

Герменевтика и ритуальные практики в истории духоворчества
Обоснование темы исследовательского проекта

Исторический контекст предполагаемого исследования связан с зарождением и распространением духоворчества внутри религиозного движения духовного христианства.

Первые сведения о духоворцах датируются 1760-ми годами; в это время уже можно говорить о существовании оформившихся религиозных групп, возникших в рамках течения «духовного христианства», члены которых разделяли ряд установок, входивших в противоречие с догматикой православной церкви, а также религиозные практики, альтернативные институциональным. Основным очагом духоворческой проповеди становится Воронежская губерния, в особенности Тамбовский и Воронежский уезды [Иникова 1997]. Основным пафосом движения становится антицерковный протест — отказ от почитания икон и посещения церковных служб, а также неприятие таинств и посредничества священнослужителей в отправлении религиозных обрядов. Обозначение «духоворцы», переосмысленное религиозными диссидентами и принятое в качестве самоназвания, образовано по модели сложения «иконоборцы» и отсылает именно к этому комплексу воззрений; они же дают основания для сравнений адептов движения с протестантами.

Вместе с тем, было бы безосновательно говорить о существовании на этой стадии оформившегося учения, объединяющего духоворцев. Выбор библейских текстов и ритуалистика отражают устойчивые эсхатологические ожидания, свойственные и другим религиозным группам этого периода. Место отчетливых идеологических установок занимает круг устойчиво воспроизводимых цитат и ключевых понятий, формирующих своеобразных духоворческий «дискурс», а также специфическая герменевтика, основанная на аллегорических трактовках священных текстов.

Необходимо учитывать и социальный контекст возникновения движений духовного христианства, которое принято связывать с однодворческой средой. Сословие однодворцев в XVIII веке переживало утрату привилегий и значительные изменения в социальном статусе. Изначально однодворцы несли военную службу в приграничных регионах, однако с расширением территории и смещением границы на юг эта роль потеряла свою актуальность, в результате чего они стали занимать специфическое положение между благородным сословием и крестьянством. Так, они получали поместья и крестьян во временную собственность и были обязаны служить в народном ополчении — и при этом платили подушную подать, от которой дворянство было свободно [Esper 1967]. Важно отметить и неграмотность большинства однодворцев — Е. Б. Смилянская указывает на то, что Петр I издал специальный указ, согласно которому однодворцы не обучались грамоте [Смилянская 2003].

Период правительственного преследования духоворцев, заключений и ссылок, приводит к своеобразному компромиссу — переселению общин на Молочные воды в Таврическую губернию (1801 г.), откуда при Николае I они были вновь переселены, на этот раз в более ультимативной форме (остаться на старом месте можно было, лишь

приняв православие) — в Закавказье, Ахалкалакский и Борчалинский уезды Тифлисской губернии, Елисаветпольскую и Эриванскую губернии, а также в Карсскую область (1840-е гг.).

Наиболее многочисленными были духоборческие деревни в Ахалкалакском уезде, в деревне Гореловка и окрестных поселениях, ставших местом проживания духоборческих руководителей, а также средоточием мест регулярного паломничества. Следующей вехой в истории духоборцев становится смерть последней представительницы «правлящего» рода Лукерыи Калмыковой в 1886 году, и последовавший за ней раскол общины на «большую» и «малую» половины. В конфликт оказались вовлечены как властные институты, принявшие репрессивные меры в отношении духоборцев «большой» половины, так и, с другой стороны, симпатизировавшие духоборцам толстовцы, обеспечившие её предводителю Петру Веригину и поддерживавшим его членам общины возможность мигрировать в Канаду, где они основали свои поселения в провинциях Саскачеван, Британская Колумбия и Альберта. В дальнейшем часть канадских духоборцев стала известна благодаря протестному религиозно-анархистскому движению свободников.

Часть общины, оставшаяся в Закавказье, во многом разделила советский опыт, утратив свой статус изолированного теократического государства в миниатюре; официальный запрет на совершение обрядов, советская школа стали во многом определять место религиозных практик в жизни сообщества. Существенная часть духоборцев была репрессирована, устной истории сохраняет нарративы о том, как Сиротский дом (молельный дом и резиденция предводителей духоборческой общины) был разграблен и превращен в зернохранилище, а собираться на моления приходилось тайно. С другой стороны, общая позитивная оценка советского периода в нарративах информантов связана с процветанием гореловского колхоза.

Позднесоветский и постсоветский период существования общины отмечены массовыми отъездами из Грузии в Россию, проходившими в три этапа — в 1986-1989 гг (в село Архангельское Тульской области), в 1997 г. (в пос. Мирный Брянской обл.), в 2008 г. (в пос. Коммаяк, Тамбовская обл.). В результате миграционных процессов духоборческие поселения лишились большей части исконного населения, община фактически прекратила свое существование в прежнем виде; духоборческое сообщество продолжает существовать в самой крупной из деревень — Гореловке, там же совершаются еженедельные моления. Кроме того, в Гореловку приезжают немногочисленные паломники из числа духоборцев, живущих в России и Канаде.

Постановка проблемы

Духоборческая конфессиональная культура, предполагающая устное воспроизведение и трансмиссию текстов, обнаруживает неожиданно высокий запрос на герменевтическую деятельность, развитие которой обычно ассоциируется с письменной традицией.

Герменевтические практики групп, сформировавших внутри «духовного христианства», представляют собой яркое и обособленное явление в культурном контексте предшествующей им русской религиозной традиции. Испытывая влияние

церковной риторики, в частности, аллегорического толкования, они в то же время отсылают к интерпретативным техникам традиционного общества (топонимические предания, загадки, приметы, гадания).

Тексты, которые можно отнести к сфере популярной религиозности, – духовные стихи, заговоры, библейские фрагменты, цитаты и топосы – получают «духовное толкование». Как явление, вероятно, генетически близкое практике начетничества у молокан и субботников, духоборческая герменевтика интересна, прежде всего, благодаря специфическим условиям своего изустного существования – опора на прецедентный библейский текст заменяется отсылкой к авторитету «воображаемой» «Животной книги». Подобная толковательная культура неотделима от своей ритуальной прагматики, а интерпретативные техники – от характера функционирования.

В ходе магистерского исследования наметились линии взаимообусловленного развития духоборческих толкований и ритуальных практик. Поместив в фокус исследования эту взаимосвязь, возможно, удастся приблизиться к пониманию генезиса и процесса формирования духоборческой словесности и ритуальности, причин, вызвавших к жизни рассматриваемое движение и на более общем уровне – социальных и когнитивных функций интерпретативной деятельности и определяющих тенденций в культуре России Раннего Нового времени.

Историография изучения духоборцев, сложившаяся в отечественной традиции, основывается на юридической документации, по которой можно судить о судебных процессах по делам о духоборцах [Варадинов 1863], [Ливанов 1873], [Высоцкий 1914], а также на опыте поездок в духоборческие селения чиновников [Лопухин 1864], путешественников [Гакстгаузен 2017] и этнографов [Новицкий 1882], [Бонч-Бруевич 1909]. Раскол общины грузинских духоборцев и первые годы проживания их «большой половины» в Канаде зафиксировано в воспоминаниях толстовцев, обеспечивших возможность переезда [Сулержицкий 1905]; в дальнейшем сформировалась канадская традиция их изучения [Tarasoff 1995]. В советский период исследования духоборцев были единичными [Клибанов 1965], зачастую носили характер локальной этнографии [Поракишвили 1970].

Современные исследования, посвященные духовному христианству, проливают свет на источники духоборческих текстов [Львов 2011], а также период формирования духоборческих общин, историю их миграций, их взаимодействия с толстовцами [Иникова 1997]. Понятие «народной герменевтики», которым оперирует С. Е. Никитина применительно к представителям таких религиозных сообществ, как старообрядцы, молокане, духоборцы, используется исследовательницей в связи с «моделью мира», приписываемой носителям этноконфессиональных идентичностей. Вслед за Н. И., С. М. Толстыми Никитина говорит о «языковой магии» и основных «концептах» той или иной конфессиональной культуры. Отдельными работами, выполненными в русле этнолингвистики, по сути, ограничивается исследовательский контекст поставленной проблемы, поэтому представляется целесообразным рассмотреть герменевтическую деятельность духоборцев и её связь с ритуалом с несколько других методологических позиций.

Методология и концептуальная рамка исследования

Духоборческая словесность и ритуалистика рассматривались мной ранее с точки зрения лингвистических идеологий, разделяемых членами общин. Продолжая разрабатывать тему, можно обсудить тот же материал в контексте семиотических идеологий [Keane 2007] – не в последнюю очередь потому, что конфессиональная культура духоборцев на стадии своего формирования демонстрирует удивительно высокий спрос на интерпретативную деятельность и – если можно в данном случае говорить об идеологии – этот запрос носит идеологический характер. Преимущество концепции Вебба Кина состоит в том, что он стремится поместить различные представления об означивании и дешифровке знаков в локальной традиции в исторический контекст. Тем не менее, говоря об интерпретативной деятельности духоборцев, представляется важным найти более точный и адекватный материалу подход, чем попытка сформулировать идеологии, стоящие за известными нам примерами толкований. Можно предположить, что более продуктивно было бы исходить из конкретных практик интерпретации.

Частично ориентируясь на подход, предложенный Кином, более глубокого понимания рассматриваемых процессов означивания можно достичь, оперируя понятием текстуального сообщества, введенным Б. Стоком в книге *Implications of Literacy* [Stock 1983] и применяемым им к исследованию средневековых западноевропейских ересей. Члены подобного сообщества полностью или частично неграмотны, и их доступ к тексту опосредован; таким образом, формирование религиозной группы происходит не вокруг текста, а вокруг идеи текста, круга его значений, вырабатываемого, усваиваемого и поддерживаемого в коллективном взаимодействии. Само наличие прецедентного текста становится легитимирующим и верифицирующим фактором для той социальной новации, которую зачастую представляет собой подобная религиозная группа. Помимо интерактивного характера бытования текста и выработки значения, Сток указывает на солидарность против внешнего мира, обеспечиваемую подобным форматом смыслообразования; исследователь говорит о текстуальных сообществах как о своеобразных «социальных лабораториях», а об их неграмотных членах — как об агентах социальных изменений.

На материале, связанном с религиозной жизнью в России, эта модель была применена к старообрядцам [Crummey 1993], однако такое ее использование основывалось на неверном прочтении Стока и не было признано убедительным. Впервые к движению духовного христианства ее приложил А. Львов, продемонстрировавший ее адекватность материалу [Львов 2011].

Ценность концепции Стока для предполагаемой работы состоит, помимо прочего, в том, что процессы формирования *agreed meaning* рассматриваются как неотделимые от символического поведения и тем самым позволяют раскрыть взаимосвязь герменевтики и ритуала, а также проследить интерпретативные техники, выработанные духоборцами, на уровне тропов с выходом на разделяемые сообществом практики.

По Стоку, текстуальное сообщество помещает символ в аллегорический контекст, обеспечивая ему возможность устного бытования, укорененного в существующей в

коллективном воображении ориентации на текст. Исследования аллегории в историческом контексте будут полезны в части изучения трансформации средневековой религиозной интерпретативной аллегории и выяснения её функций, связанных с сохранением баланса и адаптации определенных значений в культуре [см. Whitman 2003, Copeland R., Struck P. T. 2010] Рассмотрение истории аллегорического толкования важно, поскольку задает необходимый культурно-исторический фон для рассматриваемых явлений и помогает понять, какими процессами они обусловлены.

Когнитивный подход к изучению ритуальной речи представляется целесообразным применять к духоворческим псалмам, обнаруживающим генетические черты заговорных [Boyer 1990]. Тексты подобного рода обладают высоким перформативным потенциалом и неотделимы от ритуальной коммуникации, которую они обслуживают. В то же время сам характер этой сакральной коммуникации может многое сказать о герменевтической деятельности духоворцев: задействованные в ритуале ресурсы драматизации, текстуальные, пластические, музыкальные и иные компоненты являются в каком-то смысле её проекцией и логическим продолжением, могут с течением времени подвергаться вторичному толкованию, что позволяет говорить о тесной связи и взаимной динамике двух заявленных в теме работы практик изучаемого сообщества.

Изучение коммуникативных аспектов обрядового взаимодействия заставляет обратиться к теории ритуала [Bell 2009] и интерпретации ритуалов иных религиозных сообществ, хронологических близких возникновению духоворчества [Панченко 2002].

Небесполезной видится попытка рассмотреть обсуждаемые практики с точки зрения герменевтической и ритуальной «креативности» - материал позволяет хотя бы отчасти осветить то, как происходит ритуализация некоторых «техник тела», переопределение границ ритуала и распространение его в сферу «домашнего» взаимодействия [см. Csordas 1997].

Антропологическая перспектива исследования, таким образом заключается в ответе на **вопросы** о том, какие культурные ресурсы задействуются при создании духоворческих текстов и ритуальных практик и каковы принципы их компоновки – их «грамматика»; как происходит «сборка» сообщества вокруг текста и идеи текста; какие герменевтические практики и практики чтения послужили предпосылками для формирования и распространения духоворчества; как формируется духоворческий ритуал и как переосмысляются и функционируют задействованные для его создания компоненты.

Центральным **вопросом**, на который призвано ответить исследование, будет вопрос о взаимосвязи между духоворческой герменевтикой и ритуалом. Возможность такой связи показало исследование, выполненное в рамках магистерской работы, размышления о её характере позволят осветить несколько важных аспектов формирования религиозных практик духоворцев. Таким образом, **объектом** исследования является духоворческая община, рассматриваемая диахронически – начиная с в периода своего формирования, а **предметом** – присущие ей герменевтические практики в ритуальном контексте.

Работа, проведенная по теме в рамках магистерского исследования, позволяет высказать предварительную **гипотезу** о взаимообусловленном развитии герменевтики и ритуала у духоборцев. Устный характер функционирования текстов в духоборческой среде способствует ритуализации речевого жанра толкований сакральных текстов в рамках молитвенных собраний. В то же время эсхатологический контекст, в который помещается не только библейский текст, но духовные стихи, заговоры, то есть тексты, принадлежащие традиционной словесности, определяют семантику и прагматику ритуальных практик духоборцев на стадии их формирования.

Структура планируемой работы, определяется тем набором **задач**, которые предстоит решить для ответа на возникшие вопросы.

В ходе работы предполагается, во-первых, изучить доступные исторические материалы о периоде возникновения духоборчества на предмет фиксации интересующих меня практик. Сведения о характере распространения духоборчества, о численности и локализации общин, о географии их ссылок и переселений, позволят судить о генезисе и оформлении религиозной культуры и словесности духоборцев. Очевидно, что эти сведения необходимо рассматривать в более широком контексте как устной традиции (которая для условного юга Российской империи имеет свою, пограничную, специфику [Clay 2013]), так и церковной книжности и её опосредованным, но определяющим влиянием на популярную религиозную культуру России Раннего Нового времени. Текстологический анализ ряда духоборческих псалмов позволит установить круг источников, прецедентных текстов и топосов, усвоенных из Библии, богослужебных книг, риторических сочинений, церковной полемики, поможет выявить пути их усвоения теми слоями общества, представители которых пополняли духоборческие общины. Анализ метрики и ритмики текстов, как я предполагаю, может помочь понять принципы их «сочетаемости».

Помимо этого, установление источников псалмов даст возможность также обсудить и роль текстов устного бытования в духоборческих псалмах. Этот последний пласт источников указывает на необходимость рассматривать псалмы с точки зрения их ритуальной прагматики, которая обеспечивает их жанровое единство.

Этнографические описания ритуала и фиксация сведений о нем в материалах делопроизводства XVIII-XIX веков в сравнении с более поздними свидетельствами и полевыми наблюдениями дадут возможность рассуждать о его генезисе, грамматике и прагматике на этапе становления духоборчества. При этом необходим сравнительный контекст традиционных обрядовых практик и текстов, а также ритуалистики генетически близких или типологически сопоставимых религиозных движений (например, хлыстов, молокан, «народных рационалистов» начала XVIII века). Отчасти эта работа уже проделана на материале духоборческой «литургии», а точнее, обряда поклонения. Требуется внимания трансформация и функциональная замена обряда исповеди, а также ряда ритуалов годового и жизненного цикла, практик паломничества.

Духоборческие толкования обращают на себя внимание как на уровне герменевтики текстов, так и на уровне герменевтики ритуала. Текстологическая работа позволит рассуждать о законах сочетаемости разнородных источников и их

функционировании в рамках духоворческих словесной культуры, а изучение практик – вписать их в тот ритуальный контекст, от которого они неотделимы. Интересной, хотя вряд ли полностью выполнимой, представляется и задача выделить пласты текстов, связанных с первыми духоворческими предводителями и учителями, - нет оснований считать, что можно найти много материалов на эту тему, однако отдельные свидетельства существуют [Новицкий 1882].

Я предполагаю использовать **материалы** двух видов – исторические источники и полевые материалы экспедиций к современным духоворцам, проживающим в России и Грузии. Соотношение этих двух видов материалов необходимо оговорить подробнее: учитывая исторический фокус предполагаемого исследования, необходимость проведения полевой работы может показаться неочевидной, а её равноправное сочетание с архивной работой в подобных случаях не считается распространенной практикой. Тем не менее, следует уделить внимание современным полевым материалам по нескольким причинам. Во-первых, таким образом предполагается восполнить недостаток этнографических публикаций, относящихся к духоворцам: более-менее современные материалы, по существу, ограничиваются работами С. Е. Никитиной [1993, 2001] и несколькими статьями С. И. Иниковой [см., например, Иникова 1998], а также рядом публицистических заметок. Советские этнографы, в основном, сосредотачивались на иной проблематике (в основном, экономической [Поракишвили 1970]), не останавливаясь специально на ритуале и сакральных текстах.

Между тем, в сообществе гореловских духоворцев можно наблюдать отправление ряда ритуалов (воскресные моления, «поминочки», паломничество к святым местам), основанное на преемственности (в частности, важную роль играет певческая традиция, передаваемая изустно). При наличии данных о ритуале у канадских духоворцев, можно полагаться на эти материалы как на сравнительные. Возможно, по этой же причине будет полезно посетить молоканские селения Закавказья – генетически близкая религиозная культура молокан позволит высветить как сходные черты, так и специфику духоворческого ритуала и круга задействованных в нем текстов.

Необходимость поездок в поселки российских духоворцев, которые, по предварительным данным, не соблюдают ритуальные предписания в полном объеме, обусловлена иными соображениями. По словам информантов, в Россию переехали многие члены духоворческой общины пенсионного возраста, чей статус делает их в той или иной степени ответственными за хранение традиции и трансмиссию текстов. Гореловские информанты не раз ссылались на их авторитет, существующие у них записи, знание текстов и локальной истории. Поскольку в части опубликованного корпуса духоворческих псалмов приходится полагаться почти исключительно на Бонч-Бруевича [1909], а также на канадский «Сборник духоворческий псалмов, стихов и песен» 1978 года, расширение круга текстов и их вариантов, а также сведения о практиках их хранения, передачи и воспроизведения, будут исключительно важны для уточнения общей картины практик духоворческой общины, сформированной на основании исторических материалов и этнографических публикаций.

Кроме того, не планируя выстраивать работу хронологически и не ставя задачи проследить традицию как непрерывную, я, однако, вижу смысл в том, чтобы сверяться с современным контекстом для того, чтобы оценивать вероятность подтверждения некоторых предположений, выдвинутых на историческом материале. В этой роли мои полевые записи оказались полезны при написании магистерской работы. Кроме того, сосредотачиваясь на выявлении функций практик, о которых я пишу, представляется выстроить некоторую компаративную перспективу с криптолингвистической герменевтикой, распространенной на постсоветском пространстве (и даже шире – в Восточной Европе [Серио 2012]) в последние десятилетия. В третьей главе моей магистерской работы была затронута эта проблематика, и кажется осмысленным ввести сделанные там наблюдения в более широкий контекст и вывести на уровень обобщения.

Полевые материалы предполагается собирать, во-первых, **методом** полуструктурированных интервью с жителями духовборческих поселков, во-вторых, методом наблюдения и описания их ритуальных практик.

План работы:

На первом этапе работы предстоит продолжить начатое в ходе написания магистерской диссертации текстологическое исследование духовборческих псалмов (как опубликованных [Бонч-Бруевич 1909], [Ольховский 1905], [Высоцкий 1914] и др., так и собранных самостоятельно). Работу с историческим материалом планируется проводить в Санкт-Петербурге в РГИА (синодальный архив), ГМИР (фонд В. Д. Бонч-Бруевича), а также в РГАДА (г. Москва) с ноября 2017 г. по май 2018 г. Свободное от архивной работы время будет посвящено освоению теоретической литературы по теме.

Летом 2018 г., а также в течение последующего года планируется посвятить несколько месяцев полевой работе в духовборческих общинах, проживающих на территории Грузии (д. Гореловка, г. Дманиси) и России (п. Архангельское Тульской области, п. Мирный Брянской области, п. Снежиток Тамбовской обл., п. Коммаяк Ставропольского края, а также сел Целинского района Ростовской области). Полевую работу с современными тамбовскими духовборцами целесообразно было бы совместить с работой в ГАВО, фонде Воронежской духовной консистории.

Список использованной литературы

Бонч-Бруевич В. Д. *Животная книга духовборцев* // Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола. СПб.: Тип. Б. М. Вольфа. 1909.

Варадинов Н. В. *История Министерства внутренних дел. Книга 8. История распоряжений по расколу.* СПб, 1863 г.

Высоцкий Н. Г. *Материалы из истории духовборческой секты.* — Сергиев посад: Московская- губернская типография, 1914.

Выписка о духовборцах, сделанная **И. В. Лопухиным**, при первом его донесении государю о них из Харькова, от 12-го ноября 1801 года// Чтения в Императорском Обществе истории и древностей Российских при Московском университете. М., 1864. кн. 4, с. 46-48.

- Гакстгаузен А.** *Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России* / Отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2017.
- Иникова С. А.** *Проблемы этноконфессиональных групп духоборцев и молокан // Фактор этноконфессиональной самобытности в постсоветском обществе.* / Отв. ред.: Олкотт М. Б., Малащенко А. — М.: Изд. Московский центр Карнеги, 1998. С. 84-104.
- Иникова С. А.** *Тамбовские духоборцы в 60-е годы XVIII века // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки.* 1997. № 1.
- Клибанов А. И.** *История религиозного сектантства в России (60-е гг. XIX в. — 1917 г.).* М.: Наука. 1965.
- Ливанов Ф. В.** *Раскольники и острожники.* Рипол Классик, 1873.
- Львов А. Л.** *Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество.* СПб: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге. 2011.
- Никитина С. Е.** *Устная народная культура и языковое сознание.* — М.: Наука. — 1993.
- Никитина С. Е.** *Паронимическая аттракция или народная этимология? // Еженедельник «Русский язык».* — М.: ИД «Первое сентября» — № 16. — 2001.
- Новицкий О. М.** *Духоборцы, их история и вероучение.* Киев. 1882.
- Ольховский В.** *Обряды духоборцев. // Живая старина.* СПб. 1905. №№ 3-4.
- Панченко А. А.** *Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект.* — М.: ОГИ. — 2002.
- Поракишвили З. И.** *Духоборы в Грузии.* Изд-во ЦК КП Грузии. 1970.
- Сборник духоборческих псалмов, стихов и песен.* Гранд Форкс (Канада): Изд. Союза Духовных общин Христа, 1978.
- Серио П., Путьрская О. Г.** *Языкознание ресентимента в Восточной Европе // Политическая лингвистика.* — 2012. — № 3. — С. 186-199.
- Смилянская Е. Б.** *Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в.* — М.: Индрик. — 2003.
- Сулержицкий Л. А.** *В Америку с духоборами (из записной книжки).* М.: Посредник. 1905.
- Esper T.** *The odnodvortsy and the Russian nobility // The Slavonic and East European Review.* — 1967. — Т. 45. — № 104. — С. 124-134.
- Clay J. E.** *Russian Spiritual Christianity and the Closing of the Black-Earth Frontier: The First Heresy Trials of the Dukhobors in the 1760s // Russian History.* — 2013. — Т. 40. — № 2. — С. 221-243.
- Crummey R. O.** *Old Belief as popular religion: new approaches // Slavic Review.* — 1993. — Т. 52. — № 4. — С. 700-712.
- Csordas T. J.** *Language, charisma, and creativity: The ritual life of a religious movement.* — Univ of California Press, 1997.
- Keane W.** *Christian moderns: Freedom and fetish in the mission encounter.* — Univ of California Press, 2007. — Т. 1.
- Stock B.** *The implications of literacy: Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries.* Princeton University Press. 1983.
- Boyer P.** *Tradition as truth and communication: a cognitive description of traditional discourse.* Cambridge University Press. 1990. — № 68.

Tarasoff K. J. Doukhobor survival through the centuries //Canadian Ethnic Studies= Etudes Ethniques au Canada. – 1995. – T. 27. – №. 3.

Copeland R., Struck P. T. (ed.). *The Cambridge companion to allegory.* – Cambridge University Press, 2010.

Whitman J. (ed.). *Interpretation and allegory: Antiquity to the modern period.* Brill, 2003.