



DOI: 10.25178/nit.2019.1.5

Енисейские и шорские старoverы: сложная структура «простого» сообщества*

Данила С. Рыговский

Европейский университет в Санкт-Петербурге,
Российская Федерация



В статье анализируются сложные структуры сообществ часовенных старообрядцев Енисея (Тувы и Красноярского края) и Горной Шории. Источниками выступили в основном авторские полевые материалы 2017 и 2018 гг., приводятся выдержки из бесед с информантами; а также некоторые архивные документы и опубликованные материалы.

Автор показывает, что несмотря на формальную принадлежность к одному течению, внутренняя структура группы енисейских и шорских часовенных сложна и полна противоречий. Понятия ритуальной чистоты, родства и религиозные практики в значительной степени создают эту неоднородность. На примере часовенных Тувы, Красноярского края и Горной Шории автор демонстрирует, что разница в понимании этих вопросов создает альтернативные, конкурирующие иерархии в пределах одного сообщества. Эти иерархии потенциально могут привести к разделению группы.

Хотя разделившиеся группы иногда называют согласиями, они могут сохранять некоторое единство. Размежевание не ослабляет ощущения близости конфессиональных течений. Со временем следы раскола вообще могут стираться, как это произошло в Туве.

Ключевые слова: старообрядцы; Тува; Енисей; Красноярский край; Горная Шория; часовенное согласие; социальная структура; религиозные практики; матримониальные отношения

* При поддержке РФФИ (проект «Енисейский меридиан» старообрядчества: сохранение и развитие традиции в условиях таежных скитов и деревень», грант № 18-09-00723).



Для цитирования:

Рыговский Д. С. Енисейские и шорские старoverы: сложная структура «простого» сообщества [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/830> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.1.5



Рыговский Данила Сергеевич — слушатель (соискательство научной степени) факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге. Адрес: 191187, Россия, г. Санкт-Петербург, Гагаринская ул., д. 6/1, литера А. Тел.: +7 (812) 386-76-37. Эл. адрес: danielrygovsky@gmail.com. Научный руководитель — канд. ист. наук, доцент С. А. Штырков.

Rygovskiy Danila Sergeevich, auditor (degree seeking student), Department of Anthropology, European University at Saint Petersburg. Postal address: 6/1A Gagarinskaya Street, 191187 St. Petersburg, Russia. Tel.: +7 (812) 386-76-37. E-mail: danielrygovsky@gmail.com. Research adviser – Assistant Professor S. A. Shtyrkov.



Old Believers of the Yenisei and Shoriya: an entangled structure of a “plain” society*

Danila S. Rygovskiy

European University at Saint Petersburg,
Russian Federation

The article discusses entangled social structure of Chasovennye Old Believers living along the Yenisei (i. e. in Tuva and Krasnoyarsk krai) and in Mountain Shoriya. This study is based on field materials collected by the author; some excerpts from interlocutors' talks are provided, as well as from some archival documents and published ethnographic materials.

The author shows that entangled and controversial social structure of Enisey and Mountain Shoriya Old Believers lies beyond the nominal belonging to a confessional group. This structural nonuniformity is shaped by issues of ritual purity, kinship and religious practices. The study of communities in the abovementioned locations reveals a range of possible interpretations of these issues, which in their turn produce alternative and competing hierarchies within the same group. These hierarchies can potentially generate a future split.

Though diversified groups sometimes are considered as different factions, they still can maintain a sort of unity. Splits do not reduce the sense of congeniality of religious groups. In due course, traces of the spilt disappear as it happened in Tuva.

Keywords: Old Believers; Tuva; Enisey; Krasnoyarsk krai; Mountain Shoriya; Chasovennye faction; social structure; ritual purity; religious practices; matrimonial relationship

* Supported by RFBR, project no18-09-00723 "The Yenisei Meridian" of the old believers: the preservation and development of traditions in taiga monasteries and villages.



For citation:

Rygovskiy D. S. Old Believers of the Yenisei and Shoriya: an entangled structure of a “plain” society. *The New Research of Tuva*, 2019, no. 1 [on-line] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/830> (accessed: ...). DOI: 10.25178/nit.2019.1.5

Введение

Данное исследование посвящено анализу структуры сообществ часовенных старообрядцев Енисея и Горной Шории (см.: Литвина, 2016; Стороженко, Татаринцева, 2015; Покровский, Зольникова, 2002). На самом деле, территория согласия гораздо больше, и сюда нужно включить не только перечисленные выше районы, но и Иркутскую область, Хакасию, Дальний Восток, Горный Алтай, Урал, а также территории других стран: США и ряда латиноамериканских государств. В каждой местности складывались свои представления о вере и практики, что сделало отношения внутри общин, между отдельными общинами и целыми регионами достаточно сложными. При этом на первый взгляд структура сообщества сибирских часовенных довольно проста. С одной стороны, мы говорим о мирских (Каа-Хемский и Тандинский районы Республики Тыва, Каратузский, Курагинский и Енисейский районы Красноярского края, Таштагольский район Кемеровской области) и скитских (Енисейский район Красноярского края) общинах. С другой, каждая мирская община разделена на две половины — на собор и тех, кто общается с миром. Здесь я говорю об известном разделении на чистых/соборных/добрых и мирских¹. Последние могут быть рождены в старообрядческой семье, крещены и

¹ Термины «мирской» и «мирский» несмотря на внешнее сходство употребляются в двух совершенно разных контекстах и двумя разными категориями людей. Первый используется исследователями, когда они хотят подчеркнуть, что старообрядцы живут как в «обычных» (собственно, в «мирских») поселениях, так и в скитах. Второй уже локальный термин, которым старообрядцы обозначают часть своей общины, «смешивающейся» с «миром», т. е. с нестарообрядцами. Все, кто не является старовером, также считаются «мирскими».



состоять в браке по принятому в согласии чину, но из-за нарушения ряда правил (например, если они питаются за одним столом вместе с неверными, курят, посещали больницу и т. д.) временно или постоянно исключены из собора. Мирские не должны есть из одной посуды и молиться вместе с соборными.

Старообрядцы стали переселяться на юг Енисейской губернии (современного Красноярского края), в Усинский пограничный округ, со второй половины XIX века, продвигаясь затем дальше в Урянхайский край (как тогда называли Туву). На первых порах конфессиональный состав переселенцев был весьма пестрым. Историк А. А. Стороженко на основе анализа этнографических описаний того времени и документов пришла к выводу, что на территории Енисейской губернии проживали, в основном, староверы часовенного, белокрыницкого, поморского, филипповского, беглопоповского, спасовского согласий, а также неких беспоповцев без указания толка (Татаринцева, Стороженко, 2015). В Туве ею же были обнаружены белокрыницкие, часовенные, беспоповцы, поморцы и беглопоповцы, проживавшие там до середины 1920-х годов (там же: 97–98). Немалую роль в этом миграционном потоке сыграли группы уймонских староверов, переселявшихся с Алтая (там же: 27). Но отправной точкой в истории этого многосоставного сообщества считается переселение на реку Ус группы староверов-странников (Путилов, 1885: 11–12).

Однако до настоящего времени это многообразие не дошло — сохранились, в основном, часовенные и несколько белокрыницких общин. К сожалению, процесс исчезновения прочих согласий не задокументирован. Нам не известно, происходило ли слияние разных конфессиональных групп в одно сообщество или же происходили конфессиональные миграции в иные регионы. Ясен только результат: сообщество часовенных оказалось наиболее устойчивым к вызовам XX века.

Шорский анклав старообрядцев более компактен — это несколько сельских общин и одна городская на юге Кемеровской области. История их переселения в эту местность, к сожалению, не задокументирована. По воспоминаниям моих информантов основная масса часовенных переселилась сюда с Алтая, но не из Уймонской долины, а из-под Бийска. Вероятно, это произошло в конце 1920-х годов, в связи с началом коллективизации на Алтае. В это же время, в связи с планами по созданию гиганта первых пятилеток, Кузнецкого металлургического комбината, советская власть начинает активно осваивать недра Горной Шории. В том числе, там открываются многочисленные золотые прииски. Часовенные начинают активно занимать эту нишу. Вполне возможно, что старообрядческая миграция в Шорию началась раньше, после основания в 1845 г. поселка золотоискателей Спасск.

В статье я собираюсь показать, как вопросы ритуальной чистоты, матримониальные отношения и религиозные практики усложняют эту картину. В анализе я опираюсь, в основном, на свои полевые записи 2017 и 2018 годов, сделанные во время экспедиции на Енисей, в районы проживания старообрядцев (см. выше), а также в Горную Шорию. Старообрядцы довольно негативно относятся к распространению личной информации в печатной форме или онлайн. По этой причине я стараюсь максимально анонимизировать материалы, которые используются мной в публикациях, в том числе и в этой. Я не сообщаю ни возраста, ни пола моих собеседников, а также не упоминаю конкретных населенных пунктов, в которых они проживают. В настоящей статье я привожу выдержки из 5-ти бесед с разными староверами, происходившими в Горной Шории в 2017 г. Материалы из Красноярского края и Тувы не цитируются, хотя они также легли в основу текста. Используются также на некоторые архивные документы (воспоминания тувинского старовера, хранящиеся в научном архиве Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, ТИППИ) и опубликованные материалы. К последним относятся соборные уложения часовенного согласия (Духовная литература ... , 1999; Духовная литература ... , 2011), воспоминания староверов (Зольникова, 2010; Мурашова, 2010), дневники исследователей (Зольникова, 2016). Эти публи-



кации, в частности, включают постановления соборов¹ часовенных, которые могли происходить за пределами обозначенного выше региона. Однако сами постановления играют роль законодательных документов, поэтому я считаю необходимым их использовать при анализе полевого материала.

Название конфессиональной группы как аналитическая категория

Прежде чем перейти непосредственно к анализу материалов, я хотел бы более полно раскрыть тезис о том, что за внешней «простотой» конфессиональных терминов, могут скрываться сложные социальные структуры. Конечно, гетерогенность группы не требует специальных доказательств, но для меня принципиально важно показать, как именно разнородные социальные элементы взаимодействуют друг с другом.

Я начну с примера, взятого из одной из старых этнографий начала XX века. А. В. Адрианов в своих «Очерках Минусинского края» приводит следующий список, проживавших на данной территории в это время конфессиональных групп:

«Здесь можно встретить представителей более 20 различных сект, толков и согласий. Самыми распространенными между ними являются австрийские (2450 чел.), беспоповцы (1860 чел.), поморцы (1500 чел.), часовенные (635 чел.), молокане (552 чел.) и неприемлющие священства (411 чел.); далее следуют такие секты, представители которых исчисляются в 4–150 чел., таковы — спасовские, стариковские, белокриницкие, беглопововцы, катихизцы или подпольники, ерархийцы, баптисты, мосовцы, средниковские, окружники, владимирские, ирининского монастыря, рогожского кладбища (4 чел.), белоризцы, а также хлысты, шалапуты, скопцы и др., которых мы не знаем и которые имеют достаточно оснований к тому, чтоб скрывать свою принадлежность к нетерпимому вероучению» (Адрианов, 1904: 32–33).

Даже беглый просмотр этого списка показывает, что автор был не очень хорошо знаком со старообрядчеством и особенностями его делений. Например, Адрианов отдельно перечисляет «австрийцев», «белокриницких» и «рогожского кладбища» староверов, хотя это лишь альтернативные названия одного сообщества. К нему относятся и «окружники» — среди белокриницких староверов произошел раскол на окружников и неокружников. Часовенные и стариковские, скорее всего, также должны считаться единой группой. «Беспоповцы» — это общий собирательный термин для всех старообрядцев, не имеющих своей собственной иерархии и не принимавших священников от господствующей церкви. Поэтому упоминание группы «неприемлющих священства» выглядит неуместной тавтологией.

Список можно критиковать и за другие огрехи, но это не умаляет его значение как источника. Хоть Адрианов, к сожалению, не рассказывает, каким образом ему удалось добыть сведения о старообрядцах Минусинского края, но если предположить, что он обращался к материалам местной администрации, то, следовательно, он приводит бытовавшую на месте классификацию «раскольников» (или же комбинацию нескольких). Вполне вероятно он мог расспрашивать местных жителей — тогда список отражает локальные варианты обозначения согласий, хотя и не локализует их.

Адрианова не случайно интересовали названия «сект, толков и согласий», ведь это своего рода референция к истории и вероучению конфессиональной группы, о чем читатель мог бы узнать, обращаясь к неприведенному в очерке перечню литературы. Для внешнего наблюдателя, к которому в равной степени относится и синодальный историк, и этнограф начала века, и современный исследователь, названия важны, т. к. считается, что они отражают нечто фундаментальное. Как отмечает С. Е. Никитина, старообрядцы «в исторических ситуациях сложного смешения конфессиональных и этнических групп <...> делают осознанный

¹ Собор в часовенном согласии — нерегулярные встречи наставников и мирян нескольких общин для решения важнейших духовных вопросов.



выбор конфессионима, приписывая ему смысл, играющий существенную роль в определении идентичности» (Никитина, 2011: 70). Однако названия групп — если мы обращаемся к конкретным сообществам, а не к абстрактному согласию — возникают в результате интеракции с другими, референтными, то есть, значимыми группами. В ответ на вопрос: «Как вы себя называете?», — старообрядцы чаще всего отвечают, что никак. Или используют формулу «нас называют». Пассивный залог здесь принципиален, т. к. он показывает внешнее происхождение термина. Такими референтными группами могут быть не только соседи старообрядцев, но и иные древлеправославные конфессии, с которыми установлены бытовые контакты или происходит богословская полемика.

Сообщество старообрядцев, о котором идет речь в настоящей работе, именуется «часовенным» в основном в научных публикациях. Если говорить о самоназвании, то, хотя некоторым и известно «официальное» название согласия, они предпочитают называть себя «христианами», «староверами», «беспоповцами». Общего термина, который бы четко обозначал профессиональную идентичность и служил маркером принадлежности к «своим» у часовенных как будто нет, что, тем не менее, не мешает им ощущать себя единым сообществом. Каждый из моих собеседников обладал своего рода ментальной картой, на которой были отмечены местности, названия конкретных населенных пунктов, фамилии и имена людей, относящихся к его одноверцам. То есть, при определении «своих» у часовенных на первый план выходят географические ориентиры и семейно-родовые связи. Однако два этих идентификатора «работают» несколько по-разному.

Посуда и социальные статусы

Сибирские часовенные часто любят повторять, что в каждой местности, где живут другие члены их согласия, существуют свои обычаи и правила. Это замечание открывает лишь верхушку айсберга, поскольку в нем ничего не говорится о порой напряженных и неоднозначных отношениях между различными старообрядческими анклавами. Дело в том, что на религиозные практики конкретной общины влияет достаточно много факторов, включая ее историю, условия жизнеобеспечения, наличие книг и других предметов, а также грамотных лидеров, способных отправлять службу. Так, возникло противоречие между тувинскими и красноярскими часовенными. У последних принята практика исправлять¹ купленные в магазине продукты, что в Туве считается неприемлемым (см.: Любимова, 2017; Мурашова, 2003). Тувинские часовенные утверждают, что в результате распространения «исправы», в Красноярском крае старообрядцы стали употреблять даже то, что христианину есть не положено (например, консервы, конфеты, водка). Сами же они покупают лишь необходимые продукты, которые не требуют исправления (крупа, мука, масло, сухофрукты, сахар). В Туве также существует целый конгломерат общин, состоящих в основном из пожилых женщин (т. е. у них нет своих наставников), питающихся продуктами из магазина. Из-за этого они не имеют духовного общения со своими братьями и вынуждены обращаться к наставникам Красноярского края, хотя территориально они находятся дальше, чем тувинские².

На самом деле, спор двух региональных групп связан с разными концепциями ритуальной чистоты. Красноярские часовенные, с точки зрения тувинских, имея «исправу», оскверняют себя употреблением неправильной пищи, а значит, к ним следует относиться как к мѣрским, т. е. не допускать совместного моления и смешения в посуде. Парадоксально, но, с точки зрения красноярских староверов, все происходит ровно наоборот. То есть, в каждом регионе существует своя иерархия статусов, и человек, обладавший в одном месте статусом соборного, в другом оказывается в положении мѣрского (или близкого к нему статуса, о чем я скажу ниже).

¹ Исправа — это специальный обряд, заключающийся в прочтении молитв и кроплении малой водой (освящаемой на праздник Первого Спаса) купленных продуктов.

² Этот сюжет я более подробно рассматриваю в другой своей статье (Рыговский, 2018).



В связи с этим необходимо отдельно сказать, о том, какую роль в этой истории играют скиты часовенного согласия, которые находятся в Красноярском крае. Подобно мирским собраниям своего региона, монастырские общины также исправляют продукты. Но скиты являются важнейшим духовным центром всего согласия, как для красноярских общин, так и для тувинского анклава. Как же, в таком случае, выстраиваются отношения скитов с миром? В мирской общине посуда, одновременно маркирующая различные социальные статусы внутри группы, делится на три категории. Существует «чашка»¹ для соборных (или «братейская чашка»), для тех, кто встал на оглашение (т. е. готовится перейти в собор), и для мирских. В скитах была разработана более дробная классификация посуды. Там приняты (в порядке возрастания уровня чистоты) мирская, магазинская, сандакчесская и вершининская² чашка. Сандакчес — поселок, расположенный в нескольких десятках километров от скитов. Сандакчесская чашка в этом районе выступает аналогом братейской. Вершина — урочище в непосредственной близости от скитов, где находится несколько маленьких поселков и заимок. Живущие там староверы, как и монахи, молятся «иноческое правило», поэтому питаются отдельно даже от тех, кто строго соблюдает все правила. Так как в Туве не исправляют продукты из магазина, местных старообрядцев относят к «магазинской чашке». Впрочем, тувинские могут привезти свою посуду с собой или же убедить всех, что питаются только со своего огорода. Отдельные чашки держат для послушников, которые вынуждены пользоваться сотовым телефоном, когда того требует хозяйственная необходимость, а также для тех, кто недавно лечил зубы. Из этого следует, что правила ритуальной чистоты, в теории разработанные для ограничения контактов старообрядцев с иноконфессиональным окружением, на деле приводят к усложнению внутренней структуры сообщества.

Такие структуры могли быть более или менее постоянными, или возникать спонтанно. Например, Е. Д. Паздерин, часовенный, бывший свидетелем жестоких событий революции и гражданской войны в Туве, вспоминает, что однажды партизаны заставили старообрядцев расписаться в одном документе. Последние, в результате, были временно отлучены от соборной молитвы:

«В начале января 1921 года прибыл отряд красных партизан <...> Хлебников С. Е.³ собрал собрание⁴ в Ужепе⁵ и потребовал чтобы дали подписки верховские⁶ не снабжать бандитов ничем, а немедленно доносить в штаб, о месте их нахождения. Старообрядцы не хотели подписаться, но деться было некуда. Многие из них расписывались, не ставили своей фамилии, а писали только имя, а Тюкалов Андрей, вместо фамилии расписался, раб божий. После этого отец Палладий, в то время был Петр Чунарев⁷, всех признал предателями и отлучил от собора. Женщин на собрании не было, они не дали подписку, поэтому Палладий их не отлучил от собора.

Долгое время жены и дети не кормили отцов из общей посуды, но на койке у мужа и жены изоляции не было, у мужа и жены интерес был общий. Несколько прошло месяцев, шла духовная, так сказать, революция — чашечная.

¹ Термин «чашка» старообрядцы используют как для того, чтобы маркировать разные категории посуды, так и для обозначения разных социальных статусов внутри общины. Например, отделяя себя от мирских, часовенный может сказать: «Я в братейской чашке».

² Точнее, мне говорили, что это чашка «для тех, кто с Вершины», поэтому я не уверен в корректности именно этой формы.

³ Заместитель командира партизанского отряда, собранного из русскоязычного населения Тувы.

⁴ Здесь и далее в цитатах соблюдены орфография и пунктуация авторов.

⁵ Один из старообрядческих поселков Тувы.

⁶ Имеются в виду верховья Малого Енисея, район, населенный преимущественно староверами.

⁷ В начале XX века в Туве образовались свои скиты часовенного согласия. Во время гражданской войны ими руководил о. Палладий, в миру — Петр Карпович Чунарев. Его авторитет распространялся и на мирские общины в верховьях. Скиты в Туве существовали длительное время. Лишь несколько лет назад последние матушки уехали в монастыри в Красноярском крае.



Богу веровали одному, а толков было много и отделялись один от другого. В то время проживало не более 25 хозяйств в верховье, но делились на 14 чашек, то есть одни с другими не кушали и не молились вместе, одни других считали отступниками» (ТИГПИ. Д. 503. Воспоминания Е. Д. Паздерина о старообрядчестве (1969 г.). ЛЛ. 31–32).

В материалах Бикинского собора (28 декабря 1926 года — 2 января 1927 года) значится следующее:

«12¹. У кхуцинских по нужде можно хлеб поить, а естли кто пояст, то за сие помолится одну седмицу по 50 поклонов. А вариво кто поест, то на 6 недель по 100 поклонов. А во второй раз кто вариво пояст — на 12 недель. А в третий раз кто вариво пояст — на 3 года. А естли же кто вариво пояст и медовухи напиется, то отлучен будет на 40 дней по 200 поклонов на день. А кто будет не берегщися и медовуху пить и вариво ясти, то сколько раз будешь делать, столко будет и епитимия ему усугубливается. А сия опасность от кхуцинских сих ради вин, понеже из них некоторыя ходили с флахами, в почесть пострадавших не за православную веру новых мучеников, а некоторыя детей в школу отдавали, и все под новое число подписались <...> И за сие еще причина, что смешение имеют с еретиками <...>

13. У пеенских и кансовских богобоязливых мужей, хранящихся от различных новых записей, хлеб можно ясти, а за сие одну седмицы по 25 поклонов на день, аще ли вариво кто пояст, две седмицы по 100 поклонов. А медовуху и на Пее не пить. А естли медовухи напиются на Пее и на Канце, то за сие отлучен будет по первому разу на 6 недель по 100 поклонов на день» (Духовная литература ... , 1999: 378)².

Кхуцинские старообрядцы оказались исключены из круга общения за то, что кто-то из них «ходили с флахами, в почесть пострадавших не за православную веру новых мучеников», то есть, судя по всему, участвовали в демонстрации. Это соотносится с распространенным убеждением часовенных первой половины XX века, что любые контакты с атеистической советской властью приравниваются к святотатству и предательству веры (см.: Зольникова, 2016: 158).

Что касается отношений с пеенскими и кансовскими староверами, то они не ясны. Почему за обед в домах «богобоязливых мужей» назначается епитимия (поклоны)? Вероятно, недоверие по отношению даже к своим одноверцам, проживающим в другой местности, весьма характерно для часовенных XX века и современности. Это подтверждается и матримониальной практикой. Часовенные старообрядцы довольно часто ищут невест в других регионах. Девушка, уехав к мужу, должна принять и местные порядки, в том числе связанные с ритуальной чистотой, которые могут не совпадать правилами ее родной общины. Тогда она будет вынуждена отказаться от совместных трапез со своими родителями и питаться только из своей посуды, даже когда приезжает к ним в гости. Такие ситуации могут рассматриваться как семейный конфликт, но они, в то же время, отражают неравноценность критериев ритуальной чистоты в разных общинах и обнажают внутренние границы сообщества.

Матримониальные отношения

Семейно-родовая структура — еще одна константа сообщества часовенных. Как я уже говорил выше, принадлежность человека к общине в основном определяется по родству. У незнакомца, заявляющего, что он является часовенным, обязательно будут спрашивать о его родственниках. То есть, всем известно, старообрядцы каких фамилий проживают в той или иной местности. Выяснение родства выполняет не только функцию идентификации, но и по-прежнему служит прологом к матримониальным отношениям.

Согласие часовенных — это не только конфессия в прямом смысле слова, но и ряд семей,

¹ Порядковый номер постановлений этого собора.

² Цитируя здесь и далее опубликованные Н. Н. Покровским и Н. Д. Зольниковой источники, я не использую знаки, шрифты и сноски, передающие графические особенности документов, однако сохраняю оригинальную орфографию.



состоящих в ближнем или дальнем родстве друг с другом¹. При этом родство и свойство регулируется традиционными для православия правилами. В брак не могут вступать родственники до седьмого колена. Это означает, что троюродные кузены отстоят друг от друга на шесть колен и в брак вступать не могут. Четвероуродные братья и сестры, состоящие по этому счету в восьмой степени родства, уже имеют право на брак. При этом сиблинги² женатой пары с обеих сторон и их потомки также считаются родственниками, а значит лишены возможности вступать в брачные отношения. Потомки кума и кумы, то есть, крестных родителей одного ребенка, не могут жениться друг на друге вплоть до 12 колена. Нормы ограничивают и количество возможных браков — их может быть всего два, причем второй заключается только после смерти супруга / супруги. Несмотря на внешнюю простоту, эти правила весьма затрудняют поиск новых брачных партнеров. К примеру, во время экспедиций староверы сами неоднократно спрашивали у меня, знаю ли я, где еще живут люди той же веры, что и они, и много ли среди них молодежи.

Брачные нормы воспринимается часовенными очень серьезно. Это повод для того, чтобы созвать собор, на котором будет решаться как судьба самого брака, так и наставника, его заключившего. Нарушения заключаются, в основном, в том, что женят людей, считающихся родственниками, например, если между двумя уже породнившимися семьями происходит новый брак (то есть, между сиблингами первой пары). Также проблемными часто оказываются третьи по счету браки или брак заключается при живом супруге, который/которая по своему собственному желанию ушли из семьи³. Есть все основания утверждать, что наиболее частым поводом сойтись на соборе для часовенных являются подобного рода ситуации. Возможно, именно по этой причине наставники крайне редко дают в руки исследователям постановления соборов, предпочитая зачитывать некоторые положения вслух. Разумеется, истории с «неправильными» браками они опускают. Однако косвенные данные подтверждают справедливость данного тезиса. В качестве примера я могу указать на опубликованные Н. Н. Покровским материалы китайских соборов. Решения по поводу конкретных браков принимались на соборах в поселках Силинху в 1943 г. (Духовная литература ... , 2011: 133) и Татинцване в 1953 г. (Духовная литература ... , 1999: 381).

Нарушение матримониальных правил является серьезным испытанием социальных отношений внутри сообщества. Их следствием может стать не только разлучение мужа и жены, или запрет на новый брак, но и наказание наставника, вплоть до лишения его сана. Не всякий наставник согласится с потенциальным решением собора. В результате, в общинах появляются «альтернативные» соборы, т. е. в одной и той же деревне могут быть два наставника, две моленные и две разные группы людей, которые в них ходят. Впрочем, не обязательно, чтобы такая ситуация возникла в результате отлучения наставника: даже возможность такого исхода вызывает тот же эффект.

Расколы сообщества

Список согласий Адрианова, который я приводил в начале статьи, иллюстрирует еще одну проблему границ между сообществами. Существовала ли разница между «беспоповцами» и «часовенными»? Могли ли называть «стариковскими» какую-то другую старообрядческую группу? Или же разница терминов возникла, потому что некогда единое сообщество раскололось на две части, каждая из которых предпочла свой конфессионим? В некоторых случаях граница не может быть четко проведена. Я собираюсь рассмотреть эту проблему на примере часовенных Горной Шории.

¹ Я говорю именно об ограниченном выборе брачных партнеров, а не о браках с близкими родственниками.

² Дети одних родителей.

³ Разводов в среде часовенных не существуют, поэтому в крайних случаях супруги расходятся. Но в таком случае ни один из них не имеет права законно заключать новый брак.



В среде шорских христиан существует разделение на т. н. «чувственных» и «духовных». Первые ожидают прихода Антихриста как реального, живого человека, тогда как их оппоненты полагают, что Антихрист уже незримо присутствует в мире и не является какой-то конкретной личностью. Как пишет Н. В. Литвина, догматическая разница двух согласий состоит также в буквальном или символическом понимании пророчеств о последних временах: «так, по мнению “чувственников”, перед кончиной мира ветхозаветные пророки Илия и Енох явятся в теле и обличат антихриста. Духовные же считают, что <...> Илия и Енох возвращаются к людям в книгах пророчеств» (Литвина, 2016: 61).

В Туве несколько десятков лет назад существовал подобный раскол, что зафиксировала археографическая экспедиция Н. Н. Покровского:

«Они (т. е. часовенные Ужепа) спорят с “духовниками”, пришедшими с запада, которые говорят лишь о духовном пришествии антихриста, уже состоявшемся. З. Ф.¹ рассказывала о промежуточной группе “духовников”, которые, переселившись в Ужеп, пришли к компромиссу, заявляя, что должно быть и духовное, и телесное пришествие, но первое раньше. Молятся и едят они вместе с ними» (Зольникова, 2016: 159).

Термины «чувственные» (или «чувственники») и «духовные» («духовники») используются, скорее, староверами «духовного понятия». Впрочем, и те и другие, как и енисейские часовенные, предпочитают называть себя «христианами» и «староверами». Активно используется и другая система номинаций, по названию крупных центров этих сообществ. Так, главный собор «чувственных» находится в селе Сокол, поэтому их вера называется сокольской. Для духовных таким центром является поселок Килинск, они соответственно килинские. Поскольку выходцы из Горной Шории проживают на юге Красноярского края, то понятия килинской и сокольской веры релевантны и для енисейских часовенных. Сами килинские тоже когда-то жили на Енисее, в Красноярском крае, но, когда я приезжал туда в апреле 2018 года, мне встретилась только одна семья этого толка.

Из-за небольшой разницы в пищевых пристрастиях килинские именуют своих оппонентов «сахарниками». Сами же они предпочитают мед, а также отказываются от большинства других продуктов, которые можно купить в магазине (например, от макарон). За такую стойкость сокольские прозвали килинских «крепковерами». Но не стоит думать, что «крепковеры» — это положительная характеристика: отказ килинских от духовного общения с сокольскими интерпретируется последними как «самоомнение».

Разделение между двумя сообществами практически исключает матримониальные связи, хотя изредка браки случаются:

Д. Р.: «Говорят, есть “чувственные» и «духовные староверы»».

Информант А.: «Это у нас с килинскими такой разлад. Они как крепковеры. Вот они говорят, что, нас зовут чувственниками. А они, вроде как, духовные. Или наоборот, я уж точно не помню... Ну вот. <...> Нас они как-то это, недолюбливают что ли... Не сильно-то признают. Но, а женятся, все равно. Вот у нас, у родни, оттуда взяли девчонку, с Килинска. Перевели в свою веру, в нашу — все¹» (Полевые материалы автора — далее ПМА, Горная Шория, 2017 г.).

Различие между килинскими и сокольскими в понимании концепции Антихриста, повлияли на практики, связанные с использованием великой (богоявленной) и малой (спасовой) воды:

Информант Б.: «Ну, у нас с имя-то что получается вот, вот они Сокол, Чулеш, то, что получается, они как чувственные. И мы с ними, они, не общаемся. У нас по-духовному. Они ждут Антихриста. Книги-то вроде все также...».

¹ Зинаида Филлиповна Микова (Долгих), жительница Ужепа.

² Здесь мои собеседники имели в виду, что парень с Килинска взял в жены девушку из их родни. Они жаловались, приводя этот случай в пример, что килинские охотно принимают к себе в среду сокольских, но сами переходить ни за что не соглашаются.



Информант В.: «Книги и иконы, все одинакое. Понятия разные маленько. А вот именно, великую воду принимают они, как бы еще от священства, шшитая, что она достоверная. Мы не принимаем ее, потому что когда Никон все это, разбежались, всю эту, истину там не найдешь. Не осталось. Поэтому мы не принимаем ее».

Информант Б.: «У них монастыри есть, а у нас нету монастырей уже. Иноческий чин у них как бы сохранился ишшо. А по-нашему, как бы, нету уже» (ПИМА, Горная Шория, 2017 г.).

Часовенные старообрядцы являются беспоповцами, но сохранили представление о необходимости причастия. Поскольку освятить причастие без священников невозможно, в их среде возникла практика использовать в качестве такового великую воду.

Для этого на праздник Богоявления (19 января) они приносят воду из естественных источников в моленную и во время службы «располняют»¹ святой водой, которая, как считается, была освящена еще в те времена, когда у часовенных было священство. Братия причащается этой водой во время службы. Потом она хранится у наставника, который дает ее в течение следующего года больным и умирающим после исповеди, то есть, опять же в качестве причастия. В некоторых случаях вода в небольших количествах отдается людям, например, если они далеко живут от наставника и причастие может срочно понадобиться. Малая вода, освящаемая на праздник Первого Спаса (14 августа), применяется для «исправления» посуды². Килинские употребляют воду из естественных источников лишь на сам праздник Богоявления (19 января), но не хранят и не используют для причастия. У них нет и старой освященной воды, которой нужно располнять новую.

Малая вода также не употребляется. Тем не менее, отказ от «располнения» не означает, что богоявленская вода совсем не используется.

Килинские, как и все прочие часовенные считают, что вода в естественных источниках святится на Богоявление. Получается, великой водой причащаются на сам праздник, хотя какого-то специального чина для этого нет:

Д. Р.: «Есть ли тут богоявленская вода?»

Информант Г.: «Нет, не знаю, вот когда умирает человек, то ему, вот точно не могу сказать, то ли на речке набирают, то ли эту оставляют... По-моему, крещенскую воду нельзя оставлять. Не знаю, точно не могу сказать».

Д. Р.: «Ну а так на Крещение ее берут?»

Информант Г.: «Да, пьют воду».

Д. Р.: «Она какой-то особенной считается?»

Информант Г.: «Ну, наверное. Я даже не знаю».

Д. Р.: «Просто, почему ее именно на Крещение набирают?»

Информант Г.: «Вообще, вода она хоть как. В любом случае она святит. А на Крещение, наверное, еще больше».

Д. Р.: «А во время моления воду святят или нет?»

Информант Г.: «Ну, она стоит там тоже. Ну, наверное, там это, пьют. Можно на речке попить. Вот именно когда идет служба».

Д. Р.: «Это на каждую службу есть какая-то вода?»

Информант Г.: «Не, на каждую, наверное, нет. Вот на Крещение только» (ПИМА, Горная Шория, 2017 г.).

¹ То есть выливают старую воду в новую, разумеется, сопровождая это действие необходимыми молитвами.

² К примеру, если из столовой посуды лакала кошка, такая посуда считается непригодной для употребления христианами. Однако ее можно «исправить» с помощью малой воды, или же помыв на Крещение в открытом источнике.



Практики кишинских и сокольских староверов идентичны, за исключением некоторых вариаций. Однако следует ли их считать схожими, но возникшими независимо согласиями, или речь должна идти о размежевании некогда единой группы? Один из наиболее авторитетных лидеров кишинской веры Ананий Клеонович Кишин в своих сочинениях доказывал, что его сторонники исторически не связаны с часовенными, никогда в прошлом не принимали беглых священников, а придерживались только беспоповских практик. Своих последователей он называет «умалыющимися старообрядцами, не принявших общины¹» (цит. по: Агеева, 1992: 280). Е. А. Агеева относит появление сочинений о «духовной» природе Антихриста к 70-м годам XVII века, и самое первое было написано в Тюмени² (Агеева, 1997: 14).

Большинство моих информантов считало, что разрыв произошел уже в Горной Шории. Некоторые же утверждают, что это случилось на Урале, еще до миграции в Сибирь. Существует и более сложная версия: на Урале старообрядцы придерживались и духовного, и чувственного понятий, но не разделялись. Впоследствии, в Горной Шории оказался некий приезжий человек, который и стал проповедовать новое (кишинское) учение, в результате чего сообщество раскололось на две части. То есть, главным образом, взаимоотношения этих двух групп нарративизированы как раскол некогда единого сообщества. Однако единства мнения касательно того, когда именно и где он имел место, у моих информантов не было. Весьма вероятно, что разделение на сторонников духовного и чувственного явления Антихриста происходило среди часовенных неоднократно в разных местах.

Выше я уже упоминал об аналогичной истории в Туве. А. Г. Мурачев, старообрядческий писатель часовенного согласия в своих воспоминаниях указывает на Завьялова Георгия³, который на Алтае после революции «о временах мудрствовал духовно» (Зольникова, 2010: 277). Кишин, когда жил на Енисее, судя по всему, не отделялся от остальных часовенных (там же: 247). В том же источнике упоминается «Михаило Иларионович», зачинатель, по мнению Мурачева, кишинской веры:

«В молодости он жил на Урале у отца Сергия <...> Он сумел обольстить деву, жившую в скиту, и сошелся с ней блудно, а она ему была в духовном родстве. Поэтому он был отлучен от братства на Урале. И он с ней уехал в Сибирь, в Кемеровскую область. Здесь он возобновил Коноваловское учение⁴, уральским отцам во отмщение, чтоб о временах понимать лждуховно, чтоб Божьявленску воду и Спасовску отвергать» (там же: 279).

Разделение кишинских и сокольских осмысливается их представителями весьма драматически. К примеру, мне удалось зафиксировать рассказ об упоминавшемся Михаиле Иларионовиче, который вылил на землю великую воду, в знак отказа от ее использования. Этот человек впоследствии умирает тяжелой смертью.

Информант Е.: «Ну, мы вот, допустим, как слышали. Что был вот какой-то грамотный человек. Отец Михайл какой-то был. И он <...> Раньше же было как бы священство. И вот это священство, э-э, ну, а когда вот это все вот уничтожили, вот это все. И сейчас вот сейчас таких вот как бы нет таких священников, которых ... Раньше же вот эта вода святая, от апостолов она переходила из поколение в поколение. А вот этот вот отец Михайл, он, что раз священников нету, он вот это отверг: «Мы не имеем право вот эту воду-то...». И он взял ее,

¹ Вероятно, речь идет о том, что эти старообрядцы ни при каких условиях не соглашались на регистрацию в органах власти.

² Географически Тюмень находится в Западной Сибири, но довольно близко к Уралу. Поэтому версия о чувственно-духовном расколе, произошедшем на Урале, может иметь под собой документальные основания.

³ При этом Завьялов защищал принципиально иной набор идей. Например, по утверждению Мурачева, он не запрещал сахар, что для Кишина было бы явно неприемлемо. Кроме того, его преобразования касались, в основном, монастырской, а не мирской общины.

⁴ Нетовец А. А. Коновалов (р. 1861 г. — ?) был приглашен часовенными Минусинска для ведения полемики с австрийским согласием. Вскоре Коновалов стал критиковать и самих часовенных (Покровский, Зольникова, 2002: 196).



это, и вылил. И вот как наши вот родители, вот, говорили, что вот он эту воду вылил, что это мест аж воспламенилось. Огнем».

Д. Р.: «Почему воспламенилось?»

Информант Е.: «А святую воду он вылил. А святые ... святые чудеса они же всякие творятся. Не знаю, наверное, чтобы на устрашение было людям. И вот эта вода воспламенилась. И что, и вот, и он, когда ... вроде, кто с ним отделился, кто в это поверил, той святой воды, что ее как бы нету, что богоявленская вода. И все, и они ее не принимают, ну и че там ... Вот этих вот святых таинств они че-то там не все соблюдают, все вот эти таинства. И все. И вот потом, когда вот этот вот отец Михаил-то умер, и там страшно было, страшно было все вот так вот разбарабанило там все¹. Такая вот у него погибель была» (ПМА, Горная Шория, 2017 г.).

Схожие рассказы бытовали в свое время и в Туве:

«(Зинаида Филлиповна. — *Д. Р.*) [р]ассказала о том, что несколько лет назад из их согласия выделилась особая группа, переставшая общаться с ними в молитвах и трапезах — Михайловское (кажется), по имени Михаила Илларионова². Они стали учить, что вместе со священством после Никона исчезло и таинство причастия, и стали призывать своих последователей отказаться от “запасных даров”. В связи с этим З. Ф. рассказала легенду о том, как одна старуха, перешедшая в Михайловское согласие, долгие годы хранила у себя бутылку с водой и кусочек хлеба, который она называла “богородичным”, для причастия. Хлеб этот она хранила врезанным в икону Богородицы. Перед смертью она велела дочери (которая рассказала все З.Ф.) уничтожить причастие. Когда та взяла бутылку, чтобы вылить в Енисей, то увидела в бутылке светящуюся искру, которая потом долго светилась в Енисее. А к куску “Богородичного” хлеба прирос (самостоятельно) еще такой же. Дочь после этого чуда порвала с Михайловским согласием и стала по всем слушаться скитских старцев» (Зольникова, 2016: 160).

Как я уже говорил, подобные разделения могли возникать и распространяться независимо друг от друга в разное время и в разных географических точках. При этом, хотя разделившиеся группы иногда называют согласиями, они могут сохранять некоторое единство, например, посредством заключения браков или переходов от одной стороны к другой, а со временем следы раскола вообще могут стираться, как это произошло в Туве.

В настоящее время среди часовенных подобные процессы наблюдаются также в Америке, где аляскинские староверы отказались принимать написанные в скитах на Енисее иконы (см.: Зольникова, 2008, 2009).

Заключение

В настоящей статье я показал, как представления о ритуальной чистоте, матримониальные отношения и религиозные практики формируют сложный «ландшафт» социального взаимодействия внутри сообщества сибирских часовенных. Причем, воздействие этих представлений и практик является, скорее, косвенным, поскольку они должны быть связаны совершенно с другими аспектами жизни старообрядцев. Так, соблюдение ритуальной чистоты — отказ от пищи и моления с иноверцами — декларирует отказ от контактов с кем-либо, кроме представителей своего же сообщества. Я не рассматриваю здесь проблему взаимоотношений с внешним миром, но очевидно, что указанные нормы, все же, влияют на отношения внутри сообщества.

¹ Мотив страшной смерти фигурирует и в рассказе Мурачева: «А сам Михаил Ил[ларионович] умер в избе, но говорят, смрад был невозможный терпеть» (Зольникова, 2010: 279).

² Безусловно, речь идет о тех же практиках и нормах, которые в настоящее время характеризуют килинскую веру. Вероятно, авторитет А. К. Килина был настолько высок, что Михаил Илларионович был забыт. Впрочем, точно все же не известно, был ли он основателем этого учения или нет.



Различия в трактовках этих норм создает альтернативные, конкурирующие иерархии, а также своего рода границы внутри группы. Аналогичным образом влияют матримониальные отношения. История с разделением часовенных на сторонников духовного и чувственного прихода Антихриста иллюстрирует тезис о неоднозначности и зыбкости используемых в научной литературе терминов, для обозначения группы. Дело в том, что даже нарративизация раскола не снимает полностью ощущения единства группы. Описывая своих конфессиональных соперников, и кишинские, и сокольские старообрядцы говорят о них не как о чуждом согласии, а как о заблудившихся бывших одноверцев.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Андрианов, А. В. (1904) Очерки Минусинского края. Томск : Паровая типо-литография П. И. Макушина. 61 с.

Агеева, Е. А. (1992) Современный старообрядческий писатель А. К. Килин // Традиционная духовная и материальная культура старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки / отв. ред. Н. Н. Покровский, Р. Моррис. Новосибирск : Наука. 320 с. С. 277–282.

Агеева, Е. А. (1997) Старообрядческая полемика об Антихристе на исходе XX века // Уральский сборник. История. Культура. Религия / отв. ред. И. В. Починская. Екатеринбург : б. и. 181 с. С. 9–16.

Духовная литература староверов востока России XVIII — XIX вв. (1999) / под ред. Н. Н. Покровского (История Сибири: Первоисточники; Вып. IX). Новосибирск : Сибирский хронограф. 799 с.

Духовная литература староверов востока России XVIII — XIX вв. (2011) / под ред. Н. Н. Покровского. (История Сибири: Первоисточники; Вып. XIII, Т.3). Новосибирск : СО РАН. 403 с.

Зольникова, Н. Д. (2008) Полемика староверов часовенного согласия в начале XXI в.: крестное знамение и иконопись (статья первая) // Общественное сознание и литература России: источники и исследования / отв. ред. Н. Н. Покровский. Новосибирск : СО РАН. 414 с. С. 331–413.

Зольникова, Н. Д. (2009) Полемика староверов часовенного согласия в начале XXI в.: крестное знамение и иконопись (статья вторая) // Археографические исследования отечественной истории: текст источника в литературных и общественных связях / отв. ред. А. Х. Элерт. Новосибирск : СО РАН. 354 с. С. 226–311.

Зольникова, Н. Д. (2010) Мемуары А. Г. Мурачева, сибирского старовера-часовенного (конец XX — начало XXI в.) // Традиции отечественной духовной культуры в нарративных и документальных источниках XV–XXI вв. / отв. ред. Е. К. Ромодановская. Новосибирск : СО РАН. 307 с. С. 213–288.

Зольникова, Н. Д. (2016) Дневник археографической группы Н. Н. Покровского 1967 г. // Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии : в 3 т. [в 2 кн.] / отв. ред. Н. Н. Покровский. Кн. 2. Т. 3. М. : Издательский Дом ЯСК. 295 с. С. 153–193.

Литвина, Н. В. (2016) Религиозное соседство шорцев, челканцев и старообрядцев: стереотипы и взаимодействие // Сибирские исторические исследования. № 1. С. 59–73.

Любимова, Г. В. (2017) Модернизация земледельческого труда в культуре сибирских старообрядцев // Уральский исторический вестник. № 2 (55). С. 122–130.

Мурашова, Н. С. (2003) Повествования священноинока Евагрия // Проблемы изучения этнической культуры восточных славян Сибири XVII–XX вв. / отв. ред. Ф. Ф. Болонев, Е. Ф. Фурсова. Новосибирск : Агро-Сибирь. 258 с. С. 204–207.

Никитина, С. Е. (2011) Об идентичности, самоидентификации и идентификаторах в конфессиональных культурах (на материале современного старообрядчества) // Старообряд-



чество: история, культура, современность: материалы [X Международной научной конференции, 15-17 ноября 2011 г., г. Москва] : в 2 т. / ред.-сост.: В. И. Осипов, Н. В. Зиновкина, Е. И. Соколова, А. И. Осипова. М. : б. и. Т. 2. 419 с. С. 68–75.

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

Путилов, Н. А. (1885) Усинский край // Енисейские епархиальные ведомости. № 1. С. 7–12.

Рыговский, Д. С. (2018) «Чистое», «мирское» и «поганое»: старообрядческая концептуализация ритуальной чистоты // Запреты и предписания в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. М. : б. и. 296 с. С. 167–186.

Татаринцева, М. П., Стороженко, А. А. (2015) Старообрядцы Тувы: ретроспектива и современность. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing. 144 с.

Дата поступления: 15.10.2018 г.

REFERENCES

Andrianov, A. V. (1904) *Ocherki Minusinskogo kraia [Essays on Minusinsk krai]*. Tomsk, Parovaia tipo-litografiia P. I. Makushina. 61 p. (In Russ.).

Ageeva, E. A. (1992) *Sovremennyi staroobriadcheskii pisatel' A. K. Kilin. [Contemporary Old Believer Author, A. K. Kilin]*. In: *Traditsionnaia dukhovnaia i material'naia kul'tura staroobriadcheskikh poselenii v stranakh Evropy, Azii i Ameriki [Traditional Spiritual and Material Culture of Old Believers' Settlements in European, Asian and American Countries]* / ed. by N. N. Pokrovskii and R. Morris. Novosibirsk, Nauka. 400 p. Pp. 277–282 (In Russ.).

Ageeva, E. A. (1997) *Staroobriadcheskaia polemika ob Antikhriste na iskhode XX veka [Polemics among Old Believers on Antichrist at the close of the 20th century]*. In: *Ural'skii sbornik. Istoriia. Kul'tura. Religiiia [The Urals: History. Culture. Religion]* / ed. by I. V. Pochinskaia. Ekaterinburg, s. n. 181 p. Pp. 9–16 (In Russ.).

Pokrovskii, N. N., ed. (1999) *Dukhovnaia literatura staroverov vostoka Rossii XVIII–XIX vv. [Spiritual Literature by Old Believers of the Russian East in 18th — 19th cent.]* / ed. by N. N. Pokrovskii. Novosibirsk, Sibirskii khronograf. 799 p. (In Russ.).

Pokrovskii, N. N., ed. (2011) *Dukhovnaia literatura staroverov vostoka Rossii XVIII–XIX vv. [Spiritual Literature by Old Believers of the Russian East in 18th — 19th cent.]* / ed. by N. N. Pokrovskii. Novosibirsk, SO RAN. 403 p. Vol. 3. (In Russ.).

Zol'nikova, N. D. (2008) *Polemika staroverov chasovennogo soglasiia v nachale XXI v.: krestnoe znamenie i ikonopis' (stat'ia pervaiia) [Polemics of Chasovennye Old Believers at the beginning of 21st century: the sign of the Cross and icon-painting (Part 1)]*. In: *Obshchestvennoe soznanie i literatura Rossii: istochniki i issledovaniia [Public conscience and Russian literature: sources and research]* / ed. by N. N. Pokrovskii. Novosibirsk, SO RAN. 414 p. Pp. 33–413 (In Russ.).

Zol'nikova, N. D. (2009) *Polemika staroverov chasovennogo soglasiia v nachale XXI v.: krestnoe znamenie i ikonopis' (stat'ia vtoraiia) [Polemics of Chasovennye Old Believers at the beginning of 21st century: the sign of the Cross and icon-painting (Part 2)]*. In: *Arkheograficheskie issledovaniia otechestvennoi istorii: tekst istochnika v literaturnykh i obshchestvennykh svyaziakh [Archaeographic research in Russian history: Text of a source in literature and social environment]* / ed. by A. Kh. Elert. Novosibirsk, SO RAN. 354 p. Pp. 226–311 (In Russ.).

Zol'nikova, N. D. (2010) *Memuary A. G. Muracheva, sibirskogo starovera-chasovennogo (konets XX — nachalo XXI v.). [Memoirs of A. G. Murachev, a Siberian Chasovennyi Old Believer (late 20th — early 21st century)]*. In: *Traditsii otechestvennoi dukhovnoi kul'tury v narrativnykh i dokumental'nykh istochnikakh XV–XXI vv. [Traditions of Russian Spiritual Culture in Narrative and*



Documentary Sources of 15th -21st Centuries] / ed. by E. K. Romodanovskaia. Novosibirsk, SO RAN. 307 p. Pp. 213–288 (In Russ.).

Zol'nikova, N. D. (2016) Dnevnik arkheograficheskoi gruppy N. N. Pokrovskogo 1967 g. [The 1967 diary of N. N. Pokrovskii's Archaeographic Group]. In: *Uralo-Sibirskii paterik: teksty i kommentarii* [*Ural-Siberian Patericon: Texts and Commentaries*] / ed. by N. N. Pokrovskii. Moscow, Publishing House IaSK. Book 2 (Vol. 3). 295 p. Pp. 153–193 (In Russ.).

Litvina, N. V. (2016) Religioznoe sosiedstvo shortsev, chelkantsev i staroobriadtsev: stereotipy i vzaimodeistvie. [Religious neighborhood of Shortsy, Chelkantsy and Old Believers: stereotypes and interaction]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* [*Siberian Historical Research*], no. 1, pp. 59–73 (In Russ.).

Liubimova, G. V. (2017) Modernizatsiia zemledel'cheskogo truda v kul'ture sibirskikh staroobriadtsev [Modernization of farming in the culture of Siberian Old Believers]. *Ural'skii istoricheskii vestnik* [*Ural Historic Journal*], no. 2(55), pp. 122–130 (In Russ.).

Murashova, N. S. (2003). Povestvovaniia sviashchennoinoka Evagriia. [Stories of Hieromonk Evagry]. In: *Problemy izucheniia etnicheskoi kul'tury vostochnykh slavian Sibiri XVII–XX vv.* [*Research issues of culture of East Slavic People in Siberia*] / ed. by F. F. Bolonev and E. F. Fursova. Novosibirsk, Agro-Sibir'. 258 p. Pp. 204–207 (In Russ.).

Nikitina, S. E. (2011) Ob identichnosti, samoidentifikatsii i identifikatorakh v konfessional'nykh kul'turakh (na materiale sovremennogo staroobriadchestva). [On identity, self-identification and identifiers in confessional cultures (Research in Modern Old Belief)]. In: *Staroobriadchestvo: istoriia, kul'tura, sovremennost'* [*Old Belief: History, Culture, Modernity*] / ed. by V. I. Osipov, N. V. Zinovkina, E. I. Sokolova and A. I. Osipova. Moscow. Vol. 2. 419 p. Pp. 68–75 (In Russ.).

Pokrovskii, N. N. and Zol'nikova, N. D. (2002) *Starovery-chasovennye na vostoke Rossii v XVIII-XX vv.* [*Chasovennye Old Believers in the East of Russia in 18th – 20th centuries*]. Moscow, RAN. 471 p. (In Russ.).

Putilov, N. A. (1885). Usinskii krai [The river Us region]. *Eniseiskie eparkhial'nye vedomosti*, no. 1, pp. 7–12 (In Russ.).

Rygovskii, D. S. (2018) «Chistoe», «mirskoe» i «poganoe»: staroobriadcheskaia kontseptualizatsiia ritual'noi chistoty [The “Pure”, “Profane” and “Filthy”: Old Believers' Conceptualization of Ritual Purity]. In: *Zaprety i predpisaniia v slavianskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii* [*Prohibitions and regulations in Slavic and Jewish cultural traditions*] / ed. by O. V. Belova. Moscow, s. n. 296 p. Pp. 167–186 (In Russ.).

Tatarintseva, M. P. and Storozhenko, A. A. (2015) *Staroobriadtsy Tuvy: retrospektiva i sovremennost'* [*Old Believers of Tuva: A retrospective and modern view*]. Saarbrücken, Lambert Academic Publishing. 144 p. (In Russ.).

Submission date: 15.10.2018.