвентарем, семенами.

Вместе с тем процессы складывания альтернативных форм храмовой культуры (Дутчак и др., 2013; Dutchak, 2014) вряд ли стоит характеризовать как линейные уже потому, что у таежной деревни нередко оставался выбор — какой именно из старообрядческих скитов ей поддерживать. В настоящей статье на материалах истории взаимодействия скитских и сельских сообществ рассматриваются факторы, действием которых старообрядческий скит сохранял положение идейного и управленческого центра округа или лишался в ее глазах статуса хранителя «учения о спасении».

Научная гипотеза, методическая и источниковая база исследования

В исследовательской литературе крестьянские эсхатологические настроения рубежа 1920–1930-х гг. интерпретируются как результат выхода в политическое пространство глубоко укорененных культурных стереотипов (Виола, 2010: 61–86; Казанков, 2018). Соглашаясь с тезисом, все же отметим, что степень их устойчивости и кристаллизации существенно различалась в зависимости от качества формальных и неформальных взаимодействий, в которые было включено сельское население многонациональной империи задолго до начала социалистических преобразований. Подход к отношениям скита и деревни как к дуальной структуре, равновесное состояние которой обеспечивалось функциональным распределением ролей и логикой дарообмена, дает основание для предположения, что крестьянская апокалиптика в этом случае зеркально отражала конфессиональные особенности самих таежных монастырей и, прежде всего, тяготение их к «идеологическим» или «текстуальным» сообществам.

Гипотеза требует пояснения, поскольку правомерность привлечения понятийного аппарата *literacy studies* (широкой области исторических, филологических и культурно-антропологических исследований культуры письма и чтения) при анализе интеллектуальных стратегий русских оппозиционных конфессий стала предметом дискуссии. В частности, в настоящее время есть сторонники (Crummey, 1993: 707; Смилянская, 2013: 42–43; Гурьянова, 2017: 138–180) и противники распространения на староверие термина «текстуальное сообщество». Так, А. Л. Львов полагает, что он, означающий групповую консолидацию на основе устной передачи знания о религиозном тексте, не «работает» в отношении старообрядческих деноминаций, для которых владение кириллической грамотностью являлось обязательным (Львов, 2011: 14–17, 57–62).

Парадоксально и вместе с тем, видимо, закономерно, что смысловое и контекстное богатство предложенной Б. Стоком дефиниции «текстуальное сообщество» (Stock, 1990) сформировало лишь один вектор обсуждения проблемы — кто правильнее ее понимает и использует. Однако очевидно, что «дореволюционное», «советское» и «постсоветское» староверие не может быть описано как константа. Обновление состава общин, происходившее под давлением государственной политики и изменяющихся социально-экономических реалий, создавало множественность комбинаций в зависимости от того, насколько скитские насельники сами являлись носителями категориального мышления, твердо знали библейский текст и, значит,



отличались от деревенского мира, имевшего расплывчатые представления о христианской догматике.

Динамика взаимодействия между идеологическим сообществом (скитом) и текстуальным (поликонфессиональной сибирской деревней) и одновременно зыбкая граница между «текстуальностью» и «идеологичностью» скитников — на наш взгляд, определяла их коммуникации в 1920–1930-е гг.

Для выявления вариантов этих коммуникаций нами избраны три модели взаимодействия «скит — деревня». Их возникновение в таежных труднодоступных районах с неразвитой инфраструктурой и ориентация на разные старообрядческие вероучения¹ как задаваемое доктриной отношение к мирянам-благодетелям соотносилось с этническими, хозяйственными и социальными характеристиками окружавшего таежные монастыри населения.

Первая из моделей в рассматриваемых скитских общинах создана староверами-часовенными, присоединившимися в 1879 г. к белокриницкому согласию. Сомнения в результативности поисков «истинного священства» были не единственной причиной такого решения. Не менее существенную роль в их выборе сыграла позиция ктиторов² — жителей довольно крупных деревень восточной части чулымского таежного массива³, специализировавшихся на земледелии и животноводстве. Умеренный эсхатологизм вероучения «поповцев», признающего все христианские таинства и считающего монахов и мирян равноправными партнерами в деле спасения веры, как нельзя лучше отвечал их потребности в регулярной церковной жизни и легализации хозяйственных связей.

Примером диаметрально противоположного скитского сообщества являлся западный сосед белокриницких — монастырь староверов-странников, образованный в 1830-е гг. при финансовой поддержке поволжского купечества. Убежденность в свершившемся «наступлении царства антихриста» выступала основой для жесткого разграничения его обязательств с «дальними» и «близкими» благодетелями: монахи после принятия обряда крещения-пострига считались хранителями не только веры, но и места будущего спасения для мирских «христороубцев». События 1917 г. лишили скит внешней денежной помощи и заставили его переориентироваться на жителей небольших деревень, занятых лесными промыслами.

Третью общину составили представители разных старообрядческих течений, которых модернизационные процессы еще в конце XIX в. «выдавили» на окраину региона, в бассейн р. Кеть на Нарымском Севере. Религиозную жизнь этой группы, условно названной нами «безотчетливые»⁴, характеризовало отсутствие единой конфессиональной доктрины и согласованности в обрядовой сфере и, как следствие, ситуативность в выборе контактов с внешним окружением. Последнее было схоже русскоязычными «благодетелями» странников с одним исключением — рядом со скитом располагались охотничьи и рыболовецкие угодья селькупов и эвенков.

¹ По особенностям вероучений староверие принято делить на два течения. *Поповское направление* — собирательное название старообрядцев, приемлющих священство и признающих сохранение всех христианских таинств. Самая крупная деноминация — белокриницкое согласие, с 1988 г. официально именуемое Русской православной старообрядческой церковью. *Беспоповское направление* объединяет староверов, допускающих в отсутствие рукоположенных по «старому» обряду священников совершение таинств крещения, исповеди (реже — брака) мирянами. В XVIII–XIX вв. происходит дробление беспоповцев на «согласия» часовенных, странников и пр., рознящихся радикализмом вероучений и социальными практиками. Названия старообрядческих деноминаций отражают либо сведения о территории формирования (белокриницкие — от места архиерейской кафедры в с. Белая Криница Австрийской империи), либо особенности вероучения (часовенные — от «часовни» как церковной постройки для богослужения, странники — от требования странствовать в поисках пригодного для спасения души места).

² Ктиторы — в православной традиции люди, чьими финансовыми средствами или трудовыми усилиями создан и поддерживается монастырь или храм.

³ Чулым — правый приток р. Обь, протекает по территориям Томской области, Красноярского края, Республики Хакасия.

⁴ В. А. Липинская предложила использовать этот термин в отношении староверов, которые осознают себя противниками церковных реформ 1650–1660-х гг., но затрудняются с детализацией собственных религиозных взглядов (Липинская, 1995: 117, 126).



Последнее обстоятельство существенно расширяет исследовательское поле, поскольку провоцирует вопрос о влиянии на стабилизацию численности мирских ктиторов не только доктринальных особенностей, но и этноконфессионального состава контактирующего с ними населения.

Представляется, что крестьянское пустынножительство¹ Тувы, существующее в ситуации численного превосходства нехристианского этноса, может стать своеобразной площадкой для проверки этой гипотезы по ряду причин.

Во-первых, Обь-Енисейский регион связывали пути старообрядческих миграций (Леонов, 2007: 581–582; Стороженко, 2015). В XIX — начале XX в. перемещения мотивировались стремлением найти «чистые», «неповрежденные никонианством» земли, на рубеже 1920-1930-х гг. — намерением присоединиться к единоверцам в более отдаленных и труднодоступных районах.

Во-вторых, таежные обские и енисейские территории были близки по системам жизнеобеспечения. Отсутствие земельного фонда, достаточного для организации аграрного производства в классическом виде, в обоих случаях требовало от русской деревни не только участия в разделе промысловых угодий, но и лавирования между нормами обычного права коренных этносов и политическими решениями властей.

В связи с этим особо подчеркнем, что еще задолго до официального вхождения в 1944 г. Тувинской Народной Республики в состав СССР, на ее территории были предприняты попытки перевода аратских хозяйств на оседлость и коллективный труд. В начале 1930-х гг. проводниками нового курса выступили подготовленная в Коммунистическом университете трудящихся Востока республиканская партийная элита и структуры Русской самоуправляющейся трудовой колонии, функционирующие на базе Конституции Советской России и Конституции ТНР (Москаленко, 2004: 114–149; Татаринцева, 2016: Электр. ресурс). Негативная реакция населения, вызванная насильственными методами проведения, заставила уже в 1933 г. от него отказаться, однако использование и здесь искусственно созданных «очагов социалистической культуры» для ликвидации традиционных институтов, на наш взгляд, дает основание для тезиса о сходстве поведенческих реакций русской деревни Обь-Енисейского региона в целом.

Исходя из этого, информационную основу исследования составили несколько групп исторических источников. Во-первых, это оригинальные и компилятивные сочинения, имевшиеся в распоряжении таежных монастырей Томской области, Красноярского края и Тувы в 1890–1930-е гг., как остающиеся во владении скитских общин, так и переданные ими в государственные учреждения (Научная библиотека Томского государственного университета, Томский областной краеведческий музей, Государственная публичная научно-техническая библиотека СО РАН). Во-вторых, это корпус судебно-следственной и делопроизводственной документации, которым отражены результаты проверок властями сибирских таежных монастырей (Российский государственный архив древних актов, ф. 1431; Отдел рукописей Российской государственной библиотеки, ф. 246; Государственный архив Российской Федерации, ф. 353, Р-5263; Государственный архив Томской области, ф. 3; Центр документации новейшей истории Томской области, ф. 101). Третья группа источников представлена полевыми экспедиционными материалами автора, собранными на территории Томской области в период 1987–2018 гг. и сейчас хранящимися в Научной библиотеке Томского государственного университета), публикациями исследователей староверия Тувы и Обь-Енисейского региона (Покровский, Зольникова, 2002; Татаринцева, 2006; Стороженко, Татаринцева, 2016).

В совокупности они позволяют типологизировать коммуникативные стратегии таежных монастырей разных деноминаций в контексте дефиниций «идеологические» / «текстуаль-

¹ Крестьянское пустынножительство как форма монашеской, отшельнической жизни распространилось вследствие церковного раскола и означает, что скит организован крестьянами, и хозяйственная деятельность его насельников имеет аграрно-промысловый характер.



ные» сообщества и объяснить, почему для одних скитских общин коллективизация стала временем внутреннего надлома, другие смогли использовать внешние вызовы для формирования адекватных адаптационных практик и остаться для ориентированных на них крестьянских социумов каналом сохранения этноконфессиональной идентичности.

Советская власть и скитские общины

Исследования последних лет изменили одномерную оценку взаимоотношений власти и староверия в первое послереволюционное десятилетие.

Во-первых, установлено, что репрессивный характер атеистическая политика обретает не ранее апреля 1929 г., когда XVI конференцией ВКП(б) были определены показатели коллективизации на ближайшее пять лет, и учреждение Постоянной комиссии по вопросам культов институализировало контроль над любыми формами религиозной жизни на территории СССР. Во-вторых, выявлен корпус документов, свидетельствующих о стремлении даже старообрядческих согласий, имеющих радикальные взгляды, убедить новый политический режим в отсутствии в их вероучении контрреволюционных идей (Петров, 2010; Шигапов, 2016; Кузинер, 2018).

Попытки найти точки соприкосновения провалились — стороны говорили на разных языках. Планы советской власти о сотрудничестве с прежде дискриминируемыми конфессиями базировалась на ложных оценках их как «стихийно коммунистических», а для староверов демонстрация лояльности оставалась способом получения хозяйственной автономии и не влекла за собой отказ от эсхатологического осмысления происходящего. Закономерно поэтому, что реализация обращения Наркомзема «К сектантам и старообрядцам, живущим в России и за границей» (1921 г.) и усилия Комиссии по заселению свободных земель и бывших имений сектантами и старообрядцами привели к обескураживающим для власти результатам. Предполагаемые союзники, действительно, быстро включились в движение по созданию трудовых артелей, но не стали сознательными строителями свободного от религии общества.

Крушению иллюзий и разочарованию в революционном потенциале староверия способствовали не только мировоззренческие противоречия с защитниками «древлего благочестия». Незнакомым с местными реалиями администраторам отношения старообрядческих групп с собственным окружением виделись исключительно как эксплуататорские.

Например, инструктор-пропагандист Величко в качестве доказательства всевластия «религиозных фанатиков» прикладывает к отчету о поездке по Нарымскому Северу в 1933 г., долговую расписку артели «Путь к социализму» ктитору страннического скита И. С. Кондратьеву. Но непредвзятое прочтение документа показывает, что наряду с обязательствами по освоению 1,35 га целины в обмен на полученную «мягкую землю» им четко оговорены условия экономического договора со староверами: «Кондратьев будет пользоваться один севооборот половиной вспаханной земли, а за вторую половину Кондратьев обязан вспахать и раскорчевать там, где понадобится артели» (Центр документации новейшей истории Томской области. Ф. 101, оп. 1, д. 276. Л. 5).

Сходными по тональности оказывались описания отношений скитов и автохтонных этносов. Инспектировавший Урянхайский край в 1930 г. П. Маслов увидел лишь «сложную систему долгов и пожизненную кабалу», в которую попадали тувинцы (Маслов, 2007: 714). И в этом случае реальность была гораздо сложнее. Согласимся с М. П. Татаринцевой в характеристике ее как «параллельных миров» промысловиков-скотоводов и земледельцев. Они различались отношением к природе и воззрениями на право владения землей, но тем не менее понимали выгоды сосуществования и потому умело использовали приемы «народной дипломатии» (Татаринцева, 2017: Электр. ресурс).

Однако контакты таежных монастырей как с русской деревней, так и родовыми кланами коренных народов оставались для новой власти не просто скрытыми или непонятными. В частности, геополитическую подоплеку перевода староверия из «союзников» в «против-



ники» отражает конфессиональная ситуация в Тувинской Народной Республике на рубеже 1920-1930-х гг. Если ламаизм получил в 1928 г. статус государственной религии и поэтому имел поддержку власти (Москаленко, 2004: 110), то старообрядческое население, официально находящееся под юрисдикцией Русской самоуправляющейся трудовой колонии, в 1930-1940-е гг. активно репрессировалось во многом за религиозные убеждения (Татаринцева, 2016: Электр. ресурс). Неудивительно поэтому, что выводы наблюдателей о превращении старообрядческих заимок «в своего рода помещичьи экономии» (Маслов), «кулацкий Эдем» (Величко) диссонируют с воспоминаниями скитников о повседневном укладе довоенных лет (О своей земле ..., 2012: 195–220) и перечнями скудного имущества таежных монастырей в протоколах акций по их уничтожению (Научная библиотека Томского государственного университета. Отдел книжных памятников и рукописей — далее НБ ТГУ. ОКПР. Ф. 24, ед. 9).

Тенденциозность имеющихся описаний, убедительно представляющих лишь идеологический контекст превращения пустынножителей во врагов колхозного строя, ставит вопрос о валидном критерии для оценки коммуникаций скита и его социального окружения. Тем более, что лояльность вероучения, как свидетельствует история западносибирского пустынножительства, также вряд ли способна выступать в этом качестве. Так, поселение умеренных «поповцев» разгромлено властями как раз в период коллективизации, община «безотчетливых» в то же самое время — в 1930-е гг. — начала утрачивать авторитет среди мирян, но исчезла только через полвека, в 1980-е гг., а скит странников-радикалов пережил все потрясения и существует по сей день.

Скитские общины в системе локальных связей

Разница в «сроках жизни» нелегальных монастырей, на наш взгляд, обусловлена несхожестью принятых белокриницкими, странниками и «безотчетливыми» способов поддержания контактов с внешней средой. Социальные взаимодействия, строящиеся по принципу дуальности, имеют особенность: символическое неравенство монастырского и мирского пространств обязательно должно быть уравновешено согласованием интересов «хранителей» сакрального и «носителей» профанного.

В условиях коллективизации реальное партнерство сторон предполагало, с одной стороны, хозяйственную самостоятельность скита и отказ от регулярной помощи извне; с другой, готовность крестьянина к тайному исповеданию веры вопреки запретам власти. Эти «качества» возникали не спонтанно, а в результате целенаправленных усилий скитских лидеров и зависели от того, удастся ли объяснить деревне, что теперь таежный монастырь олицетворяет собой православную веру даже для тех, кто ранее считал себя приверженцем «официальной церкви». Естественным ресурсом для поиска нужных аргументов выступали книжные собрания таежных монастырей. Доступность полемических, учительных и регламентирующих обряд сочинений, умение привлечь их прямую и косвенную информацию в собственных эсхатологических построениях увеличивало шансы на то, что коррекция интересов будет осознанной и обоюдной.

Однако именно по составам книжных собраний и отношению пустынножителей к самостоятельным толкованиям рассматриваемые скиты отличались кардинальным образом.

Лишь **странники** не опасались дополнить свои богослужебные, уставные и вероучительные книги дониконовского периода текстами более поздними, иногда даже сомнительными по происхождению и содержанию — синодальными изданиями и беллетристикой, приняв за правило — не хранить их в келье. Проникновение такой литературы в круг чтения скитников, формирование синтетических (мистико-рациональных) технологий их истолкования, поощрение составления полемических трактатов и Цветников на злобу дня — все это увеличивало запас прочности сотериологической доктрины странников и позволяло им использовать внутренние «прения о вере» в качестве инструмента воздействия на ктиторов.



Традиция их проведения была заложена на рубеже XIX–XX вв. в ходе разделения чулымских странников на «принимающих деньги» и «безденежных». В начале 1930-х гг., когда в общине «безденежных» обсуждались объемы допустимой мирской помощи, ритуал утвердился окончательно: от скитников требовалось продемонстрировать по «старинным книгам» подтверждение доводам, от мирских — «не вмешиваться, больше слушать и разбираться, какая вера правильная» (НБ ТГУ. ОРКП. Архив археографической экспедиции Томского университета. Красный Яр: полевой дневник 1998 г. Тетр. 5. Л. 78–79).

Как именно проходил этот спор, показывает рукописная памятка ведущему полемики, обнаруженная нами в «скитской библиотеке». Строение текста не оставляет сомнений в ее предназначении помогать быстрому поиску нужной цитаты по указаниям типа: «Кормчая Тимофея презвитера великия церкви глава 69 лист 314. Зачин: Зрим же ныне. Конец: богословных и нужных» (НБ ТГУ. ОРКП. В-26165. Л. 5 об.). Форма текста отражает представления крестьянской аудитории о надежности доказательств — спорящие не говорят «от себя» и обращаются к заслуживающему доверия источнику, а содержание — реалии, в которых живут старообрядческие семьи советской деревни. Их домашние молитвы проходят по книгам «единоверческой печати»¹, они регистрируют браки, читают светскую литературу, в их обиходе «пища и одежда торжищная»².

Именно эти обстоятельства приняли во внимание сторонники умеренного аскетизма — составители руководства для ведения полемики. Приведем пояснения к цитатам, показывающие внимательность к настроениям паствы: «Прежнее Писание повелевает нам новые исторические и еретические книги для бесед держать или читать для блага церкви. А повреждает еретическое писание тоию тех, кои читают с увлечением сердца, кои могут ему поверить, тому на вред такое писание»; «Мы сами пищу и одежду торжищную не употребляем, и тех людей ублажаем, кои смирения ради прочих за то не осуждают»; «Мы в неверии сочетавшихся брак не разрушаем» (НБ ТГУ. ОРКП. В-26165. Л. 33 об. 34, 35 об. 36, 49).

Проговаривание их вслух давало ктиторах возможность пережить опыт комментирования и убедиться, что «послабления в вере раньше со многими случались». Апелляция к «прежним временам» в данном случае решала несколько задач: миряне получали своеобразное отпущение грехов и уверенность, что вынужденное отступление будет отмолено старцами, а таежные богословы, выступив хранителями знания о происходящем, подтверждали право на духовное лидерство.

В сущности, внутренние споры оказывались для скитской общины благом — несходство позиций придавало остроту, необходимую для поддержания к ним интереса, и помогало перераспределить потоки мирской помощи. В результате экономическая автономия пустыни и умение объяснять происходящее понятным советскому крестьянину языком создали условия для того, чтобы нелегальные группы странников продолжали существовать, и их влияние на сельскую округу оставалось неизменным.

Материал по истории староверия Тувы дополняет общую картину функционирования скитского коллектива как идеологического сообщества с твердым пониманием своей религиозной миссии и гибким отношением к правилам ее реализации. Так, управленческим ресурсом скита часовенных, образованного в 1918 г. на р. Малый Енисей, стало обращение к конфессиональной генеалогии. Тувинский список «Родословия часовенного согласия»³ по-

¹ Здесь: книги, изданные в Московской единоверческой типографии. Единоверие было учреждено в 1800 г. императорским указом и объединило старообрядцев, согласных подчиняться Синоду Русской православной церкви при условии сохранения богослужения по дореформенным богослужебным книгам. Конфессии было разрешено их переиздание и распространение.

² Здесь: не изготовленные самостоятельно, а купленные на базаре, «торжище».

³ Сочинение об истории возникновения часовенных было создано в 1887 г. игуменом Нифонтом, активно переписывалось и дополнялось представителями согласия разных территорий Российской империи, в том числе — переселившимися в Туву.



казывал местных игуменов как преемников основателя керженских скитов священноинока Дионисия и тем самым утверждал их право на совершение обрядов в отсутствие рукоположенного духовенства (Государственная публичная научно-техническая библиотека СО РАН. Тувинское собрание. О.У.5. Л. 1–1 об.)

Однако и в этом случае презентация себя частью мировой христианской истории оказалась возможной благодаря монастырскому скрипторию¹ (Покровский, 1984: 12–31). Рецепция древнерусской традиции составления тематических вероучительных сборников гарантировала, что смена поколений не приведет к потере навыков работы с христианским текстом.

О важности сохранения института трансляции конфессиональной грамотности говорит история скита **белокриницких** — соседа и идейного противника чулымских странников. В 1921 г. здесь печатались антибольшевистские листовки, и хотя руководителей общины арестовали и репрессировали (Приль, 2006) — сам таежный монастырь был уничтожен властями только в начале 1930-х гг. Постепенная утрата скитом авторитета произошла под влиянием двух факторов — советской социальной политики и конфессиональной специфики согласия.

Белокриницкие, воссоздав в 1840-х гг. истинную, по их мнению, церковную иерархию, смогли увеличить число последователей в Сибири именно потому, что предлагали канонически предписанный объем таинств. Для таежной зоны это означало легитимацию семейно-брачных отношений и, значит, стабилизацию как отдельных крестьянских хозяйств, так и внутриобщинных коммуникаций в целом. Если в начале 1920-х гг. таежный скит еще концентрировал вокруг себя верующее крестьянство и защищался им, то позднее ситуация изменилась.

Деревенское сообщество лишь номинально сохраняло целостность. В действительности, в нем нарастала конфликтность не только в силу навязанного властью имущественно-политического деления на кулаков, середняков и бедняков, но и вследствие мировоззренческого противостояния партийных / беспартийных, верующих / атеистов, сторонников / противников внедрения новой агротехники и т. д. В этих условиях предлагаемая скитом модель спасения веры через литургическое единство прихожан не имела успеха, но другой стратегии выработать его лидеры не умели.

В белокриницком согласии, придерживающемся традиционного взгляда на монашество, скитская форма православной жизни не считается единственно правильной и остается скорее свидетельством верности дониконовским устоям. В этой логике сибирское пустынножительство не было предметом особого внимания руководства согласия и не могло получить разрешение на самостоятельный выбор книг для чтения и тем более конфессиональное творчество (толкование прочитанного). Неспособность скитников «перевести» язык эсхатологических рассуждений Антония (Паромова), в прошлом наставника обители, позднее епископа Пермского и Тобольского и автора изданного в 1910 г. в типографии П. П. Рябушинского «Святоотеческого сборника», на язык понятный деревенскому обывателю не позволили скиту стать носителем экспертного знания о текущей реальности.

Таежный скит, окруженный беспоповскими общинами с развитой культурой публичных «бесед» (Ворошилова, 2017), начинает сдавать позиции. Деревенской молодежи, воспитанной на идеях прогресса и разрушения «старого мира», он становится неинтересен, а религиозность старшего поколения сама по себе не являлась консолидирующей силой. При невозможности осуществления обряда организуемые скитниками чтения без обращения к насущным вопросам — что есть советская власть, является ли она «исполнением пророчеств о «последнем времени» — не могли остановить быстро прогрессирующую утрату черт идеологического сообщества. В начале 1930-х гг., когда у монастыря не осталось сильных защитников, часть иноков уходит «в большой мир», другая — попытается (безуспешно) организовать поселение в более удаленных районах.

¹ Скрипторий — мастерская по переписке книг.



На первый взгляд, столь же неэффективной выглядит стратегия, избранная «*безотчетливыми*» Нарымского Севера, единство которых без оформленной конфессиональной доктрины поддерживалось родственными связями и обращением к символике раннехристианского апостольства. Однако демографические проблемы 1920-х гг. (естественное сокращение числа скитников и главное — уход из жизни грамотных наставников) создали принципиально новую ситуацию. Они открыли путь в общину тем, чье решение об уходе в скит диктовалось не религиозными, а политическими и экономическими мотивами.

Сложившийся управленческий вакуум характеризует «рукописная продукция» скитников рубежа 1920–1930-х гг. Они начинают копировать житийные и евангельские тексты, сочинения Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина на любом пригодном материале — бумаге или бересте. Поскольку процесс не сопровождался систематизацией переписанного, дистанция между книжным знанием о вере и повседневным знанием о жизни увеличивалась. В 1940-е гг. этот разрыв, уже как непреодолимый, зафиксировал запись скитницы: «Переплетала книгу послания Тимофеевы, что топерь делать, писать нечево, читать не знаю ково. Однако заключать петушка от нечево делать. Писать больше не знаю ково, не буду» (Томский областной краеведческий музей. Собрание рукописей, № 12676/38. Л. 3).

Тем не менее, существование поселения до середины 1980-х гг. заставляет увидеть в переходе от активного чтения древней книги к ее механическому воспроизводству самостоятельную стратегию по сакрализации места, где живут староверы-иноки. Видимо, задача поддержания его ритуальной чистоты с помощью предметов-сакрофоров (книг, крестов, икон) компенсировала поколению иноков 1930-х гг. разработку вероучения. Следование народным представлениям о монашеском подвиге обеспечило ему статус «хранителя» религиозной и этнической идентичностей и, соответственно, эпизодическую помощь русскоязычной промысловой округи, живущей по законам атеистического государства и в соседстве с коренными народами.

Идеологичность vs текстуальность: итоги исследования

Пример «безотчетливых» показывает, что на рубеже 1920–1930-х гг. за паству «боролись» не религиозные вероучения как таковые, а практики коммуникации, в том числе — строящиеся на эмоциональном воздействии старинной книги. История часовенных Тувы убеждает, что даже сообщества с развитым вероучением прибегали к «демонстрации книжных богатств» для создания нужного впечатления (Татаринцева, 2006: 79). Передача скитниками христианскому тексту власти над собой (удачным представляется термин «текстократия») предполагала, что аналогичное отношение к нему будет воспринято и мирянами. Религиозная доктрина, точно «знающая» из авторитетных сочинений, кто и почему при изменении политических условий будет иметь «право на спасение», получала конкурентные преимущества быстрее, но и отсылка к образам народного православия при отсутствии грамотного начетчика давала результат.

Именно сопоставимость результатов актуализирует вопрос — насколько в реальности оппозиция категориального и нарративного знания и, значит, обретение системой «скит — деревня» признаков идеологического или текстуального сообщества обеспечивала ее стабильность в долговременной перспективе.

Ответ на него предполагает понимание главной проблемы эпохи коллективизации — советская действительность, коренным образом реформирующая жизнь деревни, ставила перед монахами и мирянами разные цели. Если для скитника важно было не утратить принадлежность к *сообществу* «избранных спасителей веры» *сейчас*, то крестьянин, уже испытавший на себе распад традиционных внутриобщинных связей, нуждался в *индивидуальной* поведенческой стратегии — не противоречащей его жизненному опыту и дающей основание считать себя христианином в *будущем*.



В данном случае «идеологичность» означала не только умение классифицировать происходящее в соответствии с эсхатологией староверия, но и строгое исполнение монастырского устава. Лишь сочетание «теории» и «практики» создавало предпосылки для того, чтобы мирские помощники, чья хозяйственная, социальная и эмоциональная жизнь стала другой, по-прежнему относились к скитскому поселению как к «сакральному локусу» и связывали его сохранение с интересами своих семей. Причем, ключевое значение имело не наличие в скитах энергичных и грамотных лидеров самих по себе, а именно традиция коллективного духовного руководства сельской округой с помощью «бесед», как это делали чулымские странники и тувинские часовенные. Именно поэтому их монастыри при сокращении мирской помощи выжили и предотвратили деформацию вероучений.

Непреодолимой преградой для скитников, тяготеющих к «текстуальности», стала их неспособность модернизировать коллективистскую модель спасения веры. Надежды на дисциплинирующее воздействие обряда оказались тщетны, без дополнения социальной диагностикой богослужения для мирян давали обратный эффект: благодетели, воспитанные в убеждении «вера с обрядом не разделяется», уходили к конкурентам или подчиняли себе жизнь монашеских общин, которые по прошествии времени распались или переформатировались в домашнее келейничество.

Сравнение коммуникативных практик, выработанных скитами Обь–Енисейского региона, дает материал для решения задач двух уровней сложности.

Во-первых, он позволяет скорректировать некоторые исследовательские стереотипы в отношении сибирской деревни 1930-х гг. и, в частности, дополнить принятую экономико-правовую стратификацию крестьянства характеристикой присущих им типов грамотности. Иными словами, объяснять способность или неспособность крестьянина к сохранению привычных социальных и культурных норм не только исходя из политических, экономических реалий, но и путем выделения в его среде групп с разными типами историко-эсхатологических рефлексий и сотериологическими образами «желаемого завтра». Такой подход демонстрирует, что втянутость таежной деревни в интеграционные процессы, появление в ней радикально настроенной молодежи или ликвидация зажиточного слоя деревни не оказывали решающего влияния на разрушение связей со скитом. Как свидетельствует история чулымских староверов-белокриницких, дестабилизирующим фактором становилось накопление дуальной системой «скит — деревня» признаков текстуального сообщества.

Во-вторых, рассмотрение взаимодействий «скит–деревня» на рубеже 1920–1930-е гг. показывает бесперспективность изучения связей сельского сообщества и таежного скита как автономных социальных единиц, чьи интересы совпадают лишь отчасти, и переориентирует исследование на оценку эффективности моделей коммуникации, используемых локальным крестьянским коллективом для адаптации к макросоциальным трансформациям и условиям поликонфессиональной среды.

Логичным шагом в этом направлении является постановка вопроса об идейных и хозяйственных ресурсах старообрядческих монастырей, существующих в нехристианском окружении. Хотя история сибирского староверия не знает массового обращения коренных народов, как это было в Карелии (Фишман, 2003), но эпизодическое появление неофитов из иноэтничной среды в числе насельников, например, страннических пустыней, делает перспективным сравнительное изучение подобных прецедентов на материалах всего Обь–Енисейского региона.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Виола, Л. (2010) Крестьянский бунт в эпоху Сталина: Коллективизация и культура крестьянского сопротивления. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН) ; Фонд Первого Президента России Б. Н. Ельцина. 366 с.



Ворошилова, А. С. (2017) Межконфессиональное взаимодействие и «борьба за паству» в переселенческой деревне Сибири на рубеже XIX–XX вв. // Вестник Томского государственного университета. Серия «История». № 48. С. 14–19.

Гурьянова, Н. С. (2017) Рукописные сборники и оформление идеологии старообрядческого движения. Новосибирск : Институт истории СО РАН. 230 с.

Дутчак, Е. Е. (2014) Православная традиция в советский период: факторы преемственности / Былые годы. Российский исторический журнал. № 34 (4). С. 686–691.

Дутчак, Е. Е., Васильев, А. В., Ким, Е. А., Полежаева, Т. В. (2013) Православный ландшафт таежной Сибири: концепция исследования // Сибирские исторические исследования. № 1. С. 79–90.

Казанков, А. (2018) Микроистория несостоявшегося апокалипсиса: деревня Подавиха и ее обитатели в августе — декабре 1932 г. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 1 (36). С. 275–309.

Кузинер, И. Э. (2018) Особенности моделей взаимодействия старообрядцев бегунского (страннического) толка и советских органов власти в 20-е гг. XX в. // Народы и религии Евразии. Т. 14. № 1. С. 100–108.

Леонов, Н. И. (2007) Танну–Тува. Страна голубой реки // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках, об Урянхае — Тану–Туве, урянхайцах — тувинцах, о древности Тувы / сост. С. К. Шойгу. М. : Слово. Т. 5. 733 с. С. 578–617.

Липинская, В. А. (1995) Конфессиональные группы православного населения Западной Сибири // Этнографическое обозрение. № 2. С. 113–127.

Львов, А. Л. (2011) Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество. СПб. : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге. 328 с.

Маслов, П. П. (2007) Конец Урянхая // Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках, об Урянхае — Тану–Туве, урянхайцах — тувинцах, о древности Тувы / сост. С. К. Шойгу. М. : Слово. Т. 5. 733 с. С. 618–729.

Москаленко, Н. П. (2004) Этнополитическая история Тувы в XX веке. М. : Наука. 222 с.

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

Петров, С. Г. (2010) Староверы-странники и советская власть: «Очерк истории странствующих православных христиан» для председателя ВЦИК М. И. Калинина // Традиции отечественной духовной культуры в нарративных и документальных источниках XV–XXI вв. / отв. ред. Е. К. Ромодановская. Новосибирск : Издательство Сибирского отделения Российской академии наук. 307 с. С. 191–213.

Покровский, Н. Н. (1984) Путешествие за редкими книгами. М. : Книга. 192 с.

Покровский, Н. Н., Зольникова, Н. Д. (2002) Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. : Проблемы творчества и общественного сознания. М. : Памятники исторической мысли. 471 с.

Приль, Л. Н. (2006) Проверять прошлое: новые источники об издании антибольшевистских листовок в Ново-Архангельском скиту // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. Т. 5. Вып. 3–S1. С. 140–152.

Смилянская, Е. Б. (2013) Книжная премудрость и избрание пути спасения старообрядцами Верхокамья на рубеже XIX–XXI вв. // Вестник Томского государственного университета. Серия «История». № 1 (21). С. 36–43.

Стороженко, А. А. (2015) Конфессиональные миграции старообрядцев как канал межкультурного взаимодействия в Центральной Азии в XIX– начале XX в. // Старообрядчество: история



и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: Материалы VI Международной научно-практической конференции / науч. ред. А. П. Майоров, отв. ред. С. В. Васильева. Улан-Удэ : Изд-во Бурятского гос. ун-та. 392 с. С. 130–136.

Стороженко, А. А., Татаринцева, М. П. (2016) Верхнеенисейские старообрядческие скиты в Туве: историческая реконструкция // Научные труды Тувинского государственного университета. Материалы ежегодной научно-практической конференции преподавателей, сотрудников и аспирантов ТувГУ, посвященной 65-летию юбилею высшего педагогического образования в Туве и 95-летию становления Тувинской народной республики / отв. ред. У. В. Ондар. Кызыл : ФГБОУ ВО «Тувинский государственный университет». 228 с. С. 95–96.

Татаринцева, М. П. (2006) Старообрядцы в Туве: историко-этнографический очерк. Новосибирск : Наука. 216 с.

Татаринцева М. П. (2016) Старообрядцы в Туве в начале XX века и в период Тувинской Народной Республики [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 3. URL: <http://nit.tuva.asia/nit/article/view/465> (дата обращения: 12.09.2018).

Татаринцева, М. П. (2017) Особенности земледелия русских переселенцев в Туву в начале XX века [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2017. № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/702> (дата обращения: 12.09.2018). DOI: 10.25178/nit.2017.1.10

Фишман, О. М. (2003) Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М. : Индрик. 408 с.

Шигапов, С. Р. (2016) Советская власть и староверы: развитие взаимоотношений в 1920-1930-е гг. (на материалах Томского уезда) // Вестник Томского государственного университета. История. № 3 (41). С. 44–50.

Crummey, R. O. (1993) Old Believ as Popular Religion: New Approaches // *Slavic Review*. Vol. 52. №. 4. P. 700–712.

Stock, B. (1990) *Listening for the Text: On the Uses of the Past*. Baltimore : Johns Hopkins University Press. 197 p.

Дата поступления: 14.09.2018.

REFERENCES

Viola, L. (2010) *Krest'yanskii bunt v epokhu Stalina: Kollektivizatsia i kul'tura krest'yanskogo soprotivleniia [Peasant Rebels under Stalin: Collectivization and the Culture of Peasant Resistance]*. Moscow, Rossiiskaia politicheskaiia entsiklopediia (ROSSPEN); Fond Pervogo Prezidenta Rossii B. N. El'tsina. 366 p. (In Russ.).

Voroshilova, A. S. (2017) *Mezhkonfessional'noe vzaimodeistvie i bor'ba za pastvu' v pereselencheskoi derevne Sibiri na rubezhe XIX–XX vv. [Inter-confessional Interaction and the «Struggle for Congregation» in a Migrant Village of Siberia at the turn of the 20th century]*. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Serii Istorii*, no. 48, pp. 14–19. (In Russ.).

Gur'ianova, N. S. (2017) *Rukopisnye sborniki i oformlenie ideologii staroobriadcheskogo dvizheniia [Manuscript Collections and Establishment of the Old Believers' Ideology]*. Novosibirsk, Institut istorii SO RAN. 230 p. (In Russ.).

Dutchak, E. E. (2014) *Pravoslavnaia traditsia v sovetskii period: faktory preemstvennosti [Orthodox Tradition in the Soviet Times: Factors of Continuity]*. *Bylye gody. Rossiiskii istoricheskii zhurnal*, no. 34 (4), pp. 686–691. (In Russ.).

Dutchak, E. E., Vasil'ev, A. V., Kim, E. A. and Polezhaeva, T. V. (2013) *Pravoslavnyi landschaft taezhnoi Sibiri: kontseptsiiia issledovaniia [Orthodox Landscape of the Siberian Taiga Region: a Research Concept]*. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, no. 1, pp. 79–90. (In Russ.).

Kazankov, A. (2018) *Mikroistoriia nesostoiavshegosia apokalipsisa: derevnia Podavikha i ee obitateli v avguste — dekabre 1932 g. [Microhistory of a Failed Apocalypse: The Village of Podavikha*



and Its Inhabitants in August – December 1932]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, no. 1 (36), pp. 275–309. (In Russ.).

Kuziner, I. E. (2018) Osobennosti modeli vzaimodeistviia staroobriadtsev begunskogo (strannicheskogo) tolka i sovetskikh organov vlasti v 20-e gg. XX v. [The Specifics of the Interaction Models of the Old Believers of the Runaways (Wanderers) Branch and Soviet Authorities in the 1920s]. *Narody i religii Evrazii*, vol. 14, no. 1, pp. 100–108. (In Russ.).

Leonov, N. I. (2007) Tannu – Tuva. Strana goluboi reki [Tannu-Tuva. The Blue River Country]. In: *Uriankhai. Tyva depter. Antologiiia nauchnoi i prosvetitel'skoi mysli o drevnei tuvinskoj zemle i ee nasel'nikakh, ob Uriankhae – Tanu-Tuve, uriankhaysakh – tuvintsakh, o drevnosti Tuvy* [Uryanhay. Tyva depter. Anthology of Scientific and Educational Ideas about the Ancient Tuva Land and its Inhabitants, about Uryanhay – Tanu-Tuva, Uryankhaytsy – Tuvans, about Antiquity of Tuva], comp. by S.K. Shoigu. Moscow, Slovo. Vol. 5. 733 p. Pp. 578–617. (In Russ.).

Lipinskaia, V. A. (1995) Konfessional'nye gruppy pravoslavnogo naseleniia Zapadnoi Sibiri [Religious Groups of the Orthodox Population of Western Siberia]. *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 2, pp. 113–127. (In Russ.).

L'vov, A. L. (2011) *Sokha i Piatiknizhie: russkie iudeistvuiushchie kak tekstual'noe soobshchestvo* [The Plough and the Pentateuch: Russian Judaizers as Textual Community]. St. Petersburg, Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. 328 p. (In Russ.).

Maslov, P. P. (2007) Konets Uriankhaia [The End of Uryanhay]. In: *Uriankhai. Tyva depter. Antologiiia nauchnoi i prosvetitel'skoi mysli o drevnei tuvinskoj zemle i ee nasel'nikakh, ob Uriankhae – Tanu-Tuve, uriankhaysakh – tuvintsakh, o drevnosti Tuvy* [Uryanhay. Tyva depter. Anthology of Scientific and Educational Ideas about the Ancient Tuva Land and its Inhabitants, about Uryanhay – Tanu-Tuva, Uryankhaytsy – Tuvans, about Antiquity of Tuva], comp. by S.K. Shoigu. Moscow, Slovo. Vol. 5. 733 p. Pp. 618–729. (In Russ.).

Moskalenko, N. P. (2004) *Etnopoliticheskaia istoriia Tuvy v XX veke* [An Ethnopolitical History of Tuva in the 20th century]. Moscow, Nauka. 222 p. (In Russ.).

Osvoei zemle, svoei vere, nastoiashchem i perezhitom v Rossii XX–XXI vv. (k izucheniiu biograficheskogo i religioznogo narrativa) [On One's Native Land, on Faith, the Present and the Past in Russia in the Twentieth and Twenty-First Centuries: Towards the Study of Biographical and Religious Narratives] (2012) / ed. by E. B. Smilianskoi. Moscow, Indrik. 472 p. (In Russ.).

Petrov, S. G. (2010) Starovery-stranniki i sovetskaia vlast': "Ocherk istorii stranstvuiushchikh pravoslavnykh khristian' dlia predsedatelia VTsIK M. I. Kalinina [Old Believers-Wanderers and the Soviet Authorities: «An Essay on the History of the Wandering Orthodox Christians» Written for the Chairman of the All-Russian Central Executive Committee M. I. Kalinin]. In: *Traditsii otechestvennoi dukhovnoi kul'tury v narrativnykh i dokumental'nykh istochnikakh XV–XXI vv.* [Russian Spiritual Culture Traditions in the Narrative and Documentary Sources of the 15th – 21st centuries], ed. by E. K. Romodanovskaya. Novosibirsk, Izdatel'stvo Sibirskogo otdeleniia Rossiiskoi akademii nauk. 307 p. Pp. 191–213. (In Russ.).

Pokrovskii, N. N. (1984) *Puteshestvie za redkimi knigami* [A Journey for Rare Books]. Moscow, Kniga. 192 p. (In Russ.).

Pokrovskii, N. N. and Zol'nikova, N. D. (2002) *Starovery-chasovennye na vostoce Rossii v XVIII–XX vv.: Problemy tvorchestva i obshchestvennogo soznaniia* [Chasovennye ('Chapel-going') Old Believers in the East of Russia in the 18th – 20th centuries]. Moscow, Pamiatniki istoricheskoi mysli. 471 p. (In Russ.).

Pril', L. N. (2006) Proveriaia proshloe: novye istochniki ob izdaniia antibold'shevistskikh listovok v Novo-Arkhangelskom skitu [Checking the Past: New Sources on the Publication of the Anti-Bolshevik Leaflets in the Novo-Arkhangelsk Skete]. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Serii: Istoriia, filologiiia*, vol. 5, issue 3–S1, pp. 140–152. (In Russ.).



Smilianskaia, E. B. (2013) Knizhnaia premudrost' i izbranie puti spaseniia staroobriadtsami Verkhokam'ia na rubezhe XIX–XXI vv. [Book Learning and Ways to Salvation in the Old Believer Communities at the Turn of the 21st Century]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Serii Istorii*, no. 1 (21), pp. 36–43. (In Russ.).

Storozhenko, A. A. (2015) Konfessional'nye migratsii staroobriadtsev kak kanal mezhkul'turnogo vzaimodeistviia v Tsentral'noi Azii v XIX — nachale XX v. [Confessional migrations of the Old Believers as a Channel of Intercultural Interaction in Central Asia in the 19th – early 20th centuries]. In: *Staroobriadchestvo: istoriia i sovremennost', mestnye traditsii, russkie i zarubezhnye sviazi [Old Belief: History and Modernity, Local Traditions, Russian and Foreign Relations]* : Proceedings of the VI International Scientific and Practical Conference, by scientific. ed. A. P. Mayorov, ed. S. V. Vasiliev. Ulan-Ude, Izd-vo Buriatskogo gos. un-ta. 392 p. Pp. 130–136. (In Russ.).

Storozhenko, A. A. and Tatarintseva, M. P. (2016) Verkhneeniseiskie staroobriadcheskie skity v Tuve: istoricheskaia rekonstruktsiia [Upper Yenisei Old Believers Sketes in Tuva: A Historical Reconstruction]. In: *Nauchnye trudy Tuvinskogo gosudarstvennogo universiteta [Research papers of Tuvan State University]* : proceedings of the annual research conference of teachers, staff, and graduate students of TuvGU, dedicated to the 65th anniversary of higher pedagogical education in the Republic of Tuva and the 95th anniversary of the formation of the People's Republic of Tuva / ed. by W. V. Ondar. Kyzyl, FGBOU VO Tuvinskii gosudarstvennyi universitet. 228 p. Pp. 95–96. (In Russ.).

Tatarintseva, M. P. (2006) *Staroobriadtsy v Tuve: istoriko-etnograficheskii ocherk [Old Believers in Tuva: A Historical and Ethnographic Essay]*. Novosibirsk, Nauka. 216 p. (In Russ.).

Tatarintseva, M. P. (2016) Staroobriadtsy v Tuve v nachale XX veka i v period Tuvinskoi Narodnoi Respubliki [Old Believers in Tuva at the beginning of 20th century and under People's Republic of Tuva]. *The New Research of Tuva*, no. 3 [online] Available at: URL: <http://nit.tuva.asia/nit/article/view/465> (access date: 12.09.2018.). (In Russ.).

Tatarintseva, M. P. (2017) Osobennosti zemledeliia russkikh pereselentsev v Tuvu v nachale XX veka [Agricultural Practices of Russian Settlers in Early 20th century Tuva]. *The New Research of Tuva*, no. 1 [online] Available at: URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/702> (access date: 12.09.2018). DOI: 10.25178/nit.2017.1.10 (In Russ.).

Fishman, O. M. (2003) *Zhizn' po vere: tikhvinskie karely-staroobriadtsy [Life by Faith: Tikhvin Karelians - Old Believers]*. Moscow, Indrik. 408 p. (In Russ.).

Shigapov, S. R. (2016) Sovetskaia vlast' i starovery: razvitie vzaimootnoshenii v 1920–1930-e gg. (na materialakh Tomskogo uезда) [The Soviet Authority and Old Believers: the Development of Relations in 1920-1930s, the case of the Tomsk Uezd]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Serii Istorii*, no. 3 (41), pp. 44–50. (In Russ.).

Crummey, R. O. (1993) Old Belief as Popular Religion: New Approaches. *Slavic Review*, vol. 52, no. 4, pp.700–712.

Stock, V. (1990) *Listening for the Text: On the Uses of the Past*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 197 p.

Submission date: 14.09.2018.