ОДЕССКАЯ ОБЛАСТНАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ АДМИНИСТРАЦИЯ
управление культуры и туризма, национальностей и религий

ОДЕССКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМ. И.И.МЕЧНИКОВА
кафедра археологии и этнологии Украины

Киевское национально-культурное общество старообрядцев-липован

НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЕ ОБЩЕСТВО СТАРОВЕРОВ-ЛИПОВАН "КИЕВСКАЯ РУСЬ"

СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ ПРИХОД Иоанна Богослова
с. Старая Некрасовка
Измаильского района, Одесской области

ОБЩЕСТВЕННАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ «ВОЗРОЖДЕНИЕ ИСТОЧНИКОВ»

Редакционная коллегия:
доцент, к.ф.н. Л.Ф. Баранник
о.Никола Бобков
А.В. Галкина
доцент, к.и.н. А.И. Ганчев
о. Никола Муравьев
к.и.н. Е.В.Петрова
доцент, к.и.н. А.А. Пригарин
доцент, к.и.н. А.И. Федорова

Редакционный совет:
профессор, д.и.н. Ю.В. Волошин (Полтава)
профессор, д.и.н. И.С. Гребцова (Одесса)
профессор, д.и.н. О.Б. Демин (Одесса)
профессор, д.и.н. В.В. Керов (Москва)
профессор, д.ф.н. В.Л. Кляус (Москва)
профессор, д.и.н. Г.К. Кожолянко (Черновцы)

© Пригарин А.А., редактор-составитель
© Авторы публикаций

Периодический научный сборник, посвященный прошлому и настоящему русских старообрядцев.

Выпуск 9
ОДЕССА - ИЗМАИЛ
2012

ЛИПОВАНЕ

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА РУССКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ

ИСТОРИЯ

Чебан И.Н. (Старая Некрасовка) **3**
Петр первый и раскол Русской Православной Церкви

Кузьмина С.Б. (Измаил) **7**
Старообрядцы в этносоциальном развитии Бессарабии в первой половине XIX в.

О. Леонтий Варварич (Черновцы) **12**
О ранней истории липован Буковины

Абакумова-Забунова Н.В. (Кишинев) **22**
О названии и самоназвании русских старообрядцев Молдовы

Еремеев П.В. (Харьков) **30**
«*...Исповедующих в тайне раскол очень много*»: сокрытие веры среди старообрядцев Харьковской губернии (1825 – 1855 гг.)

Аргудяева Ю.В. (Владивосток) **36**
Русские старообрядцы на Дальнем Востоке России (вторая половина XIX – начало XX в.)

Лунева О. К. (Одесса) **61**
Советская власть и липоване: судьбы «*первого знакомства*»

*Урушев Д.А. (*Москва) **65**
Иван Сергеевич Тургенев и русское старообрядчество

КНИЖНОСТЬ

Пригарин А.А. (Одесса) **68**
Гектографы в липованской среде: специфика бытования и перспективы изучения источников (на материалах «*Бесполезной радости*»)

Горбунов Ю.Е. (Одесса) **76**
Из истории кирилловской книжной печати XIX века (заметки библиофила)

Магола А.А. (Кишинев) **92**
Издательская деятельность старообрядческого духовенства Бессарабии (1918-1941)

ПУБЛИКАЦИИ ИСТОЧНИКОВ

Лыкова В.В. (Запорожье) **107**
«*О филиппонах*»: к истории старообрядцев Речи Посполитой в середине XVIII в.

Осипов В.И. (Боровск) **112**
Новые материалы к биографии епископа измаильского Анастасия (1839–1906)

Федорова А.И. (Одесса) **115**
Некоторые аспекты биографии Ф.Е.Мельникова 1942-1943 гг. (на материалах писем А. Свистунова)

Сметанин И.М. (Одесса) **119**
«*Вехи моей жизни*»: автобиография

КУЛЬТУРА

Шевченко А.М. (Измаил) **126**

Хозяйственная деятельность липован Вилково в XIX- начале XX в.

Лесникова А.В. (Одесса) **128**

К проблеме выхода и адаптации русского населения Придунавья (на материалах свадебного фольклора)

Иникова С.А. (Москва) **136**

К вопросу о липованских иконах

Александров Е.В. (Москва) 149

О фильме «*Групповой портрет на фоне Троицы*»

Свинцова Л.Н. (Киев) 153

Проблемы культурной адаптации локальных групп старообрядцев в полиэтническом пространстве Украины

Пастушевски С. (Быдгощ) 162

Философско-социологические аспекты староверия в XXI веке

Липинский В. (Варшава) 168

Память и идентичность. Религиозная культура дунайских старообрядцев в контексте социально-политических перемен последнего столетия

Душакова Н.С. (Кишинев) 172

Строительная обрядность старообрядцев Прутo-Днестровского междуречья и Нижнего Придунавья

Чернова О.Ю. (Муравлевка) 180

Свадебные обряды липован по воспоминаниям муравлевских старожилов

Савостьянова О.П. (Москва) 182

Особенности одежды крестьян старообрядцев Нагатинской волости Московского уезда второй половины XIX-начала XX в.

ЯЗЫК

Плотникова А.А. (Москва) 191

К проблематике старообрядчества: этнолингвистический аспект

Морошану Л. И. (Одесса) 195

Материалы к «Программе сбора лексики говоров старообрядцев»: тема «Наименования лиц: социальные отношения»

* * * * *

Пригарин А.А. (Одесса) 198

Старообрядцы южной Молдовы в краеведческих очерках: [Рец.:] Любич П.А. «*Кагул*». Книга 1. Русские православные староверы / Научн. консультант Александру Магола. – Кишинев: Elena-V.I., 2012. – 204 [56]р.

6-10 октября 2011 года в Измиальском районе Одесской области состоялась очередная, 8-я конференция «**Липоване: история и культура русских старообрядцев**». На ней отметили 200 летний юбилей со дня дарования некрасовцам османской Добруджи именного указа российского императора Александра I. Это была первая в истории казаков-старообрядцев успешная попытка склонить их к возвращению в российское подданство. Тогда около 100 семей старообрядцев из-за Дуная перешли в Измаил.

Благодаря совместным усилиям общин Старой и Новой Некрасовок и Муравлевки удалось провести один из самых масштабных научных форумов в «липованской истории». Его почтил своим присутствием и благословил Митрополит Московский и Всея Руси Корнилий.

Материалы этой встречи печатаются в настоящем выпуске нашего ежегодного альманаха. Он выходит в свет к 9-й встрече, которая состоится 25-28 октября 2012 г. в с. Мирное Килийского района.

РЕДКОЛЛЕГИЯ

ИСТОРИЯ

Чебан И.Н. (Старая Некрасовка)

ПЕТР ПЕРВЫЙ И РАСКОЛ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Когда 13 мая 1667 года Собор русских епископов, созванный в Москве царем Алексеем Михайловичем, предал анафеме русских священнослужителей, отказавшихся принять изменения в богослужебных книгах и обрядах, никто не предполагал, что событие приведет Русскую Церковь к трагедии раскола. Сопротивление новшествам патриарха Никона введенным в 1653-1657 годах, в среде приверженцев традиционного русского православия уже никогда не прекращалось. А за десятилетия, последовавшие за Собором, конфликт между ними и официальной Церковью вырос в мощное движение, получившее название «*старообрядческого раскола*». Это движение быстро охватило значительную часть православных верующих. Историки согласны в том, что только в 18 веке более одного миллиона старообрядцев покинули Россию из-за преследований со стороны Церкви и государства, расставшись ради свободы вероисповедания с землей своих предков.

На Соборе 1666-1667гг. были осуждены претензии Никона на верховенство патриаршей власти, однако были санкционированы все его литургические инновации. Более того, этот Собор отлучил от Церкви упорнейших сторонников древнего благочестия и усугубил противостояние, приведя в итоге к расколу Русской Церкви.

Старообрядцы, они же староверы, тем самым порвали отношения с официальной иерархией во имя защиты древних русских обрядов. Русский раскол 18 века развивался как чисто религиозное движение, нацеленное на удовлетворение духовных потребностей верующих. Однако его интенсивность привела к конфликту между церковной властью и государством. И в течении нескольких десятилетий, последовавших за Собором 1666-1667гг., к нему примкнули недовольные из числа крестьян, купечества и простых горожан.

В этой статье мы расскажем о тех злодеяниях проводимые со староверами в петровские времена, использовав данные статей С.А. Зеньковского в книге «*Русское Старообрядчество*».

Петр первый Алексеевич Романов царь всея Руси в 1682-1721 годы. Государь император и самодержец Всероссийский в 1721-1725 годах. Сын царя Алексея Михайловича. Родился 30 мая 1672 года. Вступил на престол 27 апреля 1682 года. Коронован вместе, с братом, Иваном Алексеевичем.

После смерти царя Федора Алексеевича 27 апреля 1682 года, последовали известные бурные события: провозглашение Петра царем мимо старшего брата Ивана, интриги царевны Софьи, вызвавшие страшный стрелецкий мятеж в мае того года, избиение бояр, потом установления и провозглашение Софьи правительницей государства. Наконец шумное раскольничье движение с буйными выходками старообрядцев. Но майские ужасы 1682 года неизгладимо врезались в его память.

27 января 1689 года Петр жениться, т. е. его женит мать на Евдокии Лопухиной. Петр не имел никакого сердечного влечения к молодой супруге и женился из угождения матери. Вскоре он ускакал в Переславль и там занялся постройкой судов.

Царевна Софья хотела избавиться от брата Петра и пыталась поднять стрельцов. Не сумев поднять их, она была вынуждена отречься от престола и удалиться в Новодевичий монастырь. Но за время своего правления издала ряд указов по борьбе со староверами.

Раскол как религиозное явление, довольно мало интересовало Петра. Его относительная веротерпимость легко могла бы привести и к дарованию полной свободы и старообрядчеству, подобно тому, как дал он ее католикам и протестантам. Указ 1702 года провозглашал веротерпимость одним из главных государственных принципов. «*С противниками церкви надо поступать с кротостью и разумом*, - говорил Петр. - *Господь дал царям власть над народами, но над совестью людей властен один Христос*».

Этот указ был действительно применен, но только в отношении религии иностранцев. Протестанты и католики, евреи и армяне не подвергались никаким преследованиям. Многие закрытые православные часовни и церкви даже были отданы татарам и армянам под торговые помещения. Но в отношении старообрядцев указ вовсе не применялся. К расколу Петр относился со значительной опаской, видя в нем политически неблагонадежную национальную идеологию. Он понимал, что призыв к старым обрядам и обычаям это значит признать и его, императора, если не антихристом, то прислужником антихриста. Это сильно подрывало успех реформ и создавало постоянный очаг идеологического сопротивления.

При Петре регистрация и учет всех старообрядцев делается одним из главных пунктов политики Петра в отношении раскола. Этот учет представлял значительные трудности, так как испуганные преследованиями старообрядцы старались, прежде всего, оставаться незамеченными правительством. Акты 1667 и 1685 годов ставили раскол вне закона.

© Чебан Иван Николаевич, краевед, 2012

Распоряжение об учете неисповедующихся раскольников подтверждалось бесконечное число раз, а в 1716 году для облегчения учета им (старообрядцам) была предоставлена возможность полулегального существования, при условии платить «за оный раскол всякие платежи вдвое». Одновременно был усилен контроль и наказание тех, кто уклонялся от регистрации и выплаты двойного налога. Неисповедующихся и не платящих двойной налог предписывалось штрафовать, каждый раз увеличивая ставку штрафа, и даже ссылать на каторгу.

Вдохновители Петра первого в борьбе с расколом – Феофан Прокопович и епископ Питирим - быстро поняли, что старая вера имеет слишком много покровителей, и придумали новые меры для борьбы с «*нелегальным расколом*». Питирим предложил хватать и наказывать учителей раскола, арестовывать живущих в лесах иноков и инокинь. Запретить избирать как явных, так и тайных раскольников на общественные должности старост и бургомистров, и «*жестоко наказывать*» поддерживающих раскол священников. Далее Питирим рекомендовал, чтобы священники заставляли исповедующихся «*проклинать всю противность раскольническую и всех кто крестится двумя перстами*». В случай если на исповеди тайный старообрядец признавался в расколе, священник был обязан сообщить его имя властям для занесения в списки, для сбора двойного налога. И указ от 10 марта 1718 года и инструкции Петра правительственным агентам по борьбе с расколом, были целиком проведены в жизнь и значительно способствовали контролю со стороны духовенства. Священники были обязаны официально, с амвона проклинать тех, которые проповедовали сопротивление церкви и не подчиняющихся церковным правилам. Все дела по расколу считались уголовными, и сами раскольники не допускались в суд даже в качестве свидетелей. Им было запрещено венчаться с православными. Распоряжение об уничтожении православных часовен тоже было подсказано боязнью, что староверы будут ходить туда молиться. Целый ряд указов официально ограничивал гражданские права этих легально существовавших регистрированных старообрядцев.

В 1722 году регистрация частично проводилась только в Московской, Псковской, Новгородской, Нижегородской областях. За 1716 – 1737 годы по всей России зарегистрировались только 190 тысяч мужчин – старообрядцев, в то время, как в 1718 году в одной Нижегородской губернии Питирим насчитывал их около 200 тысяч.

Поэтому правительственные миссионеры и сыщики разыскивали по стране незарегистрированных старообрядцев, а в 1722 году двойным налогом были обложены вообще все неисповедующиеся, которых стали автоматически считать раскольниками. Для борьбы с расколом были мобилизованы духовенство, администрация, полиция. В 1723 году даже помещикам было предписано сотрудничать с новосозданной по католическому образцу духовной инквизиции.

«*Духовенство*, - писал русский философ, - *обращается в своеобразный служилый класс…. В церкви привыкают видеть только учреждение, в котором организуется религиозная жизнь народа. С такой точки зрения и церковность подпадает и подлежит государственной централизации. И «князю земскому» предписывается вся полнота прав и полномочий и в его религиозных делах его страны и народа*».

В 1721 году Петр первый с титулом «*императора*» приобретает и титул «*Отца Отечества*», что согласно православным традициям подобало лишь архипастырям, вселенским патриархам.

Со страниц «*Духовного регламента*» Феофан Прокопович, потеряв всякую меру лести, именует царя «*Христом Господним*». Ясно, что выражение это использовано Феофаном как слово «помазанник», результаты этой кощунственной пропаганды не заставили себя ждать. Это факты религиозного поклонения императору. Так сподвижник Петра инвалид Кириллов держал портрет Петра посреди образов в красном углу и поклонялся ему как иконе: ежедневно лобызал, ставил перед ним свечу и т. д. В официальных мероприятиях идея обожествления императора проводилась более тонко и изощренно. Вот лишь один, но показательный пример - многочисленные публичные петровские торжества, оформление по римскому языческому образцу (эмблемы с изображением античных божеств). В массовом сознании они преломлялись таким образом, что Петр оказывается наполовину христианским и наполовину языческим божеством.

Вспомним, что в царствование Петра первого роль в общественной жизни знака, герба, эмблемы, девиза вообще резко возрастает и становится существенной характеристикой культуры всего 18 столетия. Увлечения императора служили доброй почвой для развития эмблематики в религиозном художественном творчестве.

Нередко администрация и духовенство не только не поддерживали антираскольнических агентов и миссионеров, а боролись с ними, даже гнали их из своих городов и жаловались на их действия в столицу. Сам Петр усиленно поддерживал уральские заводы Демидовых, на которых находили себе пристанище тысячи и тысячи староверов. Он же оформил легальное существование Стародубских раскольников, когда те ему помогли в борьбе со шведами. Царь открыто помогал тем из старообрядцев, которые не осуждали его, а помогали ему строить империю. Но все эти случаи помощи и сочувствия оставались все же исключениями на общем фоне гонений, помогая старообрядцам пережить преследования только тогда, когда сами они

были достаточно сплочены, богаты и влиятельны. Широкая же масса раскольников тяжело страдала от разветвленной, хотя и хаотической системы борьбы с их верой и их общинами.

За совращение в раскол, а совращением считалось и всякое старообрядческое богослужение или совершение треб, например, причащение или крещение, - по- прежнему полагалась смертная казнь, что было подтверждено в 1722 году. Старообрядческих священников ссылали и тот час казнили по их обнаружении. Вознаграждение за донос в размере от трети до половины конфискованного имущества. Миссионеры ловили тайных раскольников и собирали двойной налог с зарегистрированных. Сыщики искали *расколоучителей* и *староверов*, и рвались к их имуществу.

Пойманные расколоучители и тайные староверы так заполонили Сибирь, что в 1722 году пришлось запретить их туда ссылать. Местом ссылки осужденных стали галеры и верфи на Балтике. Документы со всей очевидностью показывают, что миссионерство, сбор двойных налогов, наказание старообрядцев за раскол и за осуждение политики Петра первого слились в одну неразрывную систему ужасных преследований, пыток, казней, вымогательств и грабежа населения. Иеромонах Иосиф и священник Игнатий после похода на Стародубских старообрядцев доносили, что им удалось «*к святой церкви оборотить до 800 человек, а с упорных раскольников и не бывших у исповеди собрать 1700 рублей в виде двойных налогов*». Сколько денег собрали почтенные миссионеры в собственный карман, неизвестно, но очевидно не малую сумму. Местным властям пришлось попросту защищать от ревности «*благочестивых*» отцов. Знаменитый Питирим пишет Петру об обращении раскольников в православие и «*правеже с них денег за раскол*», успешно занимаясь и тем и другим. Нижегородский вице-губернатор пишет: «*Присланные мне от Питирима замерзелые самые противники, учители раскольницкие, келейные, жители Василий Власов, Василий Иванов и за то им учинено наказание: бить кнутом и, вырезав ноздри, посланы на каторгу*». Вырезание ноздрей, кнут и каторга постоянно отмечаются в донесениях Ржевского и Питирима. Путем пыток, наказание кнутом, вырезание ноздрей, угроз казнями Питириму удавалось переводить в православие немалое число раскольников, но в большинстве они снова отпадали в раскол.

Помощники Питирима и Ржевского в 1722 году до смерти били раскольников-крестьян, заставляя ходить по снегу босиком, взимали до 28 рублей штрафа с каждого двора. В результате чего вся волость разорилась, и 140 семей бежало. По сообщению Питирима, за 6 лет, с 1718 по 1724 гг. из 122 тысяч раскольников, живших в двенадцати районах Нижегородской епархии, бежало 12701 человек. Не меньше народу бежало от пыток, ссылок и казней из других частей империи.

Преследование всего русского народа достигли своего апогея при Анне Иоанновне, когда были сосланы, замучены и казнены многие тысячи людей. Но особенно плохо пришлось старообрядцам, которых не только разгоняли по всей России, но ловили даже в Польше, куда они укрывались от гонений. В 1735 году русские войска перешли польскую границу и выгнали в Россию из старообрядческих селений от 13 до 60 тысяч человек, основная масса которых попала в тюрьмы и на принудительные работы. Плети и галеры, рваные ноздри все чаще и чаще встречаются в документах, относящихся к старообрядчеству того времени.

После смерти Феофана и царицы Анны, после свержения «*немецкого режима*», «*наступило точно воскресение мертвых. Сотни и тысячи людей, без вести пропавших и считавшихся умершими, ожили снова. Со всех отдаленных мест Сибири потянулись освобожденные страдальцы на свою родину, или на место прежней службы, - кто с вырванными ноздрями, кто с отрезанным языком, кто с перетертыми от цепей ногами, кто с изувеченными от пыток руками и изломанной спиной*».

Но среди этих возвращавшихся мало было старообрядцев - они оставались в своих тюрьмах и рудниках. Наоборот, гонения на них еще больше усилились. Синод, состоящий из западноруссов, после смерти Петра первого, сосредоточил теперь на них всю свою энергию. Староверам было запрещено даже регистрироваться как старообрядцам. Почти перестали давать паспорта, снова ввели, забытое было на короткое время значки и платья специального покроя.

Число самосожжений стало вновь быстро возрастать, особенно в Сибири, где рьяные миссионеры из украинских монахов действовали против населения хуже татар. Каждый год, в Тюменской и Тобольской губерниях, происходило по несколько гарей (самосожжений). Местные гражданские власти обращались в Сенат с просьбой остановить миссионеров. Сенат просил губернатора уверить раскольников, готовых к самосожжению, что притеснений больше не будет. Но члены комиссии утвержденной тобольским митрополитом (украинцем) для борьбы с раскольниками, «выезжая в их деревни, грабят дома и все имения, а их бьют и мучают немилосердно, сажают их в цепи под караул».

Волна гарей начинается и на Севере. Но ревностные ученики Киевской академии стремятся по польскому способу ввести в России единую религию. Им, привыкшим менять православию на унию, а унию на протестантство, непонятно было, почему старообрядство так упорно держится за свою веру. И сами они все больше и больше ужесточаются. Они требуют строжайших мер для «*искоренения таковой раскольничьей ереси…*».

Все эти данные слишком отрывочны, чтобы составить хотя бы приблизительное представление о численности староверов в начале 18 столетия.

Статистика всегда оставалась самым неясным и сомнительным вопросом расколоведения, так как большинство старообрядцев записывались православными, чтобы избежать преследований. Так цифра в 40 тыс. «*лесных и келейных жителей*» старообрядцев, то есть отшельников и монахов, обнаружилось во второй половине 18 века.

Обобщая имеющиеся исторические материалы, можно сказать, что раскол процветал главным образом в Северной России, и частично захватывал восточные окраины. Так же росло число староверов в Сибири и казачьих областях. Известны два значительных бунта – в Астрахани в 1705 году и на Дону в 1707-1708гг. Одним из главных лозунгов был борьба за старую веру. Особенно серьезен был бунт Булавина, начавшийся в 1707 году и принявший форму массового движения.

Старообрядцы Медведицы и Хопра, уже восставшие в 1680 году за старую веру и за казачьи вольности, составляли основную силу атамана. Кондратий Булавин, не имея ни военного таланта, ни политической прозорливости, был разбит царскими войсками и застрелился. Один из помощников Булавина, Игнат Некраса, осенью 1708 года с двумя тысячами казаков спасся от царских войск, ушел на Кубань и принял покровительство турецкого султана. «*Некрасовцы*» как их стали называть после, переселились в Турцию и образовали там первые значительные поселения.

С 1690 по 1667 годы приток эмигрантов в Польшу почти не прекращался. Во второй половине 18 века из одной только Смоленской губернии было беглых в Польшу 50 тыс. душ обоего пола. В Молдавии число староверов постоянно росло, особенно этот процесс пошел при господаре Михаиле Роговице в 1704-1727 годах. «*В Волошской земле имеется российского народа раскольников много*» - сообщали на допросах. В 1749 году некто Загребский, ходатайствуя о возвращении старообрядцев из Молдавии, насчитывал их там 29 тысяч. По некоторым сведениям в царствование Елизаветы число староверов-эмигрантов только в Польше и Литве достигало колоссальной цифры 1 миллион человек.

Заселение старообрядцами Ветки (где их было до 40 тыс. человек), слобод в Киевском воеводстве, на Волыни, в окрестностях Новгорода Волынского и Житомира, Подолии, берегов Буга и Днестра, Молдавии, Западного Урала, Сибири и на востоке казачьих областей, показывает весь размах миграции, вызванной старообрядчеством и расколом.

Петр первый, человек довольно умеренной религиозности и совсем не церковник, мало интересовался старообрядчеством как духовным явлением. Страшные картины 1682 года, когда на копьях стрельцов погибли его родные дяди, а стрелецкие бунты, конца 1690 года, оставили в его душе отвращение и страх перед старой Русью. За них он отомстил страшными казнями 1698 года. Но это была не ненависть представителям другой веры, а просто боязнь мятежников и противников его реформ. И поскольку раскольники после 1682 года не начинали новых революционных действий, Петр долго не вырабатывал никакой системы борьбы с расколом, и преследования старообрядцев продолжались на основании законов времен царя Федора и царевны Софьи. До 1714 года раскол в России был просто запрещен, а его последователи преследовались как преступники.

Наплыв украинского духовенства в Великороссию, значительно обострил проблемы борьбы с расколом, так как иерархи – протестанствующие, были совершенно не в состоянии понять проблему старообрядчества. Многие видят в расколе не более чем результат народного невежества и не понимают сути обряда. Иностранцы, заполонившие Россию, способствовали искоренению старых московских обычаев, оскорблению религиозных чувств русских людей, преследованию церквей, закрытию часовен и домовых храмов, и усиливало отход народа в раскол. Если собор 1666-1667 гг. ударил по религиозно-политической традиции, то реформы Петра первого разрушили последние следы старого московского, то есть великорусского национализма в культурной и религиозной жизни страны. Это понимали не только давние приверженцы раскола, но и широкие массы населения. Везде росли слухи, что потешающийся над церковью и старым русским бытом император – сам Антихрист. Другие говорили, что царя подменили, что он немец и, наконец, просто самозванец. Он с первых лет своего празднования «*вел странный образ жизни и делал странные дела. Переказнил стрельцов, сестру и жену запер в монастырь, сам все возился и пьянствовал в Преображенском с иноземцами*». Особенную роль в росте этих слухов сыграло дело царевича Алексея, толи умершего от пыток, толи убитого по приказу Петра первого. В городах разбрасывали прокламации и даже кричали, что он не «*царь Петр Алексеевич, а Антихрист, Антихрист… бегите, скройтесь куда-нибудь…*»

Рост раскольничьих настроений в народе и умножение старообрядческих общин подтолкнули Петра первого к регулированию проблемы раскола. Был предпринят ряд миссионерских акций. Самым энергичным миссионером был архимандрит Питирим, из бывших *раскольников*, перешедших в православную церковь. Он действовал в хорошо ему известных, нижегородских землях под личным наблюдением Петра, позже стал нижегородским архиепископом. По совету Питирима старообрядцам была дана возможность полулегального существования, при условии, что они будут платить «*за оный раскол всякие платежи вдвое*». Но и после этого миссионеры не оставили своей активности.

Кузьмина С.Б.(Измаил)

СТАРООБРЯДЦЫ В ЭТНОСОЦИАЛЬНОМ РАЗВИТИИ БЕССАРАБИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.

В последнее время в современной исторической науке возрастает интерес к изучению исторического прошлого различных этноконфессиональных групп, проживающих в разных регионах Украины. К одной из таких групп принадлежат старообрядцы Бессарабии – православное русское население, не поддержавшее церковную реформу середины XVII в. Староверы внесли свой вклад в процесс заселения и освоения данного региона и несмотря на полиэтническое окружение, сумели сохранить своё духовное наследие. Историческое прошлое бессарабских старообрядцев привлекало внимание учёных в разные времена, но и сегодня данная проблема не утратила своей актуальности.

Ведомости о бессарабских староверах находим уже в трудах дореволюционных исследователей. Одним из которых является генерал-майор А. Защук, занимавшейся этнографией Южной России. В работе автора приведены численные данные о старообрядцах Бессарабии, однако они не всегда отображают реальные цифры. Ряд работ по данной проблематике представлен молдавскими учёными: В.С. Зеленчуком, И А. Анцуповым, Н.В. Абакумовой-Забуновой. В них история староверов рассматривается сквозь призму истории всего русского населения, проживавшего в данном регионе. Специальные исследования, посвященные актуальным вопросам прошлого бессарабских старообрядцев, представлены в работах отечественного исследователя А.А. Пригарина.

Цель данной статьи – проследить процесс переселения староверов из турецких владений в Бессарабию, определить их место в переселенческом движении первой половины XIX в., а так же выделить особенности социально-правового положения данной категории населения в исследуемом регионе.

После очередной российско-турецкой войны 1806-1812 гг. к Российской империи отошла Бессарабия. На момент присоединения регион был слабо заселен, за разными данными тут проживало около 240 тыс. жителей. Однако благодаря совокупности различных социально-экономический и политических факторов уже в первые годы после присоединения активизируется процесс массовых переселений на территорию края различных народов, что в свою очередь привело к быстрому росту численности его населения. На протяжении всей первой половины XIX в. Бессарабия интенсивно заселяется молдаванами, русскими, украинцами, болгарами, гагаузами, немцами, евреями, цыганами и т. д. Значительное место в переселенческом движении данного периода занимали также старообрядцы.

История старообрядчества берёт своё начало с раскола русской православной церкви в середине XVII в. В 1654 г. в Москве состоялся церковный собор поддержавший религиозную реформу патриарха Никона, которая предусматривала исправление богослужебных книг, введение новых обрядов и, в общем, формирование нового религиозного мировоззрения. Приверженцы старой веры, не поддержавшие новые порядки, были обвинены в расколе и отлучены от официальной церкви. Эту категорию людей стали называть «*раскольниками*» (с 1782 г. термин был заменен на «*старообрядцы*»). Царское правительство поддержало никонианские реформы. С этого момента начинается длительный период гонений на старообрядчество, который растянулся не на одно столетие. Спасая свои жизни, староверы вынуждены были убегать в отдалённые и труднодоступные места Российской империи, а также нередко покидать её пределы, поселяясь в Турции, Польше, Швеции и т. д.[1].

В Бессарабии старообрядцы появляются в XVIII в., заселяя преимущественно северные города - Хотин, Сороки и Бельцы. В дальнейшем ареалом их расселения становятся южные районы региона. В первой половине XIX в. фиксируются массовые переселения из-за Дуная в край некрасовцев – потомков донских казаков, которые после подавления Булавинского восстания (1707-1709 гг.) во главе со своим предводителем атаманом Игнатом Некрасовым покинули Россию. Нередко староверы находили укрытие в пределах Турецкой империи, за что должны были нести военную службу.

Царское правительство не раз пыталось привлечь некрасовских казаков к обратному переселению на левый берег Дуная, обещая им ряд льгот и привилегий. Данные действия не были проявлением доброй воли великого императора. В этом населении царизм в первую очередь видел военную опору на Дунае, прибрежные районы которого требовали укрепления и строгого контроля со стороны казацкого населения, знающего военное ремесло. Следует отметить, что старообрядцы не раз говорили о своей готовности к переходу в Россию. Однако они опасались дальнейших притеснений и гонений, поэтому и не спешили туда переселяться.

Дабы изменить сложившуюся ситуацию в июле 1811 г. император Александр I издал указ, согласно с которым всем желающим переселиться назад в Россию староверам было даровано прощение

[1] Анцупов И. А. Русское население Бессарабии и Левобережного Поднестровья в конце XVIII-XIX в. (социально-экономический очерк). Кишинев: Центральная типография, 1996. С. 27-28.

© Кузьмина Снежана Борисовна, Измаильский гуманитарный государственный университет, 2012

«*в прежних их винах противу Государя и отечества российского*». Переселенцы могли сами выбрать вид жизни и место своего поселения, освобождались от уплаты налогов изначально на три года, в дальнейшем срок был продлён до двадцати лет, получали землю, а также лес на постройку домой. Но самое главное, они могли строить церкви и проводить богослужение по своим ранее запрещённым обрядам[2]. Однако ожидаемого массового переселения не произошло. В 1812 г. в окрестности Измаила переселилось всего около 100 старообрядческих семей. Свою роль в процессе заселения края староверами также сыграл манифест 14 августа 1814 г. Согласно с документом всем дезертирам, которые по каким-либо причинам покинули пределы империи, была провозглашена амнистия и разрешалось вернуться назад в Россию. Как следствие, уже в 1815 г. около 5 тыс. русских из Молдавского княжества поселились в Бессарабии.

Политика царского правительства относительно некрасовцев, проживающих в турецких территориях, была довольно гибкой. Дабы заручиться доверием потенциальных переселенцев Государственным советом 8 января 1820 гг. было принято положение согласно с которым любые принуждения старообрядцев к присяге на верность государю категорически запрещались. Данные действия, по мнению царизма, могли дать толчок к формированию антироссийских взглядов в среде некрасовцев и тем самым затормозить их переселение[3].

После российско-турецкой войны 1828-1829 гг. фиксируется наиболее массовое переселение старообрядцев в Бессарабию. Согласно с Адрианопольским мирным договором, подписанием которого закончилась последняя война, всем проживающим на турецкой территории жителям было разрешено переселение в другую страну со всеми их капиталами. Всю недвижимость необходимо было продать в течении восемнадцати месяцев. Дабы привлечь на свою сторону православное христианское население, царское правительство принимает указ, по которому всех пребывающих из-за границы людей, желающих поселиться в России, было разрешено пропускать «со всем их имуществом, хотя бы оное заключалось в товарах, без всякого взыскания пошлин». Первоначально такие права получили только болгарские колонисты, однако учитывая то, что в этот период из-за Дуная в Россию начинается массовый переход некрасовцев, действие данного положения было распространено и на них[4]. Позже такое же право получили греки, армяне, молдаване и прочие турецкие подданные[5].

Российским правительством велась активная пропагандистская деятельность среди населения турецких территорий, в том числе и некрасовцев, относительно их дальнейшего переселения в пределы Российской империи. Все переговоры с местными жителями проводились в устной форме, любая переписка строго запрещалась, чтобы не спровоцировать очередной российско-турецкий конфликт. Фактический материал позволяет говорить о том, что в 30-х гг. ставка правительства была сделана на переселение балканских народов, а также некрасовцев [6]. Так как уже с 1834 г. был ограничен свободный переход из турецких владений в Бессарабию молдавского, греческого, мусульманского, еврейского и цыганского населения. Данные переселенцы могли перейти границу лишь при наличии специального письменного разрешения[7].

На протяжении 30-х гг. XIX в. наблюдается массовое переселение в регион некрасовцев из Бабадагского и Мачинского округов (Турция). Изначально из этих областей планировалось переселить около 1,4 тыс. староверов на землях предназначенных прибывшим из Болгарии задунайским переселенцам. В дальнейшем Новороссийским и Бессарабским генерал-губернатором М. С. Воронцовым был предложен другой вариант – поселить их близ Керчи или Очакова, с чем староверы категорически не соглашались. Кроме того сложившаяся ситуация вызвала у них сомнения по поводу предоставления им ранее обещанных льгот, что в значительной мере подрывало авторитет царского правительства[8].

Дабы изменить настроение некрасовцев начальнику Бабадагской области генерал-майору Тимону было поручено убеждать староверов «при каждом удобном случае в несправедливости их сомнения», а также немедленно оповестить всех переселенцев, что они будут поселены согласно их желанию в Бессарабской области. Уже в августе 1830 г. жители селения Серакиой в количестве 112 семей или около 370 чел. о. п. изъявили желание переселиться в Россию. Билеты на переселение получили ещё 30 семей селения Каменки, однако около 15 семей данного селения хотели поселиться в Молдавии. Жители остальных селений Бабадагского и Мачинского округов приблизительно ещё 145 семей решили остаться на местах своего прежнего проживания[9]. Тот факт, что значительное количество старообрядцев решили не переселяться в Россию, поставил перед царским правительством новую про-

---

[2] Пригарин А.А. Возникновение старообрядческих общин на Дунае в XVIII – первой трети XIX в. // Липовне. № 1. 2004. С. 15-17.

[3] Коммунальное предприятие «*Измаильский архив*» (дальше - КПИА). Ф. 56. Оп. 1. Д.100. Л. 1.

[4] КПИА. Ф.56. Оп. 1. Д. 6. Л.154-155.

[5] КПИА. Ф. 56. Оп. 1. Д. 18. Л. 70.

[6] КПИА. Ф. 56. Оп. 1. Д. 204. Л. 2-4.

[7] КПИА. Ф. 56. Оп. 1. Д. 111. Л. 96.

[8] Анцупов И. А. Казачество российское между Бугом и Дунаем. Кишинев: Центральная типография, 2000. С. 30.

[9] КПИА. Ф. 56. Оп. 1. Д. 6. Л. 102-103.

блему. В этом же году за Дунай были отправлены агенты, которые приложили ряд усилий, чтобы изменить сложившуюся ситуацию.

В 30-х гг. в Бессарабию перешло значительное количество староверов из селений Серакиой, Старой и Новой Савки, Журиловки, Карагармани, Каменки и т. д. В апреле 1830 г. в этих селениях проживало около 330 семей[10]. (См. табл. 1) В сентябре того же года тут числилось уже 249 семей 145 из которых приняли присягу на верность российскому императору[11] (См. табл. 2).

Численность некрасовцев проживающих в селениях Бабадагского и Мачинского округов на 12 апреля 1830 г.

Таблица 1.

В селениях Бабадагского округа	Число семейств	Число душ	
		Мужского пола	Женского пола
1.Новой Славе	29	62	46
2.Старой Славе	19	66	20
3.Журиловке	50	83	49
4.Серакиой	112	222	145
5.Карагармани	45	76	64
Мачинского округа			
1.Каменке	75	123	84
Итого	330	632	408

Численность некрасовцев проживающих в селениях Бабадагского и Мачинского округов на 21 сентября 1830 г.

Таблица 2.

Селения Бабадагского округа	Состояние			Переселилось в Россию		
	семей	М	Ж	семей	М	Ж
1.Серакиой	98	190	174	80	152	145
2.Старой Славы	19	51	35	3	9	7
3.Новой Славы	29	61	43	23	43	29
4.Журавловки	50	119	96	12	46	23
5.Мачинского округа селение Каменка	53	98	75	27	56	42
Всего	249	519	423	145	306	236

Всего осенью 1830 г. из Бабадагской области в Бессарабский край переселилось более 1 тыс. о. п. некрасовцев, которые согласно с императорским указом получили право на поселение в Кишиневском, Бендерском и Измаильском уездах[12]. В этом году так же планировалось переселение некрасовцев из крепости Силистрия с предоставлением им помощи на постройку домов и покупку леса.

Переселение староверов из-за Дуная всячески поощрялось царским правительством. Так, жителям селения Серакиой, которые изъявили желание переселиться в пределы империи, были компенсированы растраты за наём лодок. Им также были выделены лес и материальная помощь на постройку домов. Всем, не имеющим средств не перевозку леса из государственной казны было выдано по 120 руб. Все остальные получили по 25 руб. Некрасовский атаман Лев Полежаев, который способствовал этому переселению, был награждён золотой медалью, а также денежной премией суммой в 2 тыс. руб. ассигнациями[13].

Некрасовцы, а также другие задунайские переселенцы получили право приписываться в матросский цех с получением двадцати пятилетней льготы от всех податей. Намеривающимся вступить в мещанство, разрешалось приписываться туда без согласия общества и с предоставлением десятилетней льготы от уплаты всех податей и от рекрутской повинности. Кроме того, сверху последовало указание не препятствовать желанию староверов приписаться в любое мещанское сословие, а, наоборот, при возможности оказывать им в этом содействие.

Вопрос о переселении староверов с правого на левый берег Дуная был актуален на протяжении всех 30-х гг. XIX ст. В 1835 г. некрасовцы, проживающие за границей, а также на Дунайских островах получили право свободного перехода в Россию через Измаильский и Ренийский карантин со всем их имуществом. С потенциальными поселенцами поводились индивидуальные беседы, особое внимание уделялось изучению их поведения, образа жизни и ходу мыслей[14].

Массовые переселения в бессарабский край продолжались на протяжение всей первой половины XIX в. о чём свидетельствует рапорт Ренийского карантина в котором говорится, о том, что практически каждый день из-за границы в Бессарабию переходят из-за Прута и Дуная молдаване, русские и украинцы, которые называют себя тамошними жителями[15]. Начиная с 1841 г. право свободного перехода в край получили только болгары, греки, армяне и молдаване, что же касается русских, украинцев, а также некрасовцев, то их пропуск запрещался под каким-либо предлогом, был дан указ поступать с ними «*как с бродягами*». Данные меры были приняты

[10] Там же. Л. 64.

[11] Там же. Л. 89.

[12] Там же. Л. 120.

[13] КПИА. Ф. 56. Оп. 1. Д. 7. Л. 120, 20.

[14] КПИА. Ф. 56. Оп. 1. Д. 204. Л. 43.

[15] КПИА. Ф. 56. Оп. 1. Д. 532. Л. 1.

для пресечения проникновения в Россию бежавших русских и украинских помещичьих крестьян[16].

На протяжении 30-40-х гг. XIX в. наблюдается массовый отток бессарабского населения обратно за Дунай. О массовости побегов из Бессарабии как в другие губернии империи, так и назад в турецкие владения свидетельствует наличие в государственном архиве г. Измаила Одесской области множества дел о бежавших и разыскиваемых крестьянах, в том числе и крестьянах-староверах. В апреле 1844 г. жителями с. Новая Некравовка были задержаны 24 человека пытавшихся бежать по Дунаю за границу. В январе 1848 г. было задержано ещё 43 человека пытавшихся уйти в Турцию без письменных на то разрешений. На протяжении 30-40-х гг. с территории Южной Бессарабии бежало около 500 староверов. Однако имели место и обратные возвращения беглецов в край. В 1830 г. в с. Муравлёвку вернулось с измененными фамилиями 28 некрасовцев бежавших из России в 1828 г., из которых 8 мужчин и 10 женщин. Всего к концу исследуемого периода назад в Южную Бессарабию вернулось около 80 ранее бежавших старообрядцев[17].

Русское население размещалось на территории всей Бессарабии. Значительное количество староверов проживало в Измаильском градоначальстве. Так, согласно с официальной ведомостью в 1835 г. тут проживало около 2 796 старообрядцев[18]. (См. табл. 3)

Ведомость о старообрядцах и раскольниках разных сословий и сект по Измаильскому градоначальству за 1835 г.

Таблица 3.

В городе Тучкове (Измаиле)		
	Разных сословий	
	Мужчин	Женщин
Старообрядцев приемлющих священство	984	1008
Раскольников различных согласий, не приемлющих священство, но поклоняющихся иконам	53	42
Итого	1034	1050
В Килие		
Старообрядцев приемлющих священство	184	147
Раскольников различных согласий, не приемлющих священство, но поклоняющихся иконам	11	3
Итого	195	150
В селении Вилково		
Старообрядцев часовенных из Гаджикурдской волости	89	47
Раскольников не приемлющих священство, но поклоняющихся иконам	132	102
Всего по Измаильскому градоначальству	1450	1346

Из выше приведенной таблицы видно, что наибольшее число староверов проживало в Измаиле. В 1835 г. тут числилось 2 084 старовера их них 1 992 поповского согласия. К концу изучаемого периода заметен лишь незначительный прирост старообрядческого населения. Так, в 1850 г. в городе проживало всего 2 126 старообрядцев[19]. Такая ситуация, возможно, связана с реэмиграцией староверов обратно за Дунай, а также уклонением от официальной статистики, что было характерно для этой категории населения.

Данные о численности старообрядцев в Бессарабии довольно противоречивы. Так, согласно с рассматриваемой ведомостью 1835 г. в Вилково проживало около 370 приверженцев старой веры. Молдавская исследовательница Н. Абакумова-Забунова, опираясь на материалы «Кишиневских епархиальных ведомостей», приводит другие более высокие данные. По мнению учёной, в 1835 г. тут числилось 635 староверов, в 1845 г. - 850, в 1850 – 918, а в 1855 г. – 1 157, которые составляли более 81% от общего количества вилковских жителей. Представленные материалы также свидетельствуют о том, что в течении 20 лет, численность старообрядцев в Вилково возросла более чем в 1,5 раза.

К концу исследуемого периода староверы проживали во всех городах Бессарабской области. В середине XIX в. в Кишиневе проживало около 9 тыс. жителей из них более 2,8 тыс. были старообрядцами. В мещанском сословии Хотина числилось 2 680 староверов. В этот период в Бендерах проживало около 5,4 тыс. русских 22% из которых были приверженцами старой веры. В незначительном количестве староверы проживали в Бельцах – 200 чел. и Оргееве – 146 чел. [20]

Согласно с X ревизией (1858 г.) в Бессарабии проживало 890,863 человека (без южных уездов). Русских, за данными генерал-майора А. Защука, числилось 20 тыс. из них хранителями старой веры были около 5,9 тыс.[21]. Однако учитывая масштабы переселений в край русских крестьян, а также ста-

[16] Там же. Л. 2.

[17] КПИА. Ф. 56. Оп. 1. Д. 18. Л. 85.

[18] КПИА. Ф. 56. Оп. 1. Д. 372. Л.39.

[19] КПИА. Ф. 514. Оп. 1. Д. 190. Л. 1.

[20] Абакумова Н. В. Русское население городов Бессарабии в XIX в. Кишинев: Business-Elita, 2006. С. 87, 54, 68, 97-102.

[21] Защук А. Указ. соч. С. 543.

рообрядцев можно считать, что представленная цифра значительно занижена. Кроме того автор не учитывает население южных районов, отошедших к Молдавскому княжеству в 1856 г. Известно также, что старообрядцы не раз целенаправленно скрывались от официальной статистики[22]. Более достоверными мы находим сведения о численности русского населения Бессарабии представленные молдавским ученым В. С. Зеленчуком. Исследователь утверждает, что к концу исследуемого периода в регионе проживало около 68 тыс. русских, однако отдельная численность староверов им представлена не была[23].

Присоединение такой стратегически важной территории как Бессарабия требовало от царского правительства решительных действий не только в вопросе экономического освоения данного региона, но и укрепления его южных границ, отделявших российские земли от владений Турецкой империи. Одно из важных мест в военной колонизации края принадлежала проживающим на турецких землях староверам-некрасовцам. Это чётко прослеживается в правительственной политике России вплоть до 40-х гг. XIX ст., когда переход старообрядцам из-за Дуная был категорически запрещён.

В первые десятилетия после подписания Бухарестского мира переселения в край некрасовцев были не значительны. Их массовый переход в Бессарабию наблюдается в 30-х гг., когда только из Бабадагского округа сюда переселилось более 1 тыс. человек. На протяжении 30-40-х гг. фиксируются также обратные переселения староверов в турецкие владения. В редких случаях они вновь возвращались Бессарабию, однако часто уже с изменёнными фамилиями. В целом, переселение старообрядцев в регион наблюдается на протяжении всего исследуемого периода, но определить их точное количество в крае достаточно сложно из-за недостатков официальной статистики того времени.

Расселялись староверы на территории всей Бессарабии, но наибольшее их количество было сосредоточено в Измаильском градоначальстве, Кишиневе, Хотине и Бендерах. При поселении они получали от правительства ряд прав и привилегий социально-экономического характера. Однако самое главное, что стало основной причиной их переселения в Россию, это право на свободное вероисповедание.

[22] Защук А. Указ. соч. С. 550.

[23] Зеленчук В. С. Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. Кишинев: Штиинца, 1979. С. 178.

О. Лентий Варварич (Черновцы)

О РАННЕЙ ИСТОРИИ ЛИПОВАН БУКОВИНЫ

Буковина - специфический многонациональный регион Европы, который имеет свою давнюю и неповторимую этническую историю. На протяжении нескольких веков проживали на Буковине группы украинцев, румын, немцев, евреев, поляков, венгров, армян, чехов, словаков, русских-старообрядцев (липован) и т.д., составляя компактные национально-религиозные общины. Особенностью истории края является то, что все этносы, которые его населяли, были активными действующими лицами исторического процесса, и старались жить в мире между собой.

История старообрядческих поселений на Буковине уже давно интересовала и привлекала внимание историков, писателей, исследователей, краеведов и деятелей церкви. Эта заинтересованность подогревалась ролью Белой Кринице в истории Старообрядческой церкви. Именно в середине XIX в. в истории Старообрядческой церкви была восстановлена трех действующая иерархия (епископы, священники, диаконы) и основана старообрядческая митрополия, резиденция которого находилась в этом селе. 80-е годы XIX столетия вошли в историю Австрии, как время великих реформ превративших Австрийскую империю из средневековой монархии в современное (по меркам XVII в.) государство. Деятельность императора Иосифа II коснулся всех сфер государственной и общественной жизни. 20 октября 1781 был выдан патент о веротерпимости (Толеранцпатент), в связи с которым католичество уже рассматривалось как единая разрешенная религия и разрешалось свободное отправление религиозных обрядов протестантским, православным и всем вероисповеданиям. Вторым важным законом Иосифа 11 был известный «*Патент о переселении*» от 17 сентября 1781 года. Согласно этому закону, желающие переселиться на территорию австрийской империи получали значительные привилегии: освобождались от налогов и повинностей на срок от 3-х до 20-ти лет (в зависимости от конкретного случая), получали помощь в строительстве жилья, обзаведении хозяйством и др.

Привилегии получали как немцы, так переселенцы из Молдавии, Галиции, Трансильвании, равно как и старообрядцы. Исходя из этого, австрийская администрация пыталась привлечь максимальное количество переселенцев, не обращая внимания на их национальность и вероисповедание.

Об издании этих документов стало известно и старообрядцам, безусловно, вызывало у них повышенный интерес, который еще усилился в 1783 году с первым визитом Иосифа II на Буковину. В ходе этого визита были приняты важные решения, которые сыграли значительную роль в придворном совете в Вене - направлено галицийскому генкомандыванию 7 июля 1783.Им ответили, что им еще не известно детально о верованиях липован, но отмечалось, что «*как сообщество, которое платит налоги, это очень полезные жители края, они очень неприхотливы и скромно себя ведут. Это необходимо учесть и быть внимательными к этой секте и привлечь их к полному доверию*». Командование должно помнить об этом постоянно, и, кроме того, ненавязчиво собирать необходимую информацию. Но в обращении от 19 июня 1783 Императора Иосифа и к графу фон Гадику в Черновцах можно увидеть, что у императора Иосифа II было достаточно информации о липованах и об их верованиях, он считает их схизматиками, как он пишет: "*кроме того, это старательный и трудолюбивый народ, который живет также и в Молдове, и необходимо приложить все усилия для того, чтобы увеличить их количество, и для этого необходимо позволить им найти священника своей нации*". Энцинберг пишет из Черновцов генкомандыванию 23 июня 1783 г., что "*его величество во время присутствия в Сучаве констатировал, что религия липован подобная схизматической религии в России, но только не оттуда они должны привозить попов. Исходя из того, что это хороший, послушный и трудолюбивый народ, распорядился дать им ту же религиозную свободу, что и православным, для того, чтобы как можно больше привлечь их в край*". От имени всех липован в краевую администрацию обратились делегаты Прохор Иванков и Харитон Иван из Драгомирны, зная, что император подписал указ о веротерпимости и свободу отправления религиозных обрядов, что, по их словам, дает возможность приезда их единоверцев. Они также сообщают, что в соседних провинциях проживает большое количество липован, которые начнут переселяться на Буковину при условии, если им будет выдан документ, удостоверяющий право на свободную службу религиозных обрядов. В своем сообщении Енценберга в галицийское командование 21 июля 1783 г. отмечает, что просьба буковинских липован о вручении им грамоты о веротерпимости и свободное служение их религиозных обрядов, о патенте, о котором они узнали во время пребывания императора в Сучаве удовлетворена, и в случае получения этой грамоты, липоване, проживающие в соседних землях, в значительных количествах переселятся на Буковину. Но он обеспокоен тем, что в этом патенте нет указания о том, что его действие распространяется и на других липован. Также не было никаких распоряжений от галицийского генкомандования. Но он уверен, и если эти жители будут переселяться, то своим трудолюбием и упорством они могут быть примером для всей Буковины, а в Турции и на берегу Черного моря проживает значительное количество липован, и в случае получе-

© О. Леонтий Варварич, наставник общины РПСЦ г. Черновцы, 2012

ния письменного удостоверения в толерантности власти, они готовы переселиться на Буковину.

Граф Гадик из Вены 27 августа 1783 в обращении к галицийскому командованию - сообщает о том, что ему понятно, что буковинская краевая администрация поддерживает просьбу липованских семей о предоставлении письменного подтверждения свободы выполнения религиозных обрядов, которое дал им император и Буковинская краевая администрация и может дать собственный аттестат на это право. Его величество на Буковине дал приказ, производить свободное выполнение служб религиозных культов липованами, имеющих схизматические различия в языке богослужения, исходя из содержания патента о веротерпимости, а также потому, что это трудолюбивый и заботливый, добрый народ, а получение этого права ускорит их переселения из Молдовы. Он подчеркивал, что подобно православным, они пользуются правом свободного отправления религиозных обрядов даже без письменного подтверждения императора. Но необходимо, чтобы этот вопрос был решен Буковинским краевым управлением. Относительно попа их нации, то решение об этом направляется дополнительно. Львовское галицийское командование в обращении к буковинской краевой администрации 6 сентября 1783 г. ссылается на решение гофскригсрата от 27.08.1780 г. сообщает, что "*на липован, равно как и на всех остальных неуниатов, распространяются общие положения патента о веротерпимости. Липоване должны получить письменное удостоверение о праве на свободную службу их религиозных обрядов, чтобы не могли появиться какие-то другие последствия. Упомянутый выше высочайший рескрипт предусматривает также необходимость найти для этих липованские семей как можно скорее священнослужителей* ".

Заслуживает внимания "*Просьба к императору липован депутатов Александра Алексеева и Никифора Ларионова*" (Вена, 5 октября 1783 г.). В нем они сообщают, что в течение 4-х месяцев после того, как они покинули свою родину, им пришлось побывать в Черновцах, где они встретились со своими земляками, командующим генералом, с которым вели переговоры. Они докладывают, что в соседних с Австрией государствах проживает значительное количество их единоверцев, которые готовы переселиться в Австрию. Они особенно просят, чтобы после переселения липоване стали государственными подданными, а не подданными частных лиц. Кроме того, они просят денег на обратный путь. В тот же день, 5 октября 1783 г., Император Иосиф II обращается к фельдмаршалу Гадику в Вене: "*Относительно просьбы о переселении из соседних стран, которое мне подали липоване, известные как хорошие и трудолюбивые люди, Енценберг дал им грамоту, в который обещал выделить им место для поселения, в случае же, если они захотят переселиться в Банат, оказать поддержку*». Об этом плане переселения становится известно в Черновцах, и 9 октября 1783 старообрядцы получили патент-грамоту, которая позволяла им свободу религиозной службы. В частности в ней подтверждался разрешение на переезд в Австрию проживающих у Черного моря общин, которым разрешалось этим патентом перейти с их семьями, имуществом, при условии, что эти общины, прибыв на Буковину во всем поступать будут как и другие подданные империи. Разрешалась полная вольность Закона старообрядцам пришельцам из Черного моря, их детям, потомкам и духовенству. Освобождение их на 20 лет от их налогов и взносов, а также освобождение от военной службы. Но замечено, что после 20 лет, что все налоги, как и всем остальным подданным империи им нужно будет платить. Визит тщательно готовился и о нем было известно заранее и уже с весны 1783 старообрядцы начинают обращаться к местной власти, и сведения о них все чаще встречаются в австрийских документах. 13 -19 июня Иосиф II посетил Буковину. Император ехал через Сучаву. Здесь 15 июня ему были отрекомендованы старообрядцы из села Климовцы, вместе со старостой села Метока-Драгомирна. Судя по позднейшим отзывам и высказываниям, старообрядцы понравились Иосифу. В тот же день император издал приказ в соответствии с которым значительно менялся социально-экономическое состояние жизни на Буковине. Один из пунктов этого приказа касался старообрядцев. Йосиф II распорядился принять необходимые меры для привлечения в Австрию максимального количества старообрядцев.

Актуальность исследования аспектов участия старообрядцев в экономическом, культурном и общественно-политической жизни края определяется, прежде всего, тем, что ученые (историки, этнографы, т.д.) уже провели значительную работу по ее изучению. Из многих работ, в которых тем или иным образом освещалась история старообрядческих поселений на Буковине, следует отметить исследования Р.Ф. Кайндля, Д. Дана, Г. Купчанко, Т. Бендели, Й. Полека, Н. Суботина, Н. Надеждина. Не обошли своим вниманием эту тему и ученые Черновицкого государственного университета Г. Кожелянко, М. Чучко, Б. Боднарюк, И. Чеховский, М. Сайко. Источниковой базой данного исследования составили, главным образом, публикации периодических изданий, выходивших в свет во второй во второй половине XIX - первой половине XX вв., документы из фондов Черновицкого областного государственного архива и Черновицкого краеведческого музея, а также материалы полевых экспедиций в село Белая Криница.

а) Исторические предпосылки основания села Белой Криницы.

Первые поселения старообрядцев на Буковине были основанных в 60-е годы XVII века. Российский ученый Н.И. Субботин в своем труде «*История Билокриницкой иерархии*» М., 1874 г. уведомляет, что по мнению буковинских старообрядцев старым по-

селением на Буковине были Соколинцы, которые составляли часть села Метока-Драгомирна. Кроме этого по две-три семьи жили в селах Комарово, Петровцах, Кучурове Липовцах а также в Сучаве. Австрийские исследователи Р.Ф. Кайндль и Й. Полек считают, что давним поселением старообрядцев было село Ступка в Сучавском округе. Однако более подробно сказать об истории этого поселения ничего нельзя, поскольку документов не сохранилось. Известно лишь то, что старообрядцы жили там до русско-турецкой войны 1768-1774 гг. Об этом говорится в донесении первого военного администратора Буковины генерала Енценберга в Гофкригсрат 12 ноября 1783 г. В ходе войны, когда русские войска заняли Буковину, старообрядцы из Ступки ушли и назад уже не возвращались. Во время переписи населения Буковины в 1777 г. в селе Меток-Драгомирна проживало 15 семей старообрядцев. Итак, если старообрядцы в Ступку не вернулись, то древнейшим селом на Буковине, где жили старообрядцы можно считать село Метока-Драгомирна (или Соколинцы, название которой указали местные жители и которое административно принадлежало деревне Метока - Драгомирна). Декретом австрийской власти село с 6 августа 1786 официально получило название Липовень. Кроме Метока-Драгомирна и Ступки других поселений старообрядцев на Буковине в доавстрийское время не было. Положение этих первых старообрядческих семей в Австрии было сначала не завидное: они не только не имели особых прав и преимуществ по сравнению с другими жителями Буковины, но даже имели притеснения в свободном отправлении богослужений и церковных треб по своему обряду, так как первый священник вынужден был вернуться обратно в Молдавию. Буковинские старообрядцы были наиболее связанные с ветковским сообществом, но были среди них и чернобыльцы. Старообрядцы давно живут в Буковине. В древнем документе «*Сказание о староверцах, живущих в земли Молдавской*», рассказывается, что по доносу на соколинских старообрядцев одного чиновника-взяточника они вызывались в столицу Молдавии - Яссы и здесь перед лицом хозяина Михаила Раковица и целым «*собором*» давали объяснения о себе и своих верованиях. Представитель их Тихон свидетельствовал: «*Мы пришли в сию Волошину в лето 7332* (1724 г.) *в дни хозяина Михаила, воеводы всей Молдовы*». По выяснению некоторых вопросов старообрядческих верований, хозяин сказал: «*Хорошие вы люди и по всему православные, токмо толико у вас сел, а священника одного имеете, и тот старик: как он может всю нужду вашу произвести?*", и предложил им поставить епископа, как просили об этом когда-то «*добрые люди*» из староверцев, о чем напомнил им здесь боярин Стурза. Вспомнил, он конечно о ветковских ходатайствах. Ветка это остров на реке Сож, а также слобода (село), основанная старообрядцами в 1685 году (находилась недалеко от города Гомель в Беларусии и получила название по имени острова). В дальнейшем Веткой стали называть большую местность заселенную старообрядцами. В то время территория Ветки входила в состав Польши и сюда бежали старообрядцы из Стародубья (Черниговская губерния) и центральных губерний России. Ветковские старообрядцы в 1730 г. обращались к митрополиту Ясскому Антонию с просьбой рукоположить им епископа из их среды. В Яссы был даже направленный кандидат инок Павел, казначей Покровского монастыря. Просьбу старообрядцев было поддержано господином Халецким и молдавским господарем, но условия, которые выдвинул Ясский Митрополит Антоний не удовлетворили старообрядцев и дело не получило завершения. В царствование Анны Иоановны в 1735 г., царские войска, перейдя границу Польши, окружив села и захватив около 14000 старообрядцев отправили их в Забайкальский край, спалив все здания, церкви, сёла. Многие из старообрядцев именно после «*первого*», так называемого разгрома, или как его называют старообрядцы «*первого изгнания*» поселились на Правобережной Украине (на Подолье, Бессарабии, Молдавии, Добрудже, Буковине), так как эти территории в то время не входили в состав России. Через пять лет Ветка вновь была возрождена старообрядцами и стало еще больше поселений, чем существовало их в «*первого изгнания*». Второе «*изгнание*» старообрядцев с Ветки состоялось в 1764 г. при царствовании Екатерины 11, когда были захвачены и отправлены в Россию 20000 старообрядцев. Второе «*изгнания*» вновь пополнило новыми беглецами поселения уже основанных поселений, и дало толчок к учреждению новых. В это же время часть старообрядцев поселилась близ городка Чернобыль, основав слободу Спасову, которая получила название от одноименного поселения, которое находилось неподалеку Ветки, откуда вышли старообрядцы. Это название дал ей Илларион Петрович по прозвищу Коровьи ножки, который был выходцем из этой слободы. Как утверждает в своих работах Лилеев М.И., а за ним и Белоликов, основываясь на мнение Якова Беляева, что старообрядцы появились здесь не раньше 1771 но не позднее 1775 г. Недалеко от поселения был основан монастырь. Но часть старообрядцев во главе с тем же Илларионом Петровичем по прозвищу Коровьи Ножки в 1783 г. переселилась и основала на Георгиевском устье Дуная в Добрудже новое поселение, а счастливый случай помог им стать полноправными подданными австрийского государства.

С 1783 г. в положении австрийских старообрядцев наступила решительная перемена к лучшему, и количество старообрядцев в Буковине начинает расти в значительной степени. Вот как описывают этот примечательный случай сами буковинские старообрядцы по сохранившимся в них устных сообщений: Однажды несколько старообрядцев из числа живущих при устье Дуная, в так называемой Добрудже, занимаясь ловлей рыбы, увидели, что

какого-то на их взгляд странно одетого господина, преследуют разбойники, и вовсе почти схватили. Рыбаки бросились к нему на помощь и успели его спасти. Тогда этот господин предложил им просить любой награды за совершенную ему услугу. Старообрядцы ответили, что никакой награды не хотят, и освободив и спас его, они выполнили долг христианского закона. После новых бесплодных убеждений принять любую награду странно одетый господин сообщил им, что он из города Вены, чиновник австрийского императора, и если не хотят ничего лично от него принять, то не пожелают ли они чего-то попросить в крайнем случае от императора, перед которым он готов за них хлопотать. Из этих слов, и по самому его «*обращению*» рыбаки поняли, что это должно быть чиновник очень высокого ранга, и поэтому его опека при случае может быть полезной, и о предложении сообщат своим единоверцам высокопоставленный чиновник дал им записку с указанием своего имени и наставлениями, как поступить, если им что-то будет нужно. Поблагодарив старообрядцев за оказанную услугу он отправился в путь. Такую версию истории предоставления старообрядцам прав полноправных подданных Австрийской монархии подал в Уставе Белокриницкого монастыря монах Павел. Тот же монах, хотя и без подробностей, писал в «*Церковной истории*» о факте спасения старообрядцами австрийского чиновника из рук турок. Подобную версию также представляет, опираясь на утверждения буковинских старообрядцев, и российский исследователь Н.И. Надеждин. Как он описывал, турки хотели утопить в Дунае взятого ими в плен во время турецко-австрийской войны одного из родовитых австрийских генералов, однако старообрядцы помешали им в этом. В одной из летописей старообрядцев подано еще одну версию данного события. В ней, в частности, сказано, что турецкие моряки повредили и пустили на дно корабль, на котором находился кузен императора Австрии. Однако старообрядцы спасли его от смерти. Так, несмотря на разнообразие версий, каким образом русские старообрядцы спасли жизнь высокому австрийском чиновнику, факт того, что широкие права их сообщество получило именно благодаря его протекции, является неоспоримым. Добруджанские рыбаки, вернувшись с промысла, договорились с единоверцами и составили ходатайство на имя императора Австрии о предоставлении им разрешения на свободное пребывание в пределах Австрийской государства и свободу отправления религиозных обрядов. Более подробно об этом событии можно почерпнуть информацию из австрийских источников. Генерал Енценберг в послании от 19 октября 1783 г. сообщал, что летом 1782 г. инженер-капитан Реданге, находясь в устье Дуная, когда он там покупал лошадей, встретился с старообрядцами и посоветовал им переселиться в Австрию. Предложение австрийского чиновника добруджанские рыболовы сообщили своим односельчанам , как только вернулись с рыбной ловли, а те по рассказу, как видно из событий, немедленно созвали собрание и решили единогласно просить его величество, австрийского императора и его благоволение на свободное в австрийском крае пребывание с полным соблюдением древлеправославного христианского закона и полной свободы своему духовенству. Выбрали из числа своих односельчан достойных депутатов, а именно Александра Алексеева и Никифора Илларионова и послали их с всепокорнейшей просьбой в столицу Вену. Но раньше, депутаты проезжая в Вену предусмотрительно посетили своих сучавских единоверцев с целью, получить от них необходимые сведения об австрийской власти и её отношении к старообрядцам, а также о месте, где будет лучше поселиться, в случае их успеха. На обратном пути, с драгоценными патентом в руках, они тем более имели большое побуждение заехать к ним, так как они были заинтересованы этим делом и сообщить им о успешном его завершении. Тогда старообрядцы, которые ранее поселились в австрийских владениях, немедленно обратились к правительству с просьбой, чтобы эти привилегии были распространены и на них, так как они придерживаются одного религиозного закона с получившими привилегии, к тому же они сообщали правительству, что распространение на них привилегий изложенных в патенте от 9 октября 1783 года, будут иметь влияние и на старообрядцев соседней Молдавии и побуждает их искать австрийского подданства. Правительство не найдя никаких преград, уже через месяц эту просьбу удовлетворило.

б) Создание села в Белой Кринице

Ранней осенью 1783 два депутата от причерноморских старообрядцев: Александр Алексеев и Никифор Ларионов прибыли в Черновцы. По прибытии они обратились к генералу Енценбергу с просьбой в которой сообщали, что у Черного моря проживает 2000 семей старообрядцев, которые готовы переселиться в Австрию и они хотели бы обсудить условия переселения. Енценберг предложил следующие условия:

1.Каждой семье предоставляется 44 йоха земли. (1 Йох = 0,5755,4 российской десятины)

2.Каждая семья переселенцев освобождается на три года от государственных налогов и барщины.

3.Для строительства домов и хозяйственных построек все материалы предоставляются бесплатно.

4.В случае строительства целого села старообрядцам разрешается завести молитвенное помещение и пригласить личного священника их веры.

5. Переселенцы освобождаются на три года от торгового налога.

6.При пересечении границы пошлина с старообрядцев не берется, за исключением тех товаров, которые предназначены для продажи.

7.Каждая семья, если захочет перебраться в Банат, Трансильванию или Венгрию, имеет право перебраться туда. При переселении им будет выявлено содействие.

Условия Энценберга не в полной мере удовлетворили старообрядцев и депутаты отправились в Вену, добиться большего. Тут, по большому обещанию и ходатайству спасенного чиновника, все было сделано согласно их желанию. 5 октября 1783 г. они подали императору Австрии просьбу утвердить их привилегии, и особенно настаивали подтвердить право на свободное отправление религиозных обрядов. Также сообщалось, что согласны переселиться только при условии, что они будут государственными, а не барскими крестьянами, а также просили предоставить средства на обратный путь. 8 октября 1783 г. Иосиф II распорядился передать депутатам привилегии устно. Однако это не удовлетворило депутатов. Они просили уточнить, будут ли они свободны от солдатской службы, как долго они будут освобождены от налогов, как поступят с их духовенством, какие налоги и повинности будут наложены после окончания свободных от налогов лет.

Император в ответ на эту просьбу издал в тот же день распоряжение президенту Гофкригстрата графу фон Гадику, в котором указал, что переселенцы должны получить свободу вероисповедания, двадцатилетнюю свободу от налогов, а после этого срока на них будут наложены налоги и повинности, которые несут остальные подданные державы. Также переселенцы освобождались от солдатчины. Все эти привилегии должны были изданы на пергаменте и украшены императорскими инсигниями, а пергамент должен быть устроен в футляр.

10 октября 1783 г. посланники получили патент, который был датирован девятого октября 1783. Император распорядился: 31 октября 1783 г. депутаты Александр Алексеев, Никифор Ларионов и переводчик венгр Ковач прибыли из Вены в Черновцы и были приняты генералом Энценбергом. Они представили ему императорский патент и письмо гофкригсграта от 8 октября 1783 года, в котором предписывалось оказывать помощь старообрядцам при переселении.

В начале ноября 1783 г. Алексеев и Ларионов отправились в Сучаву, где Алексеев остался для встречи переселенцев, а Ларионов отправился к Черному морю, чтобы сообщить своим единоверцам о полученных привилегиях. Но в октября 1783 года возникли первые трудности для переселенцев, об их возникновение можно сделать вывод из сообщений генерала Энценберга. В его сообщении 19 октября 1783 г. сообщается, что он готов приютить несколько тысяч семей старообрядцев. Причем он отмечал, что отдает предпочтение при переселении одной старообрядческой семьи, «*пятнадцати польским, или пяти молдавским*». Главным препятствием для переселения старообрядцев Энценберг видит в отсутствии свободных земель, куда можно было бы поселить старообрядцев. 31 октября 1783 г. Энценберг отправил новое сообщение в Гофкригсрат, где отмечает, что задекларированная секуляризация церковных земель и имений до сих пор не осуществлена, а без секуляризации земель найти место для поселения невозможно, так как на Буковине нет крупных государственных имений и пока с церковных имений в руки государства перешло лишь имение Кицмань, принадлежавший епископу Буковины и на этих землях можно поселить 60-70 семей. Также Энценберг отмечал, что лучшие земли на Буковине заняты государственным конным заводом, и для того, чтобы стало возможным переселение значительного количества старообрядцев, предлагает перенести конный завод за пределы Буковины.

Заинтересованный в поддержке переселения, император Иосиф II 20 ноября 1783 издал приказ перенести конный завод из Буковины в Банат, а также распространить привилегии данные причерноморским старообрядцам на всех старообрядцев проживающих в Австрии, и на старообрядцев проживающих за пределами империи, в случае их переселения в Австрию.

В этом же послании Иосиф II позволил старообрядцам призывать с пределов Австрии духовенство но при условии, что они будут подчиняться епископу Радовецкому и митрополиту Карловацкому. Возмущение старообрядцев было необычайным. Увидев ответ, они объявили Сучавском директору по делам религий и национальностей, что выедут назад и в дальнейшем никто из их единоверцев не согласится переехать в Австрию. Это было ошибочное решение, которое взволновало старообрядцев, они видели в этом покушение на свою религиозную независимость. Конечно же, у императора и мысли не было делать какой-то преграды старообрядцам в свободном отправлении религиозных обрядов. Австрийцы отождествляли старообрядческую религию с новообрядческой и решение подчинить их православному епископу вытекало из общей политики Иосифа II не допускать того, чтобы подданные Австрии подчинялись любым религиям, которые находятся вне Австрии. Отреагировав на такое бурное сопротивление старообрядцев в попытке подчинить их официальной духовной власти Православной Церкви, властные структуры решили не настаивать на реализации этого предложения. Эта ошибка была заранее исправлена, и в связи с пожеланиями императора 19 января 1784 г. Сучавский хозяйственный директор Шторр, распорядился, что буковинские старообрядцы не будут подчиняться власти буковинского епископа и Карловицкому митрополиту и имеют право призвать себе духовенство откуда они хотят. 18 января 1784 г. 6 старообрядцев из Молдавии прибыли в Сучаву и сообщили директору, что уже весной, как только сойдет снег, они вместе с 14-ми другими семьями поселятся в Метока-Драгомирна. Причем они заявили, что им нужно не 20, а всего три года свобод-

ных от налогов, поскольку по своим грехам они заслуживают не более трехлетнего освобождения от налогов. Сучавский хозяйственный директор Шторр докладывал, уточняя данные о переселении старообрядцев на Буковину. Из Молдавии переселилось 7 семей, из которых 6 поселились в Метока-Драгомирна, а 1 семья в Климовцах.

С берегов Черного моря прибыло 10 семей, 3 холостяка, 5 монахов, которые во главе с Илларионом Петровичем долго не могли определиться с местом поселения и временно поселились в Сучаве. Побуждаемые властью к быстрому выбору места для своего поселения, они ожидали прибытия других переселенцев, чтобы вместе учредить село и старообрядческий монастырь. Наконец в апреле 1784 года, когда стало известно, что приезд игумена будущего монастыря задерживается из-за препятствия, которые чинили турецкие власти, недовольные массовым отъездом из территории Османской империи русских старообрядцев, Илларион Петрович вместе с прибывшими единоверцами решил осмотреть предложенные австрийскими властями земли для поселения. Буковинские власти заинтересованные в поселении старообрядцев убедительно, рекомендовали Сучавскому директору сделать все, чтобы их удовлетворить. Для проживания и поселения им было предложено два места: урочище Корчешты, принадлежавшее монастырю Драгомирна и урочище Варница, которое принадлежало монастырю Путна.

Корчешты они отклонили, поскольку там было мало пахотных земель, но много оврагов. Лучшей им показалось урочище Варница, но и тут оказалось, что тоже было мало пахотных земель, но они согласились поселиться там, если им позволят выделить дополнительный участок леса для выкорчевывания. Получив согласие власти, старообрядцы выбрали для жизни урочище Варница, которое находилось на расстоянии 2-х км. от Климовцов, 16 км от городка Радовцы и 11 км от города Серета. Местность для поселения, расположенная в широкой долине в предгорьях Карпат, хорошо подходила для производства полеводства и садоводства. Особенностью места было наличие целебного источника, который имел от дна белый цвет. От такой характерной черты родничка происходит его румынское название Fintina-Alba, или на местном наречии - Белая Криница. Сюда за непродолжительное время переселились все прибывшие с Илларионом Петровичем с Черного моря старообрядческие семьи, а также и монахи. По названию родничка поселение получило название Белая Криница. Таким образом, в урочище Варница было образовано село Белая Криница. Так датой основания села Белая-Криница принято считать 22 апреля 1784 г. Радовецкий директор Шторр 20 мая 1783 г. докладывал, что старообрядцы приняли окончательное решение поселиться в Варнице. Монастырь позволил бесплатно пользоваться лесом для строительства жилья и отопления, а также выкорчевывать лес для пахоты и земледелия.

6 мая 1784 г. прибыли 4 старообрядческих семьи с берегов Черного моря, которым сразу сообщили, что для поселения им отводится Варница. 10 мая 1784 г. прибыл игумен, который сообщил неприятную новость, что прекратилось дальнейшее переселение старообрядцев. Турецкое правительство под угрозой конфискации имущества запретило переселения старообрядцев за пределы турецких владений. Этот запрет касался как причерноморских старообрядцев, так и старообрядцев проживающих в Молдове.

В начале лета 1784 году на Буковину прибыло 16 семей, 3 холостяка, игумен и 6 монахов из Причерноморья. Все они должны были поселиться в Варнице. Однако старообрядцам были предложены более выгодные условия для поселения. Помещик из Глубокой Тадей Туркул предложил поселиться во владениях своего имения. 10 июня 1784 г. между старообрядцами и Таддеем Туркулом было заключено соглашение об аренде земли и условий их переселения. 10 июня 1784 соглашение было подписано в присутствии генерала Энценберга, который решил провести инспекцию всех старообрядческих поселений на Буковине.

В Глубокой поселились 22 семей, 8 холостяков и 7 монахов с одним игуменом. Они построили дома, а в качестве церкви им служило старое помещение Таддея Туркула, куда они установили 4 колокола, купленные в Москве. Однако старообрядцы в Глубокой не остались надолго, из-за конфликта с помещиком. В феврале 1785 они обратились к Серетскому директорату с письмом. Судя по этому письму в конфликте виноват помещик, который под поводом вступления нового распорядка, пытался получить деньги за пользование лесом, хотя по договору должен предоставлять его бесплатно. Конфликт закончился тем, что старообрядцы осенью 1785 ушли из Глубокой и поселились в урочище Варница.

Согласно докладу фратауцкого хозяйственного директората краевой власти в 1786 году в Белой Кринице проживало 30 семей, которые были освобождены на 20 лет от налогов и свободных от всех повинностей. После прибытия игумена Симеона старообрядцы начали хлопотать об устройстве монастыря. Однако, это совпало по времени с указом императора Иосифа II о ликвидации монастырей в Австрии. Согласно ему, не могло быть и речи о построении нового монастырского комплекса. Получив два отрицательных ответа-постановления от 9 и 10 июня 1784 г. от австрийских властей на поданное ходатайство об учреждении монастыря, старообрядцы пошли против этого решения должностных лиц Империи известным издавна путем. Они решили тайно организовать монастырь (скорее - т.н.

"*пустынь*") недалеко от Белой Криницы - в урочище Тарнавка. На поляне, окруженной буковым лесом, было установлено большой деревянный дом, разделенный на несколько помещений, где находились часовня, трапезная зала и кельи для монахов. В этом доме-монастыре поселился игумен Симеон с пятью монахами. В 1788 г. уполномоченный от старообрядческой общины обратился к властям по достижению согласия на переезд из Молдавии в Белую Криницу следующих двух монахов. Согласие было получено, но переселилось не двое монахов, а пятеро. Через 5 лет в стенах самообразованого монастыря под прикрытием местной власти исполняло свою религиозную деятельность уже двенадцать монахов. Однако, не всегда было спокойно, - довольно часто происходили нападения различных разбойников на монастырь, и ограбление святынь старообрядцев. Во время одного из таких инцидентов, в ночь с 28 на 29 июня 1791 г., погиб один из монахов. Старообрядцы доложили об этом событии радовецкому директору, а тот сообщил о преступлении уездному правительства. Власти начали поиски преступников, а по случаю требовали объяснения от местной управы о том, откуда взялся монастырь близ Белой Криницы и когда был основан. Радовецкий директор Бейнер для того, чтобы обелить себя перед руководством и предотвратить возможное наказание за неисполнение положений императорского указа, поскольку он знал о существовании нелегального монастыря, переложил всю вину за инцидент на старообрядцев. Уездный правитель, учитывая предложенные директором Бейнер предложения для наказания старообрядцев однако, не ввел их в действие, так как опасался отъезда их из Австрии. Крайзамт изучив вопрос о тайном создании монастыря в Тарновецком лесу вблизи урочища Варница, распоряжением от 24 августа 1791 г. созданный монастырь запретить и перенести его в село. Монахов монастыря переселить также в село, где они жили отдельно каждый по себе в отдельных домах и занимались сельским хозяйством, как и остальные жители села. Но власть, позволив перенести здания монастыря в село, снова спровоцировала старообрядцев на действия построить монастырь тайно, но уже в селе. Главным деятелем этого дела оказался тот же Илларион Петрович коровьи ножки. Принимая на себя ответственность за дальнейшую судьбу монастыря, он отвел место для него на собственном участке земли своей усадьбы. Все монастырские постройки перенесли из Тарновецкого леса, установив их сзади на некотором расстоянии от своего дома в середине большого сада, а к дому который выходил на улицу, достроили комнаты в которых должны были жить монахи. Сюда и перешли монахи вместе с игуменом Семеоном. Таким образом распоряжение крайзамта по форме было выполнено - монастырские здания были перенесены в село и монахи жили вместе с жителями села, но вместе с тем достигнуто было и то, что монастырь, вопреки тому же распоряжению продолжал существовать. При жизни Иллариона Петровича, благодаря его заботе монастырь существовал почти 27 лет. Умирая (умер не ранее 1818 года), он завещал все свое имущество, хозяйство и землю (5 йохов, 467 сажень, 2 шу) в наследство монахам монастыря. Через три года после его смерти, согласно декрету думении Кучурмаре № 1594 и на основании судебного решения К. Буковинского форум-мобилиума от 5 февраля 1821 № 247 завещанных в наследство монастырю землю, имущество и хозяйство было признано местными властями собственностью монастыря. Таким образом, несмотря на запрет от властей старообрядцы успели устроить монастырь среди самого села и даже обеспечить его существование.

После происшествия с монастырем, нарушив несколько покой старообрядцев в первое десятилетие их жизни после поселения в Белой Кринице, они продолжали устраивать свой хозяйственный, общественный и семейный быт. На новом месте поселения, благодаря весьма выгодным условиям жизни предоставленных австрийским правительством, и по своей природной склонности к земледелию и навыках в различных хозяйственных занятием и промыслах, они успели так хорошо обустроиться, что Белая Криница (равно как и другие поселения старообрядцев на Буковине) представляли уже большие цветущие и красивые села. Привлекающую особенность жителей Белой Криницы составлял их чисто русский характер, ярко отраженный в каждой детали внешнего и внутреннего быта старообрядцев, начиная с дома и одежды, языка и обычаев. Среди коренных жителей Буковины, среди немецких, украинских, румынских и других поселений, старообрядцы представляли достаточно уникальное и самобытное явление, которое в полной целостности перенесено из Руси, и к тому же из старой Руси. Российский исследователь Н. И. Надеждин, который был в Белой Кринице в1845 году, писал в своей записке «*Зарубежные раскольники*»: «*... народность русская со в семи мельчайшими подробностями и оттенками как будто окаменела и прибывает в такой целостности и чистоте, какую в настоящее время не везде сыщещь и в самой России*». Как истинные представители древнерусской народности, во всем отличной от культуры немецкой, старообрядцы составляли особенно интересное явление для австрийского правительства, и вообще для немцев. Австрийский император Франц при встрече с российским царем Александром I не упустил возможность обратить внимание на них русского царя. Несколько жителей белокриницких, климовских и соколинских жителей разного возраста были рекомендованы царю Александру I, который по сохранённому у старообрядцев преданию, с интересом рассматривал и расспрашивал их о жизни буковинских старообрядцев, благодарил за безграничную верность русской национальности и одарил их щедрыми подарками. По рассказу одного старообрядца, кото-

рый был представлен царю на имя Эраст (в монашестве Епифаний, умер в 1850 году имея 115 лет от роду, который рассказывал иноку Онуфрию, как разговаривал с ним русский царь.

Быстро подойдя к старообрядцам, Александр I спросил именно Эраста: «*С какой губернии*?» - «*С Калужской*». Эраст совсем растерялся, едва мог сказать, что он не беглый, а естественный старообрядец (который родился уже в Буковине). Царь, улыбаясь, начал спрашивать: - «*Ну что же, - и под дугой ездите, и в баню ходите, и щи с кашей едите, и квас пьет?*" «*Все как есть, Ваша Царское Величество, - без этого невозможно*». Здесь царь стал объяснять императору Францу по немецкие, о чем он спрашивал старообрядцев, и то видно желая показать, что понимает объяснения показал руками в воздухе дугу, когда о ней шла речь. Затем царь спросил старообрядцев - «*Хорошо им жить в Буковине*?». Ответили: - *хорошо*, - «*Ну и живите спокойно*», - сказал по завершении Александр I. В итоге встречи каждому старообрядцуу, которые были на представлении, были вручены от Его Величества по червонцу. При встрече с российским царем участвовал достигнувший глубокой старости первооснователь и первый житель села Белая Криница Илларион Петрович, и находился, конечно во главе депутации. Вскоре после этого император Франц, очень удовлетворённый, что смог показать своему гостю такое достояние, как чистокровные русские в австрийском подданстве, наградил в память этого события летнего Иллариона Петровича золотой медалью. Из Вены медаль была направлена начальнику Буковинского края Плятцеру, который через Кучурмарскую думению, лично вызвал Иллариона Петровича, вместе с несколькими уважаемыми представителями старообрядческого общества в г.Черновцы, для получения высочайшей награды. 6-го сентября 1816 г. Плятцер, вручил Иллариону Петровичу медаль и грамоту, в которой сообщалось что эта награда предоставлена старейшине старообрядцев в память о посещении Буковины императором и в знак императорской милости к ним, за покорность правительства и за то что «*в звании начальника над другими старообрядцами верно руководит*». На одной из сторон этой медали изображены весы, и при вручении медали, Плятцер объяснил значение такого изображения Весы обозначают правосудия, а так как старообрядцы живут честно, то правосудие их награждает, но если не будут жить честно, то получат от этого же правосудия наказания.

Согласно конскрипции (учета) 1843 года в селе Белая Криница считалось уже 94 дома, в них 108 старообрядческих семей, а всего жителей обоего пола 600 душ. Население Белой Кринице увеличивалось, как за счет рождаемость естественным путем, так и за счет своих единоверцев беглецов из России. Особенно увеличилось количество беглецов в начале 30-х годов XVIII века, когда особенно жестокие меры к старообрядцам были приняты в России при царе Николае 1. Большую часть беглецов составляли крепостные крестьяне, солдаты, мещане, монахи, и все, которые попадали за границу по «*страсти к старой вере*». Беглецов коренные белокриницкие старообрядцы принимали охотно, по времени так, что получали от них немалую пользу, приобретая новые рабочие руки, которыми пользовались до тех пор, пока они не заводили свое хозяйство. Беглецов обычно выдавали за естественных старообрядцев, если только невозможно было их скрыть, и для конспирации называли племянниками, круглыми сиротами, оставшимся после родственников, но самым употребляемым в этих случаях служило зачисления их на место умерших природных старообрядцев. Дело облегчалось еще и потому, что по установленному порядку отношений ближнего начальства (*мандоториата*) с старообрядческой общиной. Община выбирала из своей среды одного человека в звании «*дворника*», мандатор утверждал выбранного и вручал ему, как символ власти, общественные печать и трость. Через «*дворника*» мандатор и вел все дела, касающиеся общины села, так как его свидетельства, подкрепленные показаниями одного или двух старейшин старообрядческой общины, было достаточно для заверения в принадлежности известной личности или семьи к естественным буковинским старообрядцам.

В Белой Кринице семьи беженцев селились даже отдельно от коренных Белокриницких старообрядцев. В селе есть даже отдельная улица (угол), в юго-восточной части села, которая была заселена беглецами и называлась «*Беженаривка*». «*Беженаривка*» в большинстве заселена беглецами из Елисаветоградских военных поселений, а именно - с уланской колонии Красный Яр (позднее часть из них поселилась в селе Климовцы). Белокриницкие жители дразнили и называли их «*уланы*». Так как при первом поселение на общину старообрядцев в Белой Кринице приходилось земельных угодий примерно 1124 йоха (1 Йох = 5755,4 кв. М) и 464 сажени (сажени = 3,5971145 кв. М), из которых под пахотные земли могли быть использованы только 625 йоха и 275 саженей, что при растущем количестве населения, явно было недостаточно, а правительство несмотря на увеличение населения, в новом выделении земли решительно отказывало, потому, новоприбывших единоверцев приходилось селить на наемых землях. Благодаря поручительству белокриницких и климовских старообрядцев, беглецы из Польши и Бессарабии, в 1837 году наняли по контракту на 20 лет землю в думении Берегомет на Серете и основали на землях принадлежавших боярину Иордакию Васильку новое село Мехидра, а чуть позже в 10 км., второе небольшое село Лукавец.

Все старообрядцы на то время были народом довольно зажиточным, не особо богатым, но ни в чем не нуждающийся. Главным их занятием было земледелие и садоводство. Кроме пшеницы и гречихи, в немалом количестве они сеяли на своих и

наёмных полях лен и коноплю, из которой изготовляли на собственных производствах масло, которое составляло высокий процент их торговой деятельности. Для земледельческих работ и домашнего обихода держали достаточно много рогатого скота и лошадей. Садоводство при благоприятных условиях почвы и климата, также составляло одно из главных занятий, фруктами старообрядцы торговали в близлежащих городах и селах Буковины. Многие жители Белой Криницы за неимением достаточного количества земли должны были заниматься различными ремеслами, особенно плотничеством и землекопанием, и все это давало достаточно неплохой достаток для их жизни.

Подобно всем старообрядцам, они жертвовали часть своей прибыли на церковные нужды и устройства общего богослужения по надлежащему чину. В Белой Кринице в 1832 -1835 гг. было закончено строительство достаточно просторной деревянной церкви во имя бессребреников Козьмы и Домиана. Освящал ее беглый монах Ириней с Саровской пустыни. Белокриницкая церковь, третья по времени строительства из всех тогда существующих за рубежом старообрядческих церквей (первые по времени старообрядческие церкви построены в Яссах и Мануйловке). Церковь стояла в середине села, именно в том месте, где находился знаменитый источник, или «*Белая Криница*», которое и дало название этому селу. Церковь считалась обще-приходской и для других общин старообрядцев Буковины, у которых однако были и свои личные часовни и куда собирался народ для общей молитвы. С придворного совета в Вене - направлено галицийскому генкомандыванию 7 июля 1783 г. Им ответили, что им еще не известно детально о верованиях липован, но отмечалось, что «*как сообщество, которое платит налоги, это очень полезные жители края, они очень неприхотливы и скромно себя ведут. Это необходимо учесть и быть внимательными к этой секте и привлечь их к полному доверию. Командование должно помнить об этом постоянно, и, кроме того, ненавязчиво собирать необходимую информацию*». Но в обращении от 19 июня 1783 г. Императора Иосифа и к графу фон Гадику в Черновцах можно увидеть, что у императора Иосифа II было достаточно информации о липованах и о их верованиях, он считает их схизматиками, как он пишет: "*кроме того, это старательный и трудолюбивый народ, который живет также и в Молдове, и необходимо приложить все усилия для того, чтобы увеличить их количество, и для этого необходимо позволить им найти священника своей нации*". Энцинберг пишет из Черновцов генкомандыванию 23 июня 1783 г., что "*его величество во время присутствия в Сучаве констатировал, что религия липован подобная схизматической религии в России, но только не оттуда они должны привозить попов. Исходя из того, что это хороший, послушный и трудолюбивый народ, распорядился дать им ту же религиозную свободу,что и православным, для того, чтобы как можно больше привлечь их в край*". От имени всех липован в краевую администрацию обратились делегаты Прохор Иванков и Харитон Иван из Драгомирны, зная, что император подписал указ о веротерпимости и свободу отправления религиозных обрядов, что, по их словам, дает возможность приезда их единоверцев. Они также сообщают, что в соседних провинциях проживает большое количество липован, которые начнут переселяться на Буковину при условии, если им будет выдан документ, удостоверяющий право на свободную службу религиозных обрядов. В своем сообщении Енценберга в галицийское командование 21 июля 1783 г. отмечает, что просьба буковинских липован о вручении им грамоты о веротерпимости и свободное служение их религиозных обрядов, о патенте, о котором они узнали во время пребывания императора в Сучаве удовлетворена, и в случае получения этой грамоты, липоване, проживающие в соседних землях, в значительных количествах переселятся на Буковину. Но он обеспокоен тем, что в этом патенте нет указания о том, что его действие распространяется и на других липован. Также не было никаких распоряжений от галицийского генкомандования. Но он уверен, и если эти жители будут переселяться, то своим трудолюбием и упорством они могут быть примером для всей Буковины, а в Турции и на берегу Черного моря проживает значительное количество липован, и в случае получения письменного удостоверения в толерантности власти, они готовы переселиться на Буковину.

Граф Гадик из Вены 27 августа 1783 г. в обращении к галицийскому командованию - сообщает о том, что ему понятно, что буковинская краевая администрация поддерживает просьбу липованских семей о предоставлении письменного подтверждения свободы выполнения религиозных обрядов, которое дал им император и Буковинская краевая администрация и может дать собственный аттестат на это право. Его величество на Буковине дал приказ, производить свободное выполнение служб религиозных культов липованами, имеющих схизматические различия в языке богослужения, исходя из содержания патента о веротерпимости, а также потому, что это трудолюбивый и заботливый, добрый народ, а получение этого права ускорит их переселения из Молдовы. Он подчеркивал, что подобно православным, они пользуются правом свободного отправления религиозных обрядов даже без письменного подтверждения императора. Но необходимо, чтобы этот вопрос был решен Буковинским краевым управлением. Относительно попа их нации, то решение об этом направляется дополнительно.

Львовское галицийское командование в обращении к буковинской краевой администрации 6 сентября 1783 г. ссылается на решение гофскригсрата от 27.08.1780 г. сообщает, что "*на липован, равно как и на всех остальных неуниатов, распространяются общие положения патента о веротерпимости. Липоване*

должны получить письменное удостоверение о праве на свободную службу их религиозных обрядов, чтобы не могли появиться какие-то другие последствия. Упомянутый выше высочайший рескрипт предусматривает также необходимость найти для этих липованские семей как можно скорее священнослужителей". Заслуживает внимания "*Просьба к императору липован депутатов Александра Алексеева и Никифора Ларионова*" (Вена, 5 октября 1783 г.). В нем они сообщают, что в течение 4-х месяцев после того, как они покинули свою родину, им пришлось побывать в Черновцах, где они встретились со своими земляками, командующим генералом, с которым вели переговоры. Они докладывают, что в соседних с Австрией государствах проживает значительное количество их единоверцев, которые готовы переселиться в Австрию. Они особенно просят, чтобы после переселения липоване стали государственными подданными, а не подданными частных лиц. Кроме того, они просят денег на обратный путь. В тот же день, 5 октября 1783 г., Император Иосиф II обращается к фельдмаршалу Гадику в Вене: «*Относительно просьбы о переселении из соседних стран, которое мне подали липоване, известные как хорошие и трудолюбивые люди, Енценберг дал им грамоту, в который обещал выделить им место для поселения, в случае же, если они захотят переселиться в Банат, оказать поддержку*». Об этом плане переселения становится известно в Черновцах и 9 октября 1783 г. старообрядцы получили патент-грамоту, которая позволяла им свободу религиозной службы.

Таким образом, представители старообрядческой общины села способствовали подъему экономики и культуры края, обусловили постепенное превращение своих разноплановых инициатив в один из ведущих факторов сохранения духа толерантности в отношениях между национальными общинами Буковины, и фактора стабильности в политической и общественной жизни буковинской сообщества, которой наш регион гордится и сейчас. Таким образом, следует заметить, что Белокриницкую митрополию и старообрядческую иерархию, которая распространялась из Белой Криницы по всей России, идеологи официального, или «*Никоновского*» православия, а его последователей – соответственно называли, «*австрийцами*». На первый взгляд, в таком названии не было ничего особенного, ведь от апостольских времен христианские церкви получали свои названия от городов и краев расположения: отсюда Римская церковь, Александрийская, Антиохийская, Ефесская, Египетская и т.д. Однако в названии «*австрийская*», «*австрийцы*» преследователи старообрядцев пытаясь представить их предателями России и русской национальности, так мол Австрия - это «*первый злейший враг России*». В ответ старообрядцы резонно замечали своим оппонентам, что Австрия, несмотря на всю ее ненависть к русским, все же дала им в своих пределах убежище и позволила им пользоваться религиозной свободой, тогда как вот эти самые никониане способствуют в самой России, чтобы она гнала своих чад, не давала им возможности жить в ее пределах и свободно молиться Богу, строить ему алтари согласно своей совести и своего верования. Можно сделать вывод, легальное существование в пределах австрийской империи старообрядческого, или как здесь было принято называть, липованские, вероисповедания опиралось прежде всего на правовую базу. На протяжении почти полутора веков пребывания старообрядцев под скипетром Габсбургов было выдано ряд императорских документов-указов и других официальных документов, которые гарантировали старообрядцам-липован их религиозную свободу, начиная от императорской грамоты Иосифа II от 9 октября 1783 г. декрета Фердинанда от 18 сентября 1844 г. и инструкциям Высокой надворной канцелярии галицким, а позже буковинским губернаторам подтверждения и признания митрополитов Белокриницких и их наместников.

Австрийские власти полностью признавали за старообрядцами конфессиональную раздельность и самостоятельность, которые те сами декларировали. Как объяснялось по этому поводу в докладной записке митрополита Белокриницкого Афанасия в Вену, «*липованская старообрядческая церковь, существуя самостоятельно, не имеет никаких отношений с греко-восточной церковью*». Нужно также под конец заметить, что толерантное отношение к своим подданным-представителям этноконфессионального меньшинства - австрийские правители демонстрировали и лично, устраивая для духовных лидеров общины аудиенции. Период основания и становления старообрядческого села Белая Криница в конце XV11 - первой половины XVIII в. прошел под знаком внутренней консолидации общества старообрядцев в новых исторических условиях, упрочение их социального состава. Таким образом, представители старообрядческой общины села способствовали подъему экономики и культуры края, обусловили постепенное превращение своих разноплановых инициатив в один из ведущих факторов сохранения духа толерантности в отношениях между национальными общинами Буковины, и фактора стабильности в политической и общественной жизни буковинского сообщества, которым наш регион гордится и поныне.

Абакумова-Забунова Н.В. (Кишинев)

О НАЗВАНИИ И САМОНАЗВАНИИ РУССКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ МОЛДОВЫ

Русских старообрядцев, проживающих на территориях современных Молдовы, Румынии и Украины (территории бывшей Южной Бессарабии и северной Буковины) и частично в Болгарии традиционно называют *липованами*. Термин «*липоване*» уже в XVIII в. встречается в практике самих старообрядцев (к примеру, старообрядческий лжеархиерей Анфим (?-1756) в прошении к молдавскому митрополиту Якову в 1756 г. подписывается: «*Смиренный Анфим, архиепископ Кубанский и Хотинской Райи Липовень*»; применяется в молдавских документах (в известном «*Сказании о молдавских раскольниках*»(1740-е гг.) в челобитной боярина Чилибима на имя господаря говорится о «*селах липованских*» и др.), редко, но встречается в русском делопроизводстве XIX в., широко используется, как в дореволюционной, так и в современной историографии.

Однако это малопонятное и «безликое» название *липоване*, скрывающее по сути основные «характеристики» его носителей национальность и религиозную принадлежность, вызывает в среде самих современных старообрядцев неоднозначное отношение, а проблема его происхождения до сих пор остается дискуссионной.

По одной из распространенных версий название *липоване* рассматривается как производное от славянского слова *липа* или *липового* дерева, из которого старообрядцы изготовляли домашнюю утварь или писали иконы, либо скрывались в липовых лесах. Эту точку зрения высказывал еще в конце XVIII в. австрийский исследователь старообрядческого населения Буковины Балтазар Гаке и советский историк В.Ф. Тумилевич, изучавший фольклор старообрядцев — « *некрасовцев*»[1]. Интересно, что этой, наиболее понятной, версии придерживаются и многие носители этого этноконфессионима, в основном, жители юга Украины и румынской Добруджи («*…говорят на наших липоване, что иконы их были из липы*»). Аналогичное признание зафиксировано в с.Старой Некрасовке: «*При Петре I, во время гонений на старообрядцев, последние носили маленькие иконки на груди (вместе с нательным крестом), написанные на липовых дощечках*»[2].

Известный старообрядческий писатель и начетчик Ф. Е. Мельников (1874-1960), в свое время, высказывал сомнение по поводу этой версии, поскольку «*скрываться староверам во время гонений, писал он, приходилось в разных местах, также как и иконы принимались писанные далеко не только на липовых досках, лишь бы правильно выписаны*»[3].

Существует версия топонимическая, сторонники которой увязывают происхождение этноконфессионима *липоване* с названием местностей, где поселялись старообрядцы. Первым такое объяснение дал историк и миссионер Н.И.Субботин, которое поддерживают некоторые современные исследователи[4]. Название «*липовани*» в отношении русских старообрядцев, считает один из активных ее сторонников, румынский исследователь Ф. Кирилэ, впервые стало употребляться на территории Буковины (тогда Молдавское княжество) и «*пошло от места постоянного жительства русских старообрядцев на землях монастыря Драгомирна. Там, где русские старообрядцы осели и основали селение Соколинцы, был дремучий липовый лес… Вплоть до присоединения северной части Молдовы к австрийской империи (1775 г.) и преобразования ее в австрийскую провинцию под названием Буковина, названия* ***Соколинцы*** *и* ***Липовень*** *употреблялись как неофициальные названия одного и того же селения...*»[5].

Однако эта версия, на наш взгляд, не убедительна и противоречива. «*Несомненно* ***липовень*** *или* ***липовани*** *не пошло от самих старообрядцев, пишет автор, а их так стало называть местное румынское население, с которым старообрядцы-соколинцы входили в непосредственное сношение…*»[6]. Образование же термина **липовень** (рум. **lipoveni**), по его мнению, «*произошло на почве словообразовательных средств румынского языка: от русского существительного* ***липа*** *при помощи румынских суффиксов ovan, oveni (русск. липа > липа+ован; липа+овень: липован – липовень). При этом есть все основания думать, что слово* ***липа*** *было перенято местным румынским населением у поселив-*

[1] Боднарюк Б. М., Чучко М. К. Старообрядческое население Буковины в описании австрийского натуралиста конца XVIII в. Балтазара Гаке // Липоване. Вып. III. Одесса, 2006. С.27-30; Тумилевич В.Ф. Сказки и предания казаков-некрасовцев. Ростов-на-Дону. 1961. С.264.

[2] Пригарин А. А. Отражение процессов формирования исторической памяти группы русских старообрядцев на Дунае // Гуманитарная мысль Юга России. Краснодар, 2006, №1. С.94-96.

[3] Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999. С.18.

[4] Липинская В.А. Этнонимы и конфессионимы русского населения в Румынии //Этнографическое обозрение. М.,1998, № 5. С. 44-55; Кирилэ Ф. Старообрядчество, старообрядцы, староверы, липовани // Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте. Вып.III. Бухарест, 2001. С.213-243.

[5] Кирилэ Ф. Старообрядчество, старообрядцы, староверы, липовани // Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте. Вып.III. Бухарест, 2001. С. 221-222.

[6] Кирилэ Ф. Старообрядчество, старообрядцы, староверы, липовани // Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте. Вып.III. Бухарест, 2001. С. 221-222.

© Абакумова-Забунова Наталья Васильевна, доктор истории,
Инситут культурного наследия АН РМолдова; vasilisa1ramblerru2@rambler.ru, 2012

шихся там старообрядцев»[7]. Но в таком случае жители селения Соколинцы должны были как-то позиционировать себя с липовым лесом (в котором они поселились) и, очевидно, само(называть) себя каким-то словом, имеющим корень «*липа*», чтобы в румынском варианте (+ovan, +oveni) получилось название **липовень**.

Однако свое селение старообрядцы назвали «*Соколинцы*», а себя называли «*соколинцами*»[8], как и окружающее их старообрядческое население, что подтверждает и сам Ф. Кирилэ: «*Итак, первых русских старообрядцев, поселившихся в дремучем липовом лесу владений монастыря Драгомирна, в старообрядческой среде называли соколинцами, а в среде румынского населения липованами (рум. lipoveni, lipovani), т. е. те, кто живет в липовом лесу*»[9]. Но, в таком случае, и название должно было иметь румынский вариант, но в румынском языке нет слова «*липа*» (липа – рум. tei).

Существует версия, не менее дискуссионная, антропонимическая, согласно которой этноконфессионим «*липоване*» сформировался от антропонима «*филипповцы*» (исходной формой является русское простонародное самоназвание «*филиппоны*» путем его трансформации (филипповцы –филиппоны пилипоны – липоване), первых по времени расселения на территории Молдавского княжества и турецкой Бессарабии (Буджака) групп старообрядцев, принадлежащих к Филиппову согласию. Однако еще в XIX в. возникло расхождение во мнении о конфессиональной принадлежности филипонов – пилипонов. Одни связывали их с именем монаха Филиппа, основателя одного из беспоповских толков, возникшего в 1730-х гг. на европейском севере России (в Поморье), сторонники и последователи которого после его смерти (в 1743 г.) стали называться «*филипповцами*» и бежали на юг – на Волынь и в Подолию, где их стали называть «*филиппонами*»[10], а оттуда на территорию Молдавского княжества и в Бессарабию[11]. Другие, как например, церковный историк П.С. Смирнов отмечал, что «*…их понимание слова "**филиппоны**" в смысле указания на последователей известной безпоповщинской секты филипповцев не оправдывается, да не соответствует и хронологии*»[12]. Имелось в виду принадлежность основного массива, мигрировавшего на территорию Молдавского княжества и Бессарабии «*пилипонского*» населения (в отличие от филипповцев беспоповцев) к так называемому *ветковскому* поповскому согласию (то есть приемлющих священство), время оседания которого на землях Молдавского княжества относится уже к 1720-м гг.[13], то есть ранее, чем беспоповский толк «*филипповцев*» распространился за пределы северо-запада России.

В определенной степени это противоречие могут снять недавно введенные в научный оборот сведения о толке филипповцев – поповцев, сформировавшемся в конце XVIIначале XVIII вв. на приграничной территории Стародубского полка[14]. Именно Стародубье (исторические земли Брянщины и Черниговщины), к началу XVIII в. стало крупным духовным центром для эмиграционных потоков старообрядцев из центральных и южных земель Российского государства и отправным местом для их последующих переселений на территорию Польши (Речи Посполитой) и Турции (граница между Турцией и Речью Посполитой проходила через г.Балту). В изданном в 1745 г. сочинении тверского архиепископа Феофилакта Лопатинского[15] «*Обличение неправды раскольническия*» называется некий Филипп, агитировавший в 1710-1720-х гг. староверов переселяться с Ветки поближе к Ясскому митрополиту. Возможно, что речь идет о том же Филиппе, о котором Феофилакт писал: «*Ересь Филипповцы, наченшееся с простолюдина Филиппа в Стародубье, и привождаше малороссиян в раскольническое крещение, и православные христиане начаша их называти Филипповцами и доднесь*»[16].

В современной научной историографии доминирует точка зрения, согласно которой самоназвание «*филиппоны*» (оставляя за скобками их конфессиональную принадлежность: поповцами они были или беспоповцами) на территории украинских земель Речи Посполитой трансформировалось в «*пилипоны*» (украинско-польский вариант), а уже на территории Молдавского княжества в «*липоване*»

---

[7] Кирилэ Ф. Старообрядчество, старообрядцы, староверы, липовани // Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте. Вып.III. Бухарест, 2001. С. 221-222.

[8] Надеждин Н.И. О заграничных раскольниках. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып.I. Лондон, 1860. С.85.

[9] Кирилэ Ф. Старообрядчество, старообрядцы, староверы, липовани // Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте. Вып.III. Бухарест, 2001. С.223.

[10] (Реляция, 1756,46)

[11] Надеждин Н.И. О заграничных раскольниках. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып.I. Лондон, 1860. С.79.

[12] Смирнов П.С. Первые попытки приобрести архиерея // Христианское чтение. СПб.,1906, №7. С.74.

[13] Смирнов П.С. Первые попытки приобрести архиерея // Христианское чтение. СПб.,1906, №7. С.75.

[14] Горбунов Ю.Е. К вопросу о происхождении названия «липоване».// Археологія та етнологія Східної Европи: матеріали і дослідження. Одесса, 2000. С.135-144; Подолье историческая местность на юго-западе Украины; ныне территория Украины и Приднестровья.

[15] Феофилакт Лопатинский (в миру Федор Леонтьевич Лопатинский, (70-е годы XVII в. – 1741), церковный деятель, богослов, философ.

[16] Горбунов Ю.Е. К вопросу о происхождении названия «липоване».// Археологія та етнологія Східної Европи: матеріали і дослідження. Одесса, 2000. С.141.

(романский вариант)[17]. Подобное предположение высказывалось в некоторых еще дореволюционных изданиях: «…*принадлежащих к филиппову согласию… малороссы по своему выговору, вместо филипповцев, прозвали* ***Пилиповцами****, или короче* ***Пилипонами****. Эти самые пилиппоны у молдаван превратились в* ***Липован****, название, которое придается в Бессарабии каждому великоруссу, если он носит бороду*»[18].

В одном из первых по времени «*Описании Бессарабской области в 1816 году*» ее автор, П.Свиньин, писал о проживающих на территории присоединенной к России области «*россиянах*», представленных в то время в основном одними старообрядцами: «*Они поселились здесь в разные времена и по разным обстоятельствам. Иные суть потомки беглых стрельцов, другие филипонских раскольников, ушедших из России во время исправления книг; сіи последние называются от молдаван вместо пилипонов, на выворот, липованами*»[19].

Однако, вряд ли можно согласиться с тем, что старообрядцы могли принять для самоназвания данное им другим народом прозвище. Совершенно очевидно, что «*пилипонами*» называли себя сами «*филиппонские раскольники*», т. е. с явно выраженным простонародным русским выговором, близким к украинскому[20]. Как о самоназвании «*пилипоны*» свидетельствуют названия некоторых старообрядческих селений на территории Правобережной Украины Пилипы Хребтиевские и Пилипоновка Бершадская; переписи населения гг. Бендер, Килии, Измаила начала XIX в., с фигурирующими в них самоназваниями «*пилипоны*», как например, «*Пилипонское мещанское общество г. Тучков*»[21]; в биографических свидетельствах жителей Вилково, Жебриян, называвших себя «*пилипонами*»[22] и др.

А вот, по выражению П. Свиньина, «*на выворот*» *липованами*, могли называть «*пилипон*» некрасовцы, бывшие донские казаки, поступившие на службу к турецкому султану. Эта версия была озвучена на ежегодной научно-практической конференции, посвященной истории и культуре русских старообрядцев, в 2007 г.[23] Основу донских казаков составляло христианское русское население, но в его составе были и другие народности, в том числе, из украинских земель Речи Посполитой. «*…А люди они писал о донских казаках подьячий Посольского приказа Григорий Катошихин в конце XVI века, породою москвичи и иных городов, и новокрещенные татаровя, и запорожские казаки, и поляки, и ляхи...*»[24] В результате, путем смешения русских и украинских слов исторически сложился особый говор донских казаков (и некрасовцев), в котором русские слова приобрели новое звучание, «*с причудливой инверсией:* ***жэнцы*** *вместо русского* ***жнецы****,* ***копувать – покупать****,* ***долонь – ладонь****,* ***суворый – суровый****,* ***ведьмидь – медведь****…*»[25] И, если продолжить ряд: *пилипоны*(е) *липованы*(е).

После разгрома булавинского восстания (1707-1708 гг.) 3 тыс. казаков семьями во главе с Игнатом Некрасовым ушли на Кубань, а затем с Кубани – на Дунай. В 1711 г. султанское правительство предложило казакам переселиться в устье Дуная[26]. Документально установлены факты пребывания в Придунайской зоне рыболовецких артелей некрасовцев уже в первой трети XVIII в., а с 1730-х гг. и возникновения здесь первых крестьянско-мещанских «*пилипонских*» поселений[27]. В приграничной, конфликтной зоне, населенной в XVIII в. различными воинственными группами (татарами, черкесами, запорожцами, некрасовцами) крестьянские старообрядческие общины, еще небольшие по численности, «*нуждались в постоянной защите оружием: они* ***жили*** *в дельте Дуная и Добрудже, но только под защитой турецких гарнизонов (Тульча, Брэила, Измаил и т.д.),) В местах же, отдаленных от крепостей, они пополняли ряды некрасовцев, как более родственных им по языку, старообрядческой вере и культурно-бытовым традициям*»[28].

Таким образом, можно предположить, что именно в Придунайской зоне – территории совместного проживания и жизнедеятельности некрасовского и «*пилипонского*» населения, «*пилипоны*» могли трансформироваться (на некрасовский лад) в «*липоване*». Это название затем приняли и сами некрасовцы, «*прикрывшись,* - как пишет румынский исследователь С. И. Феноген, - *безобидным этнонимом* ***липоване*** *и учредив «заговор молчания» о своем трагическом и одновременно героическом прошлом*»[29]. Уже в

---

[17] Пригарин А. А. Русские старообрядцы на Дунае. Одесса-Измаил-Москва., 2010. С.377-380.

[18] Днестр и Приднестровье. Описание губерний: Подольской, Бессарабской и Волынской. СПб, 1878. С.17.

[19] Свиньин П. П. Описание Бессарабской области в 1816 году // ЗООИД. Т.VI. Одесса, 1867. С.204.

[20] На востоке и юге Украины, в центральных областях, многие современные украинцы говорят на смеси украинского и русского языка, который совмещает в основном украинскую грамматику и фонетику со смешанной русско-украинской лексикой

[21] Национальный архив Республики Молдовы (НАРМ) .Ф. 5. Д .474 .Л. 93-111; 171-208; (Киртоакэ, 1976, 36)

[22] Пригарин А. А. Возникновение старообрядческих общин на Дунае в XVIIIпервой трети X1X вв.// Липоване. Вып.1. Одесса, 2004. С.13.

[23] Абакумова-Забунова Н. В. Еще раз к вопросу о названии «липоване» (в контекст дискуссии). // Липоване. Вып. V. Одесса, 2008. С.17-22.

[24] Долгополов С. А. Донское казачество.// http:// www.razdory-museum.ru/cossacks.html.

[25] Ткаченко П. Безмолвная Кубань // Литературная Россия. М., 1997, 10 апреля

[26] Лилеев М. И. Из истории раскола на Ветке и Стародубье. XVIIXVIII вв. Вып.I. Киев, 1895. С.261.

[27] Пригарин А. А. Русские старообрядцы на Дунае. Одесса-Измаил-Москва., 2010. С.61.

[28] Феноген С. И. Казаки-некрасовцы на Кубани и в низовьях Дуная // Липоване. Вып. I. Одесса, 2004. С.9.

[29] Феноген С. И. Казаки-некрасовцы на Кубани и в ни-

начале Х1Х в. века некрасовцы называли себя липованами. Документы военных архивов начала XIX в. объединяют некрасовцев и липован под общим именем некрасовцев-липован. [5]

Исходя из вышесказанного, можно также предположить, что уже с этой территории название «*липоване*» распространилось на территорию Молдавского княжества, а не наоборот, как считает Ф.Кирилэ (см.выше). Подтверждением, что название «*липоване*» «пришло» с Подунавья на территорию Буковины в 1780-е гг. и распространилось здесь на все старообрядческое население можно найти у Балтазара Гаке, отмечавшего, что русские староверы (сам он употреблял названия filipowaner, filipowanerii) «*прибыли сюда со стороны Черного моря; эти колонисты называются липованами или филипповцами… Первое название они получили возможно от своих соседей татар, поскольку те обычно называют их только филиповцами*»[30], а также найденные в коллекции документов румынского историка Е. Хармузаки сведения о прохождении австрийских судов в дельте Дуная, подтверждающие существовавшую легенду о спасении русскими старообрядцами австрийского чиновника, который в благодарность за спасение и, узнав, что они российские беженцы, предложил им переселиться в пределы Австрийской империи. В 1783 г. к австрийскому двору из-за Дуная прибыли два депутата, которым была вручена грамота с дарованными старообрядцам особыми привилегиями. Это послужило причиной переселения русских староверов из разных мест Молдовы и южной Бессарабии в Буковину, в том числе и 20 семей во главе Марти(ы)ном Липованином, основавшие в 1787 г. село Климовцы[31]. «*Надо заметить,* - пишет румынский исследователь Г. Анфимов, - *что все буковинские липоване называли себя так, никогда не отрицали этого, не видя в этом ничего предосудительного. Во всех рукописях, к которым мы имели доступ, мы не нашли объяснений по происхождению этого названия. Только один старик в 50-е г.(XX в.) нам сказал: ''так надо, чтоб не знали о нас русские''. Объяснение, считаем, вполне логичное, если принять во внимание, что пришлось им пережить, когда истребляли своих же братьев русских людей*»[32]. О «роли» некрасовцев в происхождении, и распространении названия «липоване» косвенно может свидетельствовать его «укоренение» как в виде внешнего названия, так и самоназвания только там, где в XVIII XIX вв. компактно расселялись некрасовцы – Добруджа (Румыния, Болгария), Буковина (Северная Украина), и Дунай Южная Бессарабия (Южная Украина). Неслучайно именно эти регионы выделены и составителем русского толкового словаря В.И.Далем: «*Липованами называются наши раскольники в Буковине и на Дунае и пр.*»[33].

В то же время на территории северных и центральных уездов Бессарабии (современная Молдова), где некрасовцы расселялись дисперсно и в незначительном числе среди других групп старообрядческого населения, название «*липоване*», хотя и принималось, но в практике самих старообрядцев не получило такого же устойчивого распространения. «*Наши сектанты*, - пишет некто Г-пов, автор статьи «*Из наблюдений над старообрядцами*», - *не любят, чтобы их называли раскольниками, это законное название им очень не нравиться; охотно они усвояют себе имя родоначальника секты* (Филиппа – Н.А.-З.); *еще охотнее именуются староверами, самое же приятное для них именование старообрядцы. По преимуществу старообрядцами величают себя последователи поповской секты вообще и приемлющие австрийское священство…*»[34]

Довольно любопытным и заслуживающим внимание является взгляд на эту проблему уроженца Бессарабии, ученого-слависта XIX в., доктора славянской филологии Полихрония Сырку (1855-1905). В своей работе «*Наши раскольники в Румынии и отношение к ним румынского правительства*»[35] П.Сырку название «липоване» вводит в историографию совершенно в ином контексте, ранее никогда не рассматривавшемся. «*Русские раскольники и представители различных раскольнических сект в Румынии, как и в Турции и Буковине*, - пишет он, - *называются одним общим именем «липоване» (lipovani, един.число:липован –lipovan). Это название известно и в нашей, русской, Бессарабии у молдаван,* ***но здесь оно дается преимущественно коробейникам или офеням без различия вероисповеданий и редко настоящим раскольникам, которых не всегда отличают от православных русских*** (выделено – нами), *и потому и этих последних иногда называют липованами; и вообще нужно заметить, что большинство молдаванского населения строго не различает раскольников от православных русских, и тех и других называют то рушь*

зовьях Дуная // Липоване. Вып. I. Одесса, 2004. С.10.

[30] Боднарюк Б. М., Чучко М. К. Старообрядческое население Буковины в описании австрийского натуралиста конца XVIII в. Балтазара Гаке // Липоване. Вып. III. Одесса, 2006. С.28.

[31] Анфимов Г. Некоторые вопросы, возникнутые в связи с исследованием исторического прошлого и жизненного уклада русских липован в Буковине.// http://sborka.syno-ds.de/mirslov/lipovane/lipovane.html

[32] Анфимов Г. Некоторые вопросы, возникнутые в связи с исследованием исторического прошлого и жизненного уклада русских липован в Буковине.// http://sborka.syno-ds.de/mirslov/lipovane/lipovane.html

[33] Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка Т.II. М.,1955. С.253.

[34] Кишиневские епархиальные ведомости (КЕВ), 1889, №16. С.683.

[35] Сырку П. .Наши раскольники в Румынии и отношение к ним румынского правительства // Христианское чтение. СПб.,1878, №5-6. С. 663-705; 1880, № 11-12. С.435-452.

(russ- русские, ед.число rus), то липовань (lipovani)...»[36] Аналогичное суждение высказывал и Авксентий Стадницкий, который писал: «*Раскольники и представители различных раскольничьих сект в Бессарабии называются одним именем «липован» или «пилипонов». Это название, известное и в соседней Румынии и Буковине, указывает по всей вероятности, на первоначальных поселенцев раскола в Бессарабии, которые принадлежали к Филиппову согласию… Название это, дается простолюдинами-молдаванами также коробейникам или офеням без различия вероисповедания – и даже православным русским*»[37]. Было ли это самостоятельное наблюдение архимандрита Стадницкого, бывшего преподавателя Кишиневской духовной семинарии или он опирался на мнение П.Сырку, в любом случае, это дает повод посмотреть на этимологию названия «*липоване*» в новом контексте связей офеней со старообрядцами, и возможной причастности их к его происхождению.

Офени (офеня, афеня) бродячие торговцы (ходебщики) в дореволюционной России, или, иначе, коробейники, продававшие по деревням галантерею и мануфактуру, изделия из кожи, шерсти; предметы религиозного культа (иконы, свечи, лампадки), книги, лубочные картинками и прочие мелочи кустарной промышленности в разнос или развозом[38]. С точки зрения истории экономики дореволюционной России, офени — это огромный пласт малоисследованной области жизни крестьян-предпринимателей, который по косвенным оценкам охватывал более пяти миллионов крестьянского населения. занимавшихся в той или иной мере торговлей в разнос. С развитием в России широкой сети железных дорог в начале XX в. офенский промысел пошел на убыль, а в советское время и вовсе исчез[39]. Для торговли у офеней развился особый (искусственный) язык (офенский), которым в пору расцвета офенской торговли (конец XVIII – середина X1X вв.) владели десятки тысяч человек. Тайный язык офеней включал более 5 тысяч слов и позволял торговцам-коробейникам обсуждать способы обмана покупателей прямо в их присутствии 5[40].

Первые исторические упоминания об офенях-ходебщиках и их языке начинают встречаться примерно с 1700 г.[41] Слово «*офеня*» («*офени*»), согласно одной из версий, происходит от «*афинян*» странствующих греческих торговцев, которые особенно в большом количестве появляются на Руси во второй половине XV века. Сами они себя называли выходцами из Афин, а русские люди по их самоназванию "*афинянами*", "*офинянами*", "*офинеями*" или "*офенями*"[42]. С течением времени уже русские торговцы-ходебщики, переняв одно из самоназваний греческих торговцев, сами себя называли офенями. Районами наибольшего распространения офенского промысла являлись центральные губернии России (Костромская, Тверская, Калужская, Рязанская губернии), но особенно выделялась Владимирская губерния (центр офенской торговли). Нехватка пахотной земли, к тому же малоплодородной, заставляли крестьянина, искать дополнительного приработка на стороне, что издавна способствовало развитию здесь кустарной промышленности самого широкого профиля – от хлопчатобумажного, льняного и шелкового производства до изготовления изделий из стали, стекла, фарфора и проч.; благодаря обилию лиственных лесов (липа, дуб) развивались народные промыслы: резьба по дереву и иконописный. Реализацией этой разнообразной продукции на рынке занимались офени-разносщики. С мая по август офеня трудился на своем поле как обычный крестьянин, а в сентябре, закупив товары на ярмарке, загружал их на телегу или просто в заплечный короб и отправлялся в дальнюю дорогу в одиночку или небольшими артелями. Маршрут пролегал преимущественно через деревни и села, в обход больших городов, избегая конкуренции со стороны купцов. Офенская торговля охватывала, практически, всю Россию, от самых отдаленных и глухих ее окраин у границы с Монголией до западных рубежей, доходила до Варшавы и Константинополя, стран Балканского полуострова (Словению, Сербию, Болгарию и др.). Одним из важных сегментов офенской торговли в подвластные католической Польше (Речи Посполитой) и Турецкой империи земли, населенные православными христианскими народами, являлись иконы. Их востребованность способствовала превращению иконописи из некогда сакрального действа монастырских монахов в развитый, доходный народный промысел, особенно бурно развившийся среди крестьян Владимирской губернии[43], создавших знаменитые своими особыми

[36] Сырку П. .Наши раскольники в Румынии и отношение к ним румынского правительства // Христианское чтение. СПб.,1878, №5-6. С.663.

[37] Стадницкий. А. Состояние раскола и сектанства в Бессарабии // Кишиневские епархиальные ведомости. 1907, №8. С.322.

[38] Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка Т.I. М.,1955. С.30; Словарь русского языка. В 4-х томах. Т. 2. М., 1982. С.726 и др.

[39] Дубровский П. С, Дубровский С. П. г. Шуя. Офени-иконщики // www.kovrovmuseum.ru/uploads/dubrovskiye.doc

[40] Колотов А.В. До фени ли нам феня ? (К проблеме офенского языка) Томск, 2005 // http://metaphysic.narod.ru/05

[41] Колотов А.В. До фени ли нам феня ? (К проблеме офенского языка) Томск, 2005 // http://metaphysic.narod.ru/05

[42] Дубровский П. С, Дубровский С. П. г. Шуя. Офени-иконщики // www.kovrovmuseum.ru/uploads/dubrovskiye.doc

[43] Дубровский П. С, Дубровский С. П. г. Шуя. Офени-

стилем и техникой «*суздальского письма*» иконописные школы Палеха, Мстеры и Холуя. «*В XVIII–XIX вв. эти три деревни представляли собой крупнейшие центры массового ремесленного иконописания в православном мире*»[44].

На территории Молдавского княжества офени появляются уже в начале XVIII в. В 1705 году десять палехских крестьян с разрешения своего помещика Бутурлина обратились в Посольский приказ с просьбой выдать им проезжую грамоту в Волошскую и Сербскую земли «*для промена*» икон. Несмотря на изданный русским правительством специальный указ о закрытии границы для офеней и запрещении им торговать святыми образами на землях Турецкой империи (Богоявленский,1947, 243-244), налаженный маршрут не прерывался до начала XX века. Н.П. Кондаков, профессор Новороссийского университета, член Одесского общества истории и древностей отмечал, что главными пунктами сбыта икон Палеха, Холуя и Мстеры в XIX - начале XX вв. являлись «*южная и восточная Россия, ранее также Румыния и Балканский полуостров*»[45]. Наряду с новоправославными («*никонианского благочестия*») иконами, изготовление и продажа которых были официально разрешены с одобрения Святейшего Синода, производилось нелегально огромное количество икон старообрядческого толка. Последних только во Мстере во второй половине XIX в. изготовлялось иконописцами, работающими на старообрядцев и не регистрирующих официально свою деятельность, до 1,5 млн.[46], которые расходились по всему старообрядческому миру, в том числе в места расселения старообрядческой эмиграции на территории Дунайских княжествах, Буковину и Бессарабию. Таким образом, имеющая широкое хождение на территории рассматриваемого нами региона расселения старообрядцев, владимирская икона, выполненная преимущественно из липового дерева (менее всех подверженного воздействию насекомых), в какой-то мере поддерживает гипотезу и один из вариантов народной этимологии названия «*липоване*» как производное от «икон *на липовых досках*».

Проникновение на территорию Молдавского княжества и южной Бессарабии примерно в одно и то же время, на рубеже XVII—XVIII вв., старообрядцев и торговцев-офеней, которые являлись носителями одного языка, природного типа, культуры и обычаев, естественным образом, могли вызывать у местного населения одинаковое восприятие. Более того, и это отмечают уже и современные исследователи, это были близкие, взаимосвязанные между собой социальные группы, и не только взаимовыгодными экономическими интересами. Условия жизни одних, и специфика промысла других сближали их особым типом («*странничество*») и правилами социального поведения[47]. Гонения на веру и преследования властей вынуждали старообрядцев бежать за пределы страны, тайно переходить границы, вести скрытый и замкнутый образ жизни. В свою очередь, запрет на продажу староверческих образов (икон), поскольку их распространение приравнивалась законом к пропаганде раскола, вынуждало офеней вести свою торговлю скрыто от властей, а провоз их за пределы империи зачастую принимала форму контрабанды. Нелегальные офенские пути могли использоваться старообрядцами для перехода границы. Офени, хорошо знавшие географию старообрядческих поселений, могли выступать в роли их проводников. Епископ Аркадий Васлуйский, а затем Измаильский (? - умер в 1877 г.), как сообщается в его краткой биографии : «*уроженец г.Саратова, бежал из России сначала в Молдавию, где несколько лет был мелким торговцем (ходил по селениям с «коробкою»), потом пришел в Белую Криницу, где постригся в монахи, сделался архимандритом, а затем и епископом*»[48].

Как и офени, старообрядцы имели собственный язык, называемый «*тарабарским*». Язык этот был в употреблении еще в XV в., а затем стал использоваться старообрядцами при необходимости и при переписке. Это тот же русский язык, когда гласные остаются те же, а согласные буквы заменяются одни другими (складной тип шифра – Н.А.-З.). При этом старообрядцы хорошо знали и тайный язык офеней, «*употребляя для секретной переписки, а иные и устно три тайные языка: тарабарский, офеньский и иносказательный*»[49]. «*На этом же* (офенском-Н.А.-З.) *языке*, - отмечал автор толкового русского языка В.И.Даль, - *австрийские (белокриницкие) раскольники переписываются с нашими*»[50]. Если принять во внимание, что «*ради своей выгоды*», офеня мог запросто сменить светский костюм на рясу чернеца-старовера (см. рис. 1), отрастить или подстричь бо-

иконщики // www.kovrovmuseum.ru/uploads/dubrovskiye.doc

[44] Тарасов О. Ю. Икона и благочестие. Очерки иконного дела в императорской России. М.,1995. С. XIII.

[45] Кондаков Н. П. Современное положение русской народной иконописи. // Памятники древнерусской письменности и искусства. Т. 139. СПб, 1901. С.32.

[46] Дубровский П. С, Дубровский С. П. г. Шуя. Офени-иконщики // www.kovrovmuseum.ru/uploads/dubrovskiye.doc

[47] Дубровский П. С., Дубровский С. П. г. Шуя. Офени и старообрядцы: особенности социально-экономических отношений // www.kovrov-museum.ru/uploads/s1Dubrovsky2010read.doc

[48] Монастырев М.Я. Исторические очерки австрийского священства после Амвросия. Казань, 1878. С.305.

[49] Мельников П.И. (Андрей Печерский). Очерки поповщины. Собр.соч.в 8-ми томах. М.,1976. Т. 7. С.253-254.

[50] Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка Т.II. М.,1955. С.253.

роду и волосы по требованию «*согласия*», что позволяло «*войти в доверие и часто выгодно обменять свой товар*»[51], то становится вполне объяснимым, почему, согласно П.Сырку, молдавское население мало отличало их между собой, называя и тех и других общим названием «*липоване*»[52].



Рис.1. Офеня в рясе чернеца-старовера

Между тем сам офенский язык, возможно, даст новый ключ к разгадке этимологии названия «*липоване*». Офенский язык стал изучаться лингвистами еще в XIX в. В 1854 г. по просьбе Особого секретного комитета по делам старообрядцев В.И.Далем были составлены два рукописных словаря: «*Офенско-русский*» и «*Русско-офенский*», которые впервые недавно были опубликованы[53].

В. Даль, изучив офенский язык, писал: «*это частью переиначенные русские слова: масья мать, мастырить делать; или им дано иное значение: косать - бить; костер - город; или вновь составленные, по русскому складу: шерсно - сукно; скрыпы - двери; или вовсе вымышленные: юсы - деньги; воксари - дрова; Стод - Бог и проч. Сами* **офени** *называли себя* **масыками** *и* **обзетильниками** *(***мас** *- я;* **масы** *- мы;* **масыги** *- мы, свои, наши;* **обзе́тить** *- обмануть, сплутовать;* **обзетильник** *- плут.* А поскольку от офенского слова «офест» - крест, а «*офениться*» означало «*молиться*», «*креститься*», В.И. Даль предлагал иное объяснение слова «*офеня*», т.е. «*крещеный*», «*православный*»[54]. В своем языке странствующие офени использовали также слова и различные выражения стран и мест, где они торговали. Например, греческие слова в языке офеней: *хирга* рука, *нахире́ги* рукавицы и, частично, счет, были, как полагал Даль, «*искони занесены ими с* ***Су́рожья****, т. е. с азовского поморья и из-за Дуная*»[55].

Офенский язык, считают исследователи, ещё ждет своего тщательного изучения[56], однако даже анализ словонаписаний или словообразований наводят на определенные аналогии и размышления. Например, слово *офени* на офенском языке приобретает переиначенное **ли***фони* (офеня -лифоня); использование суффиксов *-ов, -ова* при словообразовании: мы- *массы* (*масыги*), но наши – *мас***ов***ы*, моя-*мас***ова**; сравн.: **ли**-п-**ова**-не.

Обращает внимание и офенское слово **липаки —** *лыки* и **липам**ки **—** *лапти.* Липа, как одно из самых мягких поделочных деревьев[57], издавна была материалом для традиционной обуви русского крестьянина. «***Лапти*** *плетеная обувь из лыка, охватывающая только ступню ноги; липовые лапти*»[58]. Русские старообрядцы сохраняли свой традиционный быт и одежду. Лапти до сих пор являются предметом декоративного промысла во многих старообрядческих селах. Возможно «*липоване*» (от *лапотные* – слово, довольно часто ранее применяемое к русскому крестьянскому быту) означало именно этот атрибут одежды старообрядцев, отличавший их от коренных жителей молдаван, которые носили постолы – самодельную обувь из кожи со шнуровкой вокруг голени.

Важной отличительной особенностью внешнего облика старообрядцев, явно выделявших их среди местного населения была и борода. «*В молдавской традиции борода считалась привилегией, и только бояре первых двух классов имели право носить ее*»[59]. Не

---

[51] Дубровский П. С., Дубровский С. П. г. Шуя. Офени и старообрядцы: особенности социально-экономических отношений // www.kovrov-museum.ru/uploads/s1Dubrovsky2010read.doc

[52] Сырку П. .Наши раскольники в Румынии и отношение к ним румынского правительства // Христианское чтение. СПб.,1878, №5-6. С.663.

[53] Бондалетов В.Д. В.И.Даль и тайные языки в России М.Наука, 2004; Даль В. И. Рукописные словари (Офенские, шерстобитов, мазуриков). М.2007.

[54] Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка Т.I. М.,1955. С.30.

[55] Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка Т.I. М.,1955. С.30.

[56] Колотов А.В. До фени ли нам феня ? (К проблеме офенского языка) Томск, 2005 // http://metaphysic.narod.ru/05

[57] Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка Т.I. М.,1955. С.30.

[58] Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1986. С.272.

[59] Зозулин. М. Бессарабия, 1903 //

случайно, отмечал П.Свиньин: «*в Бессарабии название «**липоване**» придается в Бессарабии каждому великорусу, если он носит бороду*»[60]. В начале XIX в. с притоком новых переселенцев из Черниговской, Подольской украинских губерний распространилось наряду с пилипонами-липованами и другое название старообрядцев «*кацапы*». Офицер Генштаба В.П.Горчаков, находившийся с ноября 1820 г. при штабе 16-й дивизии в Кишиневе и квартировавший у, с его слов, «*сварливой хозяйки–Пилипонки*», замечал: «*Всех русских переселенцев в Бессарабии и вообще в Новороссийских краях называют пилипонами или кацапами*»[61].

До сих пор широко распространено мнение, что слово *кацап* прозвище, данное в Малороссии великорусским мужикам (старообрядцам, у которых наличие у мужчин бороды было обязательным) восходит к выражению *как цап* (цап – украинское козел, из-за того, что «*бритому украинцу бородатый русский казался козлом*». Однако существует точка зрения, что «*кацап (касап)*» тюркского происхождения периода монголо-татарского ига[62], и занесено из России самими старообрядцами. До сих пор старообрядцы Молдовы самоопределяют себя прежде всего старообрядцами или староверами, а так же русскими и кацапами вместе (характеризуя свою конфессиональную и этническую составляющие), к названию «*липоване*» современные старообрядцы относятся как «*непонятному и чуждому*». Такое сознание присутствует и в среде старообрядцев, близких к конфессиональному центру (активистов церковной жизни, священнослужителей) в современной Румынии[63].

Традиционное использование в отношении русских старообрядцев, проживающих на территории Молдовы, Румынии и Украины, названия «*липоване*» исторически обусловлено его появлением и распространением на указанных территориях, населенных молдаванами и румынами. Отсюда сложившееся в историографии превалирующее мнение о его иноэтническом происхождении (романский вариант). Однако существующие аргументы в пользу иных версий (некрасовцы, офени), свидетельствуют и о возможной инвариантности его происхождения.

Консервация этноконфессионима «*липоване*» как внешнего названия, так и самоназвания произошла, главным образом, там, где в XVIII—XIX вв. компактно расселялись некрасовцы – Добруджа (Румыния, Болгария), Буковина (Северная Украина) и Дунай Южная Бессарабия (Южная Украина) свидетельствует о том, что именно некрасовцы были главными акторами в его распространении, которым было выгодно «*скрыться*» под этим общим именем.

На территории современной Молдовы название «*липоване*» не получило такого же устойчивого распространения среди старообрядческого населения, которое преимущественно самоопределяет себя «*старообрядцами*» и «*русскими – кацапами*».

Вместе с тем укоренение и широкая практика использования этноконфессионима «*липоване*» по отношению к русским старообрядцам, на территории Румынии (как внешнего названия, так и самоназвания) и Молдовы (преимущественно внешнего названия), на наш взгляд, прежде всего, связано с удобством его применения на молдавском (или румынском) языке как в устной речи так и письменно. Сравните: rusi de rit vechi, rusi de vechi-credincioşi, ortodocşi de rit vechi и lipovani.

---

http://oldchisinau.com/lib/bessarabia

[60] Свиньин П. П. Описание Бессарабской области в 1816 году // ЗООИД. Т.VI. Одесса, 1867. С.205.

[61] Кушниренко В. «В стране сей отдаленной…» Т.I. Кишинэу, 1999. С.132.

[62] Яворницкий Д.И. http://ru.wikipedia.org/

[63] Пригарин А. А. Русские старообрядцы на Дунае. Одесса-Измаил-Москва., 2010. С.382.

Еремеев П.В. (Харьков)

«*...ИСПОВЕДУЮЩИХ В ТАЙНЕ РАСКОЛ ОЧЕНЬ МНОГО*»: СОКРЫТИЕ ВЕРЫ СРЕДИ СТАРООБРЯДЦЕВ ХАРЬКОВСКОЙ ГУБЕРНИИ (1825 – 1855 гг.)

Одной их характерных черт религиозной жизни Российской империи было сокрытие веры представителями различных конфессиональных групп, оппозиционных официальной церкви. Значительное распространение данное явление получило и среди старообрядцев. Ещё в середине XIX в. исследователи старообрядчества обращали на него пристальное внимание[1]. В то же время, сокрытие веры до сих пор остаётся одной из наименее изученных страниц истории древлеправославия. Исследование данной проблематики поможет лучше понять феномен старообрядчества, оценить влияние религиозной политики Российской империи на местные проявления религиозного разнообразия.

Так, характеризуя политику государства в отношении религиозного диссидентства, исследователи, как правило, анализируют законы, касающиеся религиозного инакомыслия[2], исследуют складывающиеся на местах взаимоотношения государственных чиновников и религиозных диссидентов[3]. Однако остаётся открытым вопрос о том, как влияли те или иные действия государственной власти на численность религиозных групп, оппозиционных официальной церкви, в том числе старообрядцев. Опираясь лишь на официальные данные о количестве последователей «*старой веры*», мы заранее обрекаем себя на неудачу в решении данного вопроса. Ведь зафиксировав падение численности официально зарегистрированных староверов в результате усиления давления со стороны государства, мы оставляем открытым вопрос о том, не вырастала ли одновременно численность тайных старообрядцев. И если вырастала, то в какой мере? Можно ли говорить о сокрытии веры как о механизме адаптации старообрядцев в условиях государственных репрессий? И если да, то в какой мере этот механизм обеспечивал сохранение исследуемой религиозной группы?

Вторая проблема, решению которой посвящено данное исследование, тесно связана с предыдущей. Следует помнить, что в Библии существует прямой запрет на отречение от веры, пусть даже формальное. «*Кто отречется от Меня перед людьми, от того отрекусь и Я перед Отцом Моим Небесным*» (Мф. 10, 33). В какой мере старообрядцы соотносили сокрытие своей веры с этой евангельской установкой? Воспринималась ли ими формальная принадлежность к официальной церкви (еретической для староверов) как предательство веры, или для подобных действий находились какие-то оправдания?

Избранный для исследования период (годы правления Николая I) ознаменовался двумя взаимосвязанными процессами в государственной политике относительно старой веры: усилением правового и административного давления на эту конфессию и повышением внимания высших государственных чиновников к проблемам учёта старообрядцев[4]. С другой стороны, происходили важные процессы внутри самого старообрядчества: развивалось старообрядческое предпринимательство, часть староверов обрела собственный епископат (коего староверы были лишены со времён раскола). Таким образом, рассмотрение поставленной проблемы в рамках данного периода создаёт предпосылки для выявления влияния различных факторов на характер и масштабы сокрытия веры старообрядцами.

В центре данного исследования – Харьковская (до 1835 г. – Слободско-Украинская губерния): крупнейшая по площади губерния Левобережной Украины, местность со старинными старообрядческими традициями (первые старообрядцы были зафиксированы здесь ещё в конце XVII в.)[5]. Регион был крупнейшим центром беспоповского направления старообрядчества на Восточной Украине[6] и, при этом, находился на путях, связующих ещё более

---

[1] См. напр.: Статистические таблицы Российской империи, издаваемые по распоряжению МВД Центральным статистическим комитетом / Ред. А.Б. фон Бушен. Вып. II. Наличное население империи за 1858 г. СПб., 1863. С. 208 – 213; Мельников П. И. Счисление раскольников // Полное собрание починений П.И. Мельникова (Андрея Печерского). Т. 7. 2-е изд. СПб., 1909. С. 384 – 409.

[2] См. напр.: Варадинов Н. В. История МВД. В 8 кн.– Кн. 8. История распоряжений о расколе. СПб., 1863. 656 с.; Водолазко Н. Н. Старообрядчество в царствование Николая I (по материалам «Собрания постановлений по части раскола 1858 г.») // Старообрядчество: история, культура, современность: Тезисы. М., 1998. С. 33 – 36.

[3] См. напр.: Голдіна С. О. Єдиновірство як спосіб боротьби влади зі старообрядництвом у 40–60-ті роки XIX століття (на матеріалах Лівобережної України) // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. 2004. Вип. 18. С. 51 – 55; Бежан Е. М. Конфессиональная политика государства и церкви в отношении старообрядцев и русских сектантов Западной Сибири в первой половине XIX в. : дис… канд. истор. наук. Омск, 2008. 211 с.; Обченко А. Н. Взаимодействие старообрядцев и государственной власти Российской империи (на основе материалов Змиевского уезда Харьковской губернии середины XIX в.) // Липоване. 2010. Вып. 7. С. 44 – 48.

[4] Мельников П. И. Счисление раскольников. С. 384-409.

5 Филарет (Гумилевский Д. Г.) Историко-статистическое описание Харьковской епархии. В 3 т. Т. 3. Харьков, 2006. С. 103.

[6] Безгодов А. А. Христиане-поморцы Украины: краткий обзор и постановка вопроса // Старообрядництво України та Росії: минуле та сучасне: Матеріали II Всеукраїнської науково-практичної конференції. К., 2004 С. 82 – 86.

© Еремеев Павел Викторович, аспирант кафедры истории Украины ХНУ имени В. Н. Каразина; eremeev-pavel-v@mail.ru, 2012

крупные старообрядческие центры[7]. Вместе с тем, харьковский материал рассматривался не изолированно, а с привлечением данных по другим регионам Российской империи, что позволило лучше понять местную специфику, определить влияние локальных особенностей на исследуемое явление.

Переходя к вопросу о масштабах сокрытия веры старообрядцами, зависимости распространённости данного явления от изменений в религиозной политике российских императоров, следует отметить, что предпринимавшиеся до сих пор попытки решения данной проблемы не принесли удовлетворительных результатов. Первая подобная попытка была предпринята в середине XIX в., когда стала очевидной неадекватность государственных данных о числе староверов: было обнаружено, что в начале правления Николая I в империи было официально зарегистрировано 827 тысяч старообрядцев. В течение следующих 25 лет, по официальным данным, из старообрядчества в официальную церковь перешло более миллиона староверов. И при этом, в 1851 г. их оставалось около 750 тысяч[8].

С целью выяснения действительной численности староверов империи были осуществлены специальные статистические экспедиции в отдельные губернии. По их результатам был сделан вывод, что, например, реальная численность старообрядцев Костромской губернии приуменьшалась в пять раз, Нижегородской – в восемь с половиной, а Ярославской – в тридцать семь раз. На этом основании П. И. Мельников сделал вывод, что в целом по Российской империи численность тайных старообрядцев примерно в десять раз превышает количество официально зарегистрированных9.

Однако, как отмечает современная исследовательница религиозных процессов в Российской империи И. П. Пярт, предпринятое П. И. Мельниковым вычисление изначально содержало ошибку: ведь вывод об общероссийской ситуации делался на основании данных по трём губерниям, в которых доля староверов была наибольшей[10]. К этому можно добавить, что даже относительно губерний, в которых проводились экспедиции, достоверность их результатов не следует преувеличивать. Так, экспедиция И. С. Синицына в Ярославской губернии признаком принадлежности человека к старообрядчеству считала домашнее использование лестовок, подручников, ручных кадильниц и т.п.[11] Однако, во-первых, при такой системе в число «*раскольников*» записывались все единоверцы, которые сохраняли старые русские церковные обряды, подчиняясь при этом архиереям господствующей церкви. Во-вторых, в поволжских губерниях огромные массы православного крестьянства, не будучи официально записаны в единоверие, в домашнем обиходе держались старых обрядов[12].

Методика, применявшаяся П. И. Мельниковым в Нижегородской губернии, основывалась на предположении, что лица, которые не посещали исповедь и Святое причастие, в том числе и «*по небрежности*», в действительности – тайные «*раскольники*». И хотя П. И. Мельников опирался при этом на мнения авторитетных церковных иерархов, которые свидетельствовали в пользу данной точки зрения[13], возникает сомнение, что только принадлежность к «*расколу*» могла быть причиной регулярного отсутствия человека на исповеди. В дореволюционные времена неявка в церковь нередко объяснялась неуважением к священнику за его пьянство и невежество[14], а, с другой стороны, как отмечал сам П. И. Мельников, в некоторых приходах священники за взятки регистрировали не посетивших исповедь как тех, кто исповедовался[15]. Характерно, что руководитель «*Саратовской экспедиции*» – А. И. Артемьев, – к «*тайным раскольникам*» относил около половины регулярно не посещавших исповедь и Св. Причастие[16].

Пытаясь выяснить вопрос о реальной численности старообрядцев Российской империи, советский исследователь В. Г. Карцов пытался использовать следующую разработанную им формулу: Y = O – (B + П), где Y – число тайных «*раскольников*», O – ревизские данные об общем число лиц, находящихся в окладе, П – данные церковных ведомостей о количестве православных среди податного населения, B – численность официально зарегистрированных «*раскольников*». В результате, был сделан вывод о трёхкратном превышении численности тайных старообрядцев над зарегистрированными[17]. Однако, во-первых, как отмечал сам В. Г. Карцов, подобная формула могла использоваться только в

[7] Потоцький В. П. Релігійне сектантство в Харківській губернії (1861 – 1917): дис…. канд. істор. наук. Харків, 2004. С. 4.

[8] Мельников П. И. Счисление раскольников. С. 397.

[9] Там же.

[10] Paert I. "*Two or twenty million?*" The languages of official statistics and religious dissent in imperial Russia // Ab Imperio. 2006. № 3. P. 86, 95.

[11] Мельников П. И. Счисление раскольников. С. 406.

[12] Кириллов И. А. Статистика старообрядчества. М., 1913. С. 5.

[13] Мельников П. И. Счисление раскольников. С. 406 – 407.

[14] Иванов К. Ю. Проблемы учёта старообрядцев на территории Кузбаса [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://konstan-ivanov.narod.ru/Articles1997-2.html. Доступ: 12.09.2009 г.

[15] Мельников П. И. Счисление раскольников. С. 395.

[16] Наумлюк А. А. «*Саратовская экспедиция*» А. И. Артемьева: статистика старообрядчества в середине XIX в. // Актуальные проблемы гуманитарных и социально-экономических наук: Сб. материалов Четвёртой Международной заочной научно-практической конференции. Саратов-Вольск, 2010. С. 105 – 112.

[17] Карцов, В.Г. Религиозный раскол как форма антифеодального протеста в истории России. В 2 ч. Ч. 2. Калинин, 1971. С. 120 – 121.

отношении регионов с чисто-русским населением. Во вторых, в разработанной В Г. Карцовым формуле не учитывалось, что большая часть тайных «*раскольников*» регистрировалась в церковных ведомостях именно как православные.

В настоящее время большинство исследователей, касаясь вопроса о численности старообрядцев, как правило, указывают на неточность официальной статистики, однако, за неимением других данных, признают возможным использовать её, лишь оговаривая, что приводимые данные приуменьшены[18]. Проблемы, которые влечёт за собой подобный подход, были описаны выше.

Для приблизительной оценки численности тайных старообрядцев Харьковской губернии нами был применён метод ретроспективного когортного анализа[19]. Материалы Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. среди прочего, содержат сведения о вероисповедании жителей Харьковской губернии по возрастным группам от 0 до 110 лет[20]. При этом в конце XIX в. старообрядцы чаще чем при Николае I открыто заявляли о своей вере (вследствие меньших масштабов гонений). Исследование В. П. Потоцкого свидетельствует, что большая часть тех, кто во второй половине XIX в. официально записывались старообрядцами, а до середины 1850-х гг. числились православными, на самом деле и в николаевский период тайно принадлежали к «*старой вере*»[21]. Таким образом, доля, например, 60 – 69-летних старообрядцев среди всего населения Харьковской губернии соответствующего возраста в 1897 г. соответствовала доле 50 – 59-летних в 1887 и т. д. Ведь тем, кому в 1897 г. было, например, 65 лет, в 1887 было 55, в 1877 – 45 и т. д.

Таким образом, разница между численностью старообрядцев по данным официальной статистики и по данным когортного анализа будет свидетельствовать о количестве тайных староверов региона. Безусловно, данная методика также содержит изъяны, ведь как свидетельствует исследование Пругавина, и в конце XIX в. многие старообрядцы продолжали скрывать свою веру[22]. Однако сопоставление данных когортного анализа и материалов официальной статистики позволяет зафиксировать увеличение или уменьшение численности тайных старообрядцев и выявить закономерности данного процесса. Полученные данные свидетельствуют, что до конца 1830-х гг. численность тайных старообрядцев губернии постепенно снижается: в 1834 г. в губернии насчитывалось 535 тайных старообрядцев, а в 1839 г. – всего 31 (Приложение 1). Это может показаться странным, учитывая, что государственное давление на старообрядчество стало усиливаться с самого начала правления Николая I. Приверженцы «*старой веры*» чаще всего привлекались к ответственности за распространение своей веры, а также за сооружение новых и починку старых молитвенных домов[23]. Даже крещение в старообрядчество новорожденных детей из семей старообрядцев трактовалось как «*совращение в раскол*» и преследовалось в судебном порядке[24]. Казалось бы, это должно было способствовать увеличению масштабов сокрытия веры старообрядцами региона. Мы же видим противоположную ситуацию. Это объясняется тем, что параллельно с усилением государственного давления на «*старую веру*», постепенно усовершенствуется и методика учёта её последователей. В результате, многие старообрядцы перемещаются в категорию официально зарегистрированных, численность официально зарегистрированных старообрядцев растёт[25] и, соответственно, численность тайных староверов уменьшается.

Однако на рубеже 1830-х и 1840-х гг. в данной тенденции наблюдается перелом: численность сторонников дониконовского православия, исповедовавших свою веру тайно, начинает расти. В 1845 г. их насчитывалось уже 726 человек, а в начале 1850-х – почти две тысячи. Параллельно, перестаёт расти, а затем начинает сокращаться численность официально зарегистрированных староверов (Приложение 1). Судя по всему, ресурс улучшения качества статистики старообрядчества был исчерпан, а дальнейшее усиление государственного давления на «*старую веру*» стало приносить плоды. В частности, очень больно ударило по староверам ограничение на выезд за пределы губернии в 1843 г[26], ведь многие старообрядцы активно занимались торговой деятельностью, процент купцов среди них был зна-

---

[18] Наградов И. С. О полноте и достоверности количественных данных о старообрядцах в середине XIX в. (на материалах Костромской губернии) [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://gf.nsu.ru/rizhsky/nagradov/. Доступ – 01.02.2009 г.

19 См.: Миронов Б. Н. История в цифрах: Математика в исторических исследованиях. Л., 1991. С. 73 – 91.

[20] Первая Всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. / Под ред. Н.А.Тройницкого. СПб.,1904. Т. 46: Харьковская губерния. С. 286–297.

[21] Потоцкий В. П. Очерк истории старообрядчества Харьковской губернии // Липоване. 2008. Вып. 5. С. 83 – 84.

22 Пругавин А. С. Старообрядчество во второй половине XIX в. : Очерки из новейшей истории раскола. М., 1904. С. 7 – 59.

[23] ГАХО. Ф. 3. Оп. 103. Д. 47-а. Л. 1; ГАХО. Ф. 3. Оп. 123. Д. 139. Л. 14; ГАХО. Ф. 3. Оп. 127. Д. 125. Лл. 1 – 5; ГАХО. Ф. 3. Оп. 127. Д. 62. Лл. 1 – 41; ГАХО. Ф. 3. Оп. 147. Д. 287-б. Лл. 1 – 34; ГАХО. Ф. 3. Оп. 155. Д. 56-а. Лл. 51 – 54; ГАХО. Ф. 3. Оп. 127. Д. 73. Лл. 1 – 6; ГАХО. Ф. 3. Оп. 143. Д. 266. Лл. 1 – 27.

[24] ГАХО. Ф. 3. Оп. 123. Д. 62. Лл. 1 – 10; ГАХО. Ф. 3. Оп. 147. Д. 287-б. Л. 6.

[25] Подобная тенденция наблюдалась и в Западной Сибири (см.: Бежан Е. М. Конфессиональная политика государства и церкви в отношении старообрядцев и русских сектантов Западной Сибири в первой половине XIX в.: дис… канд. истор. наук. С. 40 – 44).

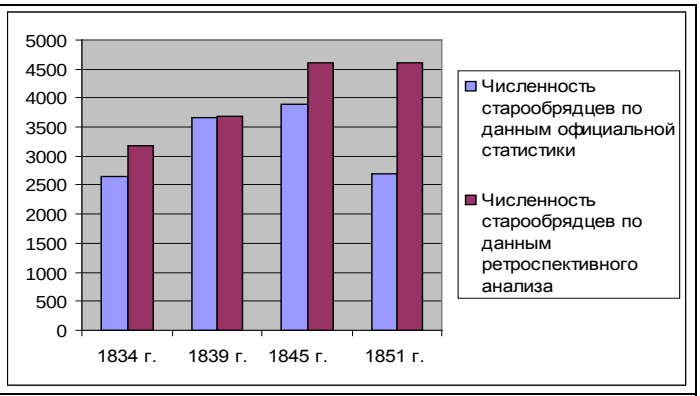
26 Василенко Н. П. Раскол // Энцикл. словарь / Изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. СПб., 1899. С. 284 – 303.

чительно выше, чем среди населения Харьковской губернии в целом[27]. А с 1853 г. старообрядцев вообще стали записывать в гильдии только на временном праве[28]. Официально зарегистрированных староверов активно склоняли к переходу в православие. С этой целью использовались как навязчивые собеседования с миссионерами господствующей церкви, так и длительные заключения под стражу. Так, в 1855 г. наставникам старообрядцев села Райгородок Старобельского уезда было предложено отречься от своей веры и перейти в православие. Начётчик А. Небесный не принял подобного предложения и на 7 лет был заключён в тюрьму, все остальные согласились отречься от старообрядчества и остались жить в селе[29].

Резкое сокращение численности официально зарегестрированных старообрядцев, произошедшее вследствие описанных процессов, позволил говорить В. П. Потоцкому о кризисе, который поразил старообрядчество региона[30]. Однако проведенный нами ретроспективный когортный анализ свидетельствует, что параллельно с падением численности официально зарегистрированных староверов росла численность сторонников дониконовского православия, исповедовавших свою веру тайно.

Суммарная численность тайных и зарегистрированных старообрядцев Харьковской губернии в течение исследуемого периода стабильно составляла примерно 0,28 % от всего населения региона и в абсолютных показателях медленно росла за счёт естественного прироста. Изменялось лишь соотношение тайных и открытых староверов. Реальное же вероисповедание, как правило, не менялось, что, в частности, отразил Купянский земский исправник во фразе, которая была вынесена в название[31]. О том же писал и миссионер С. Сулима, отмечая, что староверы слободы Новая Николаевка Купянского уезда «… *давно тайно принадлежали к поморской секте, а называли себя единоверцами, во избежание преследований и навязчивых увещеваний*»[32].

Это позволяет сделать вывод, что усиление государственного давления на старообрядчество в период правления Николая I практически не отразилось на реальной численности его последователей. Староверы просто переходили из группы официально зарегистрированных в группу тайных. Сокрытие веры в этих условиях было важным адаптационным механизмом, который чутко реагировал на усиление репрессий и давал возможность нивелировать или, по крайней мере, существенно смягчить их воздействие.



Приложение 1

Соотношение численности староверов Харьковской губернии по данным официальной статистики и ретроспективного когортного анализа.

Составлено на основе: Первая Всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. / Под ред. Н.А. Тройницкого. СПб.,1904. Т. 46: Харьковская губерния. С. 286–297; Военно-статистическое обозрение Российской империи. В 17 т. / Изд. по Высочайшему повелению при 1-м отделении Департамента Ген. Штаба. Т. 12. Ч. 1. Харьковская губерния / Сост. Ген. штаба капитан В.И. Мочульский. СПб.: Типография Департамента Генерального Штаба, 1850. С. 78-79; Рашин, А.Г. Население России за 100 лет (1811–1913 гг.): статистические очерки. М., 1956. С. 28; ГАХО. Ф. 3. Оп. 103. Д. 47. 183 л.; ГАХО. Ф. 3. Оп. 146. Д. 1. 105 л.; ГАХО. Ф. 3. Оп. 170. Д. 9. 66 л.

	Данные официальной статистики, чел.	**Данные когортного анализа, чел.**	**Численность тайных старообрядцев, чел.**	**Доля тайных старообрядцев, %**
Харьковская	2707	4613	1906	41
Ярославская	7454	66845	59391	89
Нижегородская	23295	104214	80919	78
Костромская	19870	43275	23405	54

Приложение 2

Доля тайных старообрядцев в Харьковской губернии и центральной России.

Составлено на основе: Рашин, А.Г. Население России за 100 лет (1811–1913): статистические очерки. М., 1956. С. 28-29; Варадинов, Н.В. История МВД. В 8 кн. Кн. 8. История расположений о расколе. СПб., 1863. С. 576-577; ДАХО. Ф. 3. Оп. 166. Спр. 2. Л. 65-68; Первая Всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. / Под ред. Н.А. Тройницкого. Т. 46. Харьковская губерния. СПб., 1904. С. 286-297; Первая Всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. / Под ред. Н.А. Тройницкого. Т. 46. Харьковская губерния. СПб., 1904. С. 286-297; Первая Всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. / Под ред. Н.А. Тройницкого. Т. 25. Нижегородская губерния. Тетрадь II. СПб., 1904. С. 218–227; Первая Всеобщая перепись населения Российской Империи 1897г. / Под ред. Н.А. Тройницкого. Т. 18. Костромская губерния.

[27] Военно-статистическое обозрение Российской империи. В 17 т. / Изд. по Высочайшему повелению при 1-м отделении Департамента Ген. Штаба. Т. 12. Ч. 1. Харьковская губерния / Сост. Ген. штаба капитан В.И. Мочульский. СПб., 1850. С. 78 – 79; ГАХО. Ф. 3. Оп. 175. Д. 260. Л. 65 – 68.

[28] Василенко, Н.П. Раскол. С. 284-303.

29 Потоцкий В.П. Очерк истории старообрядчества Харьковской губернии. С. 77.

[30] Там же. С. 78.

[31] ГАХО. Ф. 3. Оп. 195. Д. 117. Л. 2.

[32] Потоцкий В.П. Очерк истории старообрядчества Харьковской губернии. С. 79.

СПб., 1903. С. 254-263; Мельников П. И. Счисление раскольников // Полное собрание починений П.И. Мельникова (Андрея Печерского). Т. 7. 2-е изд. СПб., 1909. С. 404-405.

Для выявления региональной специфики сокрытия веры старообрядцами Харьковской губернии, нами было предпринято аналогичное исследование относительно Нижегородской, Ярославской и Костромской губерний. В результате, было обнаружено, что в трёх вышеназванных губерниях доля тайных старообрядцев среди всех сторонников дониконовского православия была значительно большей, чем на территории Харьковской губернии. Если в Харьковской губернии в начале 1850-х гг. тайные старообрядцы составляли 41 % от общего числа древлеправославных, то в Ярославской, Нижегородской и Костромской соответственно – 89 %, 78 % и 54 % (Приложение 2).

Интерпретируя полученные результаты можно предположить, что в связи с меньшим распространением старообрядчества в Харьковской губернии, сознательные приуменьшения численности местных старообрядцев со стороны государственных чиновников были здесь меньшими по своим масштабам. Ведь в губерниях, в которых счёт реальной численности старообрядцев шёл на десятки, а, возможно, и на сотни тысяч, чиновники просто не могли не идти на сознательные фальсификации. Подав реальные сведения, они просто шокировали бы вышестоящие инстанции распространением древлеправославия[33]. На Харьковщине же реальная распространённость староверия была меньшей. Соответственно, меньше было и стимулов для приуменьшения их численности. Кроме того, периферийное положение Харьковского региона давало возможность и при открытом следовании своей вере избегать давления со стороны государственной власти. В пользу данного предположения свидетельствуют факты, позволяющие говорить о коррупционных связях местных чиновников со староверами[34]. Как отмечает Александр Обченко, «*особенность поведенческой стратегии слобожанского чиновника уездного уровня состояла в том, что государственные органы губернского уровня для уездного чиновника в его повседневной жизни были намного дальше, чем местное население, в том числе старообрядцы. Местному бюрократу, который часто сам был выходцем из той самой деревни, слободы или местечка, принципиально важно было сохранить добрососедские, мирные, взаимовыгодные отношения с местным сообществом… Отношения же с губернским начальством ограничивались, в основном, перепиской и редкими выездами в губернский центр*»[35]. В центре же контроль за реализацией официального курса был поставлен несколько лучше. Это вынуждало старообрядцев центральной России чаще скрывать свою веру. При этом наличие значительного количества тайных старообрядцев стимулировало местных чиновников оказывать им поддержку в сокрытии веры. Ведь таким образом чиновники получали возможность продемонстрировать своё усердие в борьбе с расколом.

Переходя к вопросу о том, как совмещали старообрядцы сокрытие своей веры с евангельским запретом на отречение от Истины, следует отметить, что далеко не всегда сокрытие веры требовало повседневной мимикрии: участия в таинствах официальной церкви, которую старообрядцы считали еретической, или личного отречения от веры. Нередко тайный старообрядец, будучи записан в детстве как православный, впоследствии никогда не заходил в православный храм. При этом священники господствующей церкви за взятки регистрировали такого человека как «*выполняющего обязанности православного христианина*». Как отмечает П. И. Мельников, «*приходские священники были материально заинтересованы в укрывательстве старообрядцев. Тайный старообрядец был официально записан православным, и за то, чтобы священник официальной церкви не исправлял у него требы, платил гораздо дороже, чем усердный к церкви прихожанин за их исправление*»[36]. В таком случае человек не имел возможности открыто заявить о своей вере, так как выход из православной церкви, членом которой он числился, был запрещён.

Характерным был арест в 1851 г. государственного крестьянина хутора Грачового Никифора Орлова за то, что он, якобы, «*совратил*» свою жену Марью в «*раскол*». В ходе следствия выяснилось, что и Никифор, и Марья Орловы с детства исповедовали «*старую веру*». Однако Марья в детстве была крещена в православной церкви, и потому официально считалась православной. А, следовательно, и ее исповедование «*старой веры*» квалифицировалось как «*совращение православной в раскол*»[37]. В 1857 – 1858 гг. 83 поселянина сл. Наугольновки Купянского уезда «*совратились из православия в раскол*». При этом, дознание показало, что 27 человек состояли в «*расколе*» с рождения[38].

Другой тип сокрытия веры распространился в результате усиления государственного давления на старую веру. Как уже было отмечено, официально

[33] Мельников П. И. Счисление раскольников. С. 393.

[34] Єремєєв П. В. Протекція та бездіяльність влади на місцях як фактор збереження «*старої віри*» в умовах державних утисків кінця XVII – середини XIX ст. (на матеріалах Харківщини) // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії: Збірник наукових праць. 2009. Вип. 12. С. 214 – 222.

[35] Обченко А. Н. Взаимодействие старообрядцев и государственной власти Российской империи (на основе материалов Змиевского уезда Харьковской губернии середины XIX в.) // Липоване. 2010. Вып. 7. С. 47.

[36] Мельников П. И. Счисление раскольников. С. 395.

[37] ГАХО. Ф. 3. Оп. 155. Д. 56-а. Л. 30.

[38] ГАХО. Ф. 3. Оп. 215. Д. 21. Л. 1 – 13.

зарегистрированных староверов активно склоняли к переходу в православие. От старообрядцев требовалась официальная подписка об отказе от старой веры. Некоторые не выдерживали давления и давали подписки такого образца: «*Волчанского уезда Ольховатской волости хутора Кунина государственный крестьянин Яков Автономов Лащин, 19 лет, природный раскольник секты беспоповской высказывает намерение присоединиться к Православной Восточной Кафолической Церкви. Обязываюсь находиться в послушании к ней всегда*»[39]. Тем самым они прямо отрекались от своей веры. Естественно, это не могло не восприниматься как вероотступничество. Об этом свидетельствует стойкость многих староверов, которые, несмотря на все меры властей, отказывались отречься от веры отцов. Выше упоминалось о наставнике старообрядцев села Райгородок А. Небесном, отказавшимся перейти в православие и заключённом в тюрьму сроком на 7 лет. В середине 1830-х гг., несмотря на увещевания священника Харьковской духовной консистории Петра Акимова, Благочинного протоиерея Петра Николаевского, уездного судьи Никиты Войтенкова, старообрядцы слобод Казачка, Уды и Лопань (всего – 358 человек) «*остались непреклонными и упорными в своих заблуждениях*», о чём дали соответствующую подписку[40]. В 1840 г. несмотря на уговоры священника слоб. Ольховатки Даниила Капустина государственные крестьяне Григорий Марченко и Пелагея Крюкова, а также жена обывателя Петра Пастухова Степанида отказались присоединиться к православию[41].

Но даже если старовер формально и переходил в лоно господствующей церкви, он, как правило, продолжал тайно исповедовать старую веру. Об этом свидетельствуют как описанные выше данные количественного анализа, так и материалы ряда уголовных дел, рапорты миссионеров и светских чиновников. Формальный переход в православие в исследуемый период воспринимался как необходимое зло, уступка перед мощью государственной машины. Староверы открыто стали заявлять об этом в начале 1860-х гг., на волне некоторого расширения их гражданских прав, а ещё больше – слухов, порождённых отменой крепостного права. Когда в 1863 г. восьмидесятипятилетний крестьянин хутора Ямполовка В. Иванов вместе с семьёй объявил себя старообрядцем, то на вопрос священника: «*Недавно ты и твои сыны клялись, что вы не староверы», он отвечал: «Так тогда нельзя было ничего больше делать». В г. Чугуеве старообрядцы, открыто заявившие в начале 1860-х гг. о своей вере, считали, что «смогут… исповедовать свою веру, так как им якобы объявлена милость Церкви*»[42]. Поселяне слободы Дробышевой, долгое время придерживались дониконовского православия тайно, однако в 1864 г. перестали ходить в православную церковь и устроили себе отдельную молельню. Когда местный православный священник Краснопольский стал укорять старообрядцев, то один из староверов, Иван Ирков, заявил, что «*теперь Государь всем дозволил свободно переходить в раскол*»[43].

Конечно, разговоры о свободе перехода в старообрядчества были всего лишь слухами. Однако для нас важно другое: для многих староверов именно санкция императора была тем критерием, который определял возможность открыто заявлять о своей вере.

***

Всё это говорит о сложности и внутренней неоднородности феномена сокрытия веры среди старообрядцев исследуемого периода. Можно выделить две группы тайных старообрядцев. Первая состояла из тех староверов, которые были официально записаны как православные в детстве, нередко на бумаге числились среди ежегодно причащающихся. Однако на практике такие староверы очень часто избегали посещения церкви и лично не отрекались от веры (хотя и позволяли записать себя среди представителей еретической, как они считали, церкви). Вторая группа состояла из староверов, официально записанных в «*раскольничьи ведомости*», однако под давлением государства формально отрекшихся от веры.

В целом, сокрытие веры представляло собой важнейший адаптационный механизм, позволяющий староверам сохранить свою религиозную идентичность в условиях усиления государственной борьбы с древлеправославием. Ретроспективный когортный анализ показал, что благодаря сокрытию веры усиление государственного давления на дониконовское православие практически не отразилось на численности исследуемой религиозной группы. При этом доля тайных старообрядцев среди древлеправославных христиан Харьковской губернии был меньшим, чем аналогичный показатель по центральной России. Это объясняется периферийным положением региона, дававшим возможность устанавливать на местах взаимовыгодные взаимоотношения между староверами и чиновниками. А это, в свою очередь, нередко давало возможность обойти жёсткие государственные узаконения и без сокрытия веры.

[39] Потоцкий, В.П. Очерк истории старообрядчества Харьковской губернии. С. 77.

[40] ГАХО. Ф. 3. Оп. 103. Д. 47. Лл. 95 – 97, 110 – 112.

[41] ГАХО. Ф. 3. Оп. 123. Д. 62. Лл. 1 – 10.

[42] Потоцкий В.П. Очерк истории старообрядчества Харьковской губернии. С. 80.

[43] ГАХО. Ф. 3. Оп. 123. Д. 62. Лл. 1 – 25.

Аргудяева Ю.В. (*Владивосток*)

РУССКИЕ СТАРООБРЯДЦЫ НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ РОССИИ (вторая половина XIX – начало XX в.)

Освоение огромных территорий России к востоку от Урала осуществлялось преимущественно русскими и их мелкими образованиями — этнокультурными группами. Изучение последних, попавших в новые условия жизни, позволяет проследить общее и особенное в их развитии. Исторические особенности расселения русского народа на обширных просторах восточных регионов России привели к образованию там ряда локальных старожильческих общностей, в том числе старообрядческих, которые различались по направлениям хозяйственной деятельности, семейному укладу и бытовой культуре.

Особый интерес для этнографического изучения представляют районы со смешанным в этническом и конфессиональном отношении населением. Именно такой "сплав" народов, их этнографических и религиозных групп сформировался в южной части Дальнего Востока России, в которую входят современные Еврейская автономная и Амурская области, Хабаровский и Приморский края. В этой местности, наиболее пригодной среди других территорий Дальневосточного региона для традиционных занятий русских — земледелия и животноводства, сосредоточились русские крестьяне - первонасельники.

Это зона компактного и дисперсного расселения разных этнокультурных образований, среди которых выделяются группы аборигенного (тунгусо-маньчжурского и палеоазиатского), пришлого — восточнославянского (русские, украинцы, белорусы) и восточноазиатского (китайцы, корейцы) населения. Среди них особое значение в освоении края принадлежит русским, так как именно они еще в XVII в. начали осваивать Приамурье, окончательно закрепились на этих землях в середине XIX в. и в настоящее время составляют около 90 % населения Дальневосточного региона. Именно русские первыми "принесли" на эти земли традиционную культуру восточнославянской общности. Для рассматриваемого региона особенно важно изучение русских крестьян-старообрядцев, которые, наряду с забайкальскими казаками, первыми пришли на эти земли, начали их освоение, заложили основу русской оседлости, возродив традиции народного быта. Как показали исследования, именно старообрядцы явились хранителями культурных традиций русских в Дальневосточном регионе. История развития старообрядчества в местах нового освоения, каким и являлся вслед за Сибирью, Дальний Восток, — это история адаптации, сохранения и развития в новых социально-экономических, экологических, демографических условиях народной культуры в ее локальном варианте.

Говоря о старообрядчестве, необходимо помнить об особой актуальности этой проблемы сегодня, когда российское общество находится на переломном этапе развития. Не находя ответы на многие вопросы сегодняшнего дня, политические, культурные и социальные силы России обращают свой взгляд в прошлое, к культуре русского народа, к его вероисповеданию, к проблеме раскола, к истории старообрядчества как хранителя исконно русских традиций. Так уже было в нашей истории, когда к старообрядцам, пытались апеллировать полярно противоположные политические силы, ибо православное крестьянство, в том числе старообрядческое, накопило существенный опыт в разрешении таких важных вопросов, всегда волновавших общество, как отношение населения к власти, к народу, к земле, сохранению и развитию национальных традиций. Опыт социальной жизни старообрядцев в настоящее время удается выявить только в регионах, сохранивших культуру старообрядчества. К ним относится и Дальний Восток России.

Этнокультурные процессы, имевшие место в рассматриваемом крае, особенно в среде русских, в их взаимоотношениях с другими народами, среди религиозных течений становятся особенно актуальными в связи со сложившейся геополитической ситуацией. И исследование прежнего опыта адаптации, взаимодействия конфессий и этносов, сближения их культур и сохранение специфики стали важнейшей проблемой изучения современности. Многолетнее проживание различных народов и их конфессиональных образований на одной территории, несомненно, вело к этнокультурному взаимодействию и взаимному обогащению. И хотя при этом взаимодействии отдельные этнокультурные черты могли утрачиваться, их большей сохранности способствовала конфессиональная принадлежность и вероисповедное различие отдельных групп определенных этносов, поскольку религиозные воззрения — это часть духовной культуры народа.

Сложившийся на юге Дальнего Востока России локальный вариант культуры русских помогает определить закономерности, особенности и тенденции развития народных традиций, этнокультурных процессов, межэтнического и межконфессионального взаимодействия.

I. Формирование русского населения и старообрядческих общин на юге Дальнего Востока России

Формирование в южной части Дальнего Востока России старообрядцев неразрывно связано с переселением в дальневосточный регион русских, украинцев, белорусов, имевших общее происхождение, этнорегиональные, социально-экономические и культурные контакты на прежней территории и в районах нового расселения.

Перемещение на Дальний Восток восточнославянских народов, составляющих в настоящее время более 90 % населения, имеет определенные особенности. Если в процессе освоения Европейского Севера, Приуралья, Среднего Поволжья, Сибири миграция славян "налагалась" на расселение других этносов, то

© Аргудяева Юлия Викторовна, доктор исторических наук,
Институт антропологии и этнологии им.М.Миклухо-Маклая РАН; ovis2@yandex.ru, 2012

на громадных малозаселенных просторах Дальнего Востока этот процесс был "усеченным". Малочисленные тунгусо-маньчжурские и палеоазиатские народы располагались довольно рассредоточенно и занимали сравнительно небольшую площадь в бассейнах рек Амура, Уссури, в горных районах Сихотэ-Алиня, на побережье Японского моря. Казаки и крестьяне, неоднородные по своему региональному составу и вероисповеданию, осваивали громадные малозаселенные территории.

Этнотерриториальные процессы были неодинаковыми на разных этапах освоения этих земель. Русские казаки и крестьяне превалировали в первом потоке мигрантов в 50-70-е годы XIX в., осуществлявшемся как за счет самих переселяющихся, так и за государственный счет. На следующих этапах, после 1882 г., среди сельских мигрантов-дальневосточников стали преобладать украинские переселенцы. Белорусы начали переселяться в дальневосточный регион преимущественно на рубеже XIX - XX вв. и составляли наименьшую долю среди восточнославянского населения.

Первые русские землепроходцы-казаки обосновались в Приамурье еще в XVII в., но в силу целого ряда причин они в тот период не закрепились в регионе. Интенсивное заселение Приамурья и Приморья русскими началось в 50-е годы XIX в. после воссоединения этих регионов с Россией по Айгунскому (1858) и Пекинскому (1860) договорам. Дальний Восток в этот период и до 1884г. был включен в состав Восточно-Сибирского генерал-губернаторства в ведомство Главного управления Восточной Сибири (ГУВС). В южную часть Дальнего Востока входили территории бассейна верхнего, среднего и нижнего Амура и все земли к востоку до побережья Японского моря. Это были территории Амурской и частично Приморской областей. Приамурье включало Амурскую и часть (низовье р. Амура) Приморской области. Приморье, или Южно-Уссурийский край, занимало материковую часть Приморской области, южнее впадения р. Уссури в р. Амур.

Приступив в 60-е годы XIX в. к освоению Дальнего Востока казачьим и крестьянским населением, правительство в своей политике вначале опиралось на принудительные меры и ориентировалось прежде всего на ближайшие уральский, сибирский и забайкальский регионы, заселенные русскими. Полагали, что переселение оттуда более выгодно как экономически, так и с позиций лучшей приспособляемости населения к природным условиям, схожим, по мнению чиновников переселенческих ведомств, с родными местами. Именно поэтому первые засельщики Дальнего Востока — казаки, сложные по своим генетическим и региональным корням, были принудительно переселены из соседней Забайкальской области. Впоследствии к забайкальским казакам были подселены казаки из Оренбуржья, с Дона, Урала. Казаками были образованы Амурское и Уссурийское казачьи войска.

Вслед за казаками пионерами в заселении и хозяйственном освоении Приамурья и Приморья стали крестьяне. Выделив главный фактор, влиявший на переселенческое движение, — социально-экономические условия жизни крестьян малоземельных районов России, исследователи всю дореволюционную эпоху заселения дальневосточных земель крестьянством разделили на четыре основных периода: 1855-1882; 1883-1899; 1900-1906 и 1907-1917 гг. В течение каждого периода правительство по-разному относилось к переселениям в дальневосточный регион. Политика поощрения и выделения на переселение государственных средств сменялась политикой сдерживания — отправка переселенцев за свой счет, введение системы ограничения на определенные группы потенциальных мигрантов и др.

Первым стал заселяться Приамурье. Здесь в 60-е годы XIX в. возникло три основных района крестьянской колонизации русскими: в низовьях р. Амура между постами Мариинском и Николаевском; по берегам р.Амура между селами Хабаровкой (будущий г.Хабаровск. – **Ю.А.**) и Софийским; в долине р. Амура с его левыми притоками Зеей и Буреей. Первые два района были заселены за государственный счет крестьянами из Забайкальской области, Иркутской, Вятской, Тамбовской, Пермской, Орловской губерний, которые образовали ряд селений от Хабаровки вниз до устья р.Амура. Далеко не все выбранные места под селения признавались крестьянами удобными для земледелия. Некоторые переселенцы стали покидать их и приселяться к другим селам, кое-кто оставил хлебопашество и занялся разными промыслами. Часть крестьян, не захотевших расстаться с хлебопашеством и убедившихся в плохих условиях для него в низовьях Амура, выехала в Амурскую область и Южно-Уссурийский край.

В этот же период начинает заселяться русскими крестьянами более благоприятная по климатическим условиям Амурская область — долина средней части р.Амура с его левыми притоками Зеей и Буреей. Сюда отправились крестьянские семьи из 20 губерний и областей Европейской и Азиатской России, преимущественно из Черноземного Центра, Среднего Поволжья, Северного Приуралья, Сибири, Забайкалья (Астраханская, Вятская, Воронежская, Енисейская, Оренбургская, Пермская, Самарская, Тамбовская, Томская губернии и Забайкальская область). Трудности в пути и политика местных губернаторов, боявшихся потерять дешевые рабочие руки сдерживали переселенческий поток крестьян на восток страны. "На Амур", как тогда называли юг Дальнего Востока, доходили только 30% русских крестьянских семей, отправившихся в путь. Но и ими к 1901г. только в Амурской области было создано 152 деревни, которые основали как приверженцы официального православия, так и представители других исповеданий русских.

Первые крестьянские деревни в Южно-Уссурийском крае основали в 1860-1870-х годах также русские крестьяне, пришедшие сюда с низовьев Амура, куда они переселились в 1859-1861 гг. Убедившись в плохих условиях для хлебопашества на Амуре, они искали местности с более мягким климатом. Так возникло несколько оазисов крестьянской колонизации: у

бухты Ольга, на южном побережье оз. Ханка, в долинах рек Суйфун, Сучан и Цимухэ. Они были основаны русскими выходцами из Астраханской, Воронежской, Вятской, Тамбовской, Самарской, Пермской, Пензенской губерний.

Несмотря на ряд льгот, крестьянское переселение на первом этапе — до 1882 г., ни в Южно-Уссурийском крае, ни в Амурской области, не получило широкого распространения.

После 1882 г., когда правительство приняло ряд дополнительных мер, крестьянская колонизация в дальневосточный регион стала более интенсивной, в ней стали преобладать украинцы, причем в Приморской области — уроженцы Черниговской губернии, в Амурской — Полтавской. Однако в общей численности населения по переписи 1897 г. преобладали русские: в Приморской области они составили 45,2%, украинцы — 18,8 % от общего числа русскоподданных; в Амурской области — соответственно 79,9% и 20,16 % Всего с 1861 по 1901 г. на юг Дальнего Востока прибыли 116 616 чел., из них крестьян 95 398 (81,8 %)[1]. В последующие годы переселенческое движение крестьян в Дальневосточный регион ещё более усилилось.

Историю переселения старообрядцев на Дальний Восток охарактеризовать довольно сложно, так как вероисповедная принадлежность крестьян практически не отражена в переселенческой документации. Выявить ее удавалось либо по отчетам местных чиновников, которые давали весьма скудную информацию, либо, что было более реально, по материалам полевых исследований, в том числе по составлявшейся нами при опросе генеалогической цепочке.

Основные причины переселения старообрядцев на восток страны были экономического (нехватка на родине земель из-за роста населения деревень, в том числе по причине сильного разрастания фамильных однородовых коллективов, и земельный простор, иные материальные выгоды в дальневосточном регионе) и религиозного (возможность уйти от преследований со стороны государства и ортодоксальной православной церкви за свое вероисповедание) характера. Религиозная терпимость администрации Дальнего Востока стали широко известны ревнителям "древлего благочестия" других регионов. Дальневосточные губернаторы, понимая всю сложность задач формирования на востоке страны постоянного населения и видя в старообрядцах предприимчивых хозяев, оценив их вклад в освоение дальневосточного региона, способность ввести в хозяйственный оборот нетронутые таежные угодья, в отдельных случаях шли наперекор ортодоксальной православной церкви и местному чиновничеству, стремясь освободить старообрядцев от чрезмерной опеки.

Многие старообрядцы при переселении скрывали свою религиозную принадлежность, иные вынуждены были перейти на родине в официальное православие, стремясь переселиться на амурские земли с целью вернуться к вере своих предков.

Больше стало переселяться старообрядцев после состоявшегося в 1860 г. Высочайшего повеления о дозволении раскольникам всех сект, кроме скопцов, приписываться в городах Амурской и Приморской областей. Генерал-губернатор Восточной Сибири граф Н.Н. Муравьев-Амурский это разрешение распространил и на сельскую местность, а сменивший его на этом посту М.Корсаков предложил предоставить переселяющимся на Амур полную свободу вероисповеданий.

Усилился миграционный поток на восток страны после принятия 3 мая 1883 г. закона "О даровании раскольникам некоторых прав гражданских", в результате чего ослабло давление на последователей Белокриницкой иерархии, а также после принятия в 1905-1906 гг. законов о веротерпимости, по которому старообрядцев перестали преследовать и который снял некоторые ограничения при переселении в восточные регионы страны.

Были и другие причины перемещения старообрядцев: поиски крестьянской утопической страны Беловодье, в первые годы советской власти — преследования за религиозные убеждения и коллективизация, которую старообрядцы не признавали; и др.

В Приамурье старообрядцы интенсивно стали прибывать в 60-е годы XIX в. Они селились отдельными деревнями вдоль рек Зеи, Буреи, Белой и Томи. Первыми переселенцами стали так называемые семейские[2], в числе которых преобладали беглопоповцы, но были и поповцы, и беспоповцы. Они перебрались из близлежащего Забайкалья, ставшего базой старообрядческой колонизации Приамурья.

За семейскими стали переселяться и другие группы старообрядцев — поповцы и разные толки беспоповцев из Вятской, Енисейской, Пермской, Томской, Саратовской, Самарской и других губерний. Таким образом, к сложному забайкальскому компоненту старообрядцев добавился не менее сложный по происхождению поволжско-уральско-сибирско-алтайский включавший помимо севернорусских и южнорусских традиций и традиции аборигенных народов — коми (зырян и пермяков), обских угров (ханты и манси), через территории которых шли миграционные пути русских в Сибирь. Отметим, что немало старообрядцев, выходцев из этих регионов, попали на Дальний Восток уже в результате второй или третье миграции, и Урал и Сибирь были для них лишь промежуточным звеном. В 1865 г. в Зейско-Буреинском районе Амурской области насчитывалось уже 10 старообрядческих деревень, к концу 1890-х гг. — 30 деревень, не считая отдельных заимок и мелких поселений, основанных далеко в таежной глуши и, очевидно, неизвестных местной полиции. По признанию самой администрации ни светские власти, ни официальное православие не

[1] История Дальнего Востока СССР в эпоху феодализма и капитализма (XVII в. – февраль 1917 г.). М., 1991. С.237-238.

[2] «*Семейскими*» называли русских крестьян-старообрядцев, насильственно переселенных правительством Екатерины II в 1764-1765 гг. из Ветки (Могилёвщина) и Стародубья (Черниговщина), принадлежавших в те годы Польше, в Забайкалье.

имели четкого представления о численности старообрядцев и расположении их населённых пунктов. К тому же многие старообрядцы, в силу своих вероисповедных воззрений вообще избегали какой-либо регистрации. По этим причинам, а также в связи с тем, что староверов нередко учитывали в числе других "раскольников", определить их численность было довольно сложно. Так, по сведениям всероссийской переписи 1897 г. в Амурской области числилось 14308 "старообрядцев и уклоняющихся от православия" (12 % всего населения области)[3]; по официальным данным 1899 г. число старообрядцев составило 7,8 тыс. душ[4], в 1915 г. – 9745[5].

На рубеже XIX-XX вв. часть старообрядцев Амурской области в результате сокращения фонда удобных пахотных земель и началом строительства Транссиба, ушла в таежные районы Южно-Уссурийского края.

В другом районе Приамурья – в бассейне р.Амура от Хабаровки к его низовьям, первыми были старообрядцы из Пермской губернии, поселившиеся в 1860 г. в с. Сарапульском, и перебравшиеся позднее в окрестности Хабаровки. Здесь же, вблизи Хабаровки, в 90-е годы XIX в. возникли и другие старообрядческие селения, образованные в основном уроженцами Саратовской губернии.

В конце XIX - начале XX в. появляется проект заселения старообрядцами и сектантами соседней с Амурской областью Маньчжурии. Он возник в связи со строительством на этой территории Китайской Восточной железной дороги и необходимостью освоения прилегающих к ней земель, однако по разным причинам он так и не был осуществлен.

Почти одновременно возникает проект переселения на восток страны зарубежных старообрядцев, попавших в силу целого ряда исторических причин в XVII - первой половине XIX в. из России в Австрию, Болгарию, Румынию, Турцию. Особенно активизировался этот процесс после принятия в 1905-1906 гг. законов о веротерпимости. На Дальний Восток переселяется около 3 тыс. человек из числа австрийских и румынских старообрядцев. В Амурской области они расселились в 250 верстах к северу от г. Благовещенска, основав села Климоуцы, Семеновка, Слава. Переселению большего числа зарубежных старообрядцев помешал ряд объективных обстоятельств, в том числе внутренние религиозные разногласия, отрицательное отношение ортодоксальной церкви к увеличению старообрядцев-мигрантов на Дальнем Востоке.

В Южно-Уссурийском крае самая ранняя старообрядческая деревня Ильинка, расположенная около оз. Ханка, основана в 1865 г. уроженцами Самарской губернии. В 1870-е годы на оз.Ханка и недалеко от Владивостока несколько старообрядческих деревень образовали старообрядцы-семейские, жившие несколько лет на Аянском тракте, вблизи Охотского моря.

К концу XIX в. по мере роста в крае населения и подселения "мирских" в старообрядческие деревни, семейские, как и другие староверы, уходили из своих деревень в самые глухие таежные районы Сихотэ-Алиньской горной страны в бассейны рек Уссури, Даубихэ, Улахэ, Иман, Бикин, где они довольно быстро обустраивались. Эту быструю приспособляемость к новым местам оценили некоторые чиновники Переселенческого управления – к только что обустроенным деревням старообрядцев они тотчас подселяли переселенцев-украинцев. Староверы вновь бросали разработанные пашни и построенные жилища и уходили еще дальше – в горные хребты Сихотэ-Алиня и в бассейны рек, впадающих в Японское море. Здесь южно-уссурийскими и постоянно прибывающими забайкальскими, уральскими, алтайскими, сибирскими и амурскими старообрядцами и их потомками, уже местными уроженцами, было основано несколько новых деревень и хуторов, многие из которых были названы по местам выхода (Алтайское, Куналей, Самарка, Саратовка и др.) или фамилиям основателей (Соболевка, Некрасовка и др.). Здесь они старались селиться по региональному и религиозному (по согласиям и толкам) признакам. Таким образом старообрядцы были постоянным авангардом в процессе освоения новых земель на юге Дальнего Востока.

Как и в Амурской области, власти Южно-Уссурийского края не располагали сведениями об истинном числе старообрядцев. По данным переписи 1897 г., в Приморской области числилось всего 1712 чел. старообрядцев и "уклоняющихся" (1,25% всего русскоподданного населения)[6], что, судя по другим источникам, весьма сомнительно. К 1912 г. только в Южно-Уссурийском округе старообрядцев насчитывалось 5 тыс. и в последующие годы численность их возросла[7].

Наряду с региональной пестротой дальневосточных старообрядцев, для них характерна неоднородность внутренней вероисповедной структуры. Здесь были представлены белокриницкая (или австрийская) иерархия (поповщина), беглопоповское и беспоповское ветви "древлеправославного старообрядчества". Два основных направления – поповщина и беспоповщина делились на толки (разновидности религиозного учения) и более мелкие его подразделения – согласия, которые объединяли верующих, придерживающихся той или иной разновидности "древлеправославной" обрядовой практики. Переходным между поповщиной и беспоповщиной было часовен-

[3] Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Вып.72: Амурская область. Тетрадь 2. Б.м. 1904. С.18-19 (Подсчит. авт.).

[4] Аргудяева Ю.В. Семья и семейный быт у русских крестьян на Дальнем Востоке России во второй половине XIX – начале XX в. Владивосток, 2001. С.49.

[5] Благовещенские епархиальные ведомости. 1915. № 4. . С.122.

[6] Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Вып.76. Приморская область. Тетрадь 2. Б.м., 1904. С.47 (Подсчит. авт.).

[7] Аргудяева Ю.В. Семья и семейный быт у русских крестьян на Дальнем Востоке России во второй половине XIX – начале XX в. Владивосток, 2001. С.52.

Примечание [íåò1]:

ное согласие (*стариковщина*), последователи которых были наиболее многочисленными в Приамурье и Приморье. Основное число беспоповцев было представлено двумя толками — поморским (даниловским) и федосеевским, и в меньшей степени спасовским, филипповским и др. Менее всего было беглопоповцев. Они делились на мелкие согласия — аввакумовщина, досифеевщина, стефановщина, сусловщина (названия произошли от имен расколоучителей).

Численность поповцев и беспоповцев на разных этапах освоения южной части Дальнего Востока была различной.

С началом гражданской войны и коллективизации из Сибири, Алтая, Забайкалья и Приамурья немало старообрядцев перебиралось в Южно-Уссурийский край, в основном на побережье Японского моря, где еще не начались послереволюционные преобразования и где у многих из них уже жили родственники. Через два-три года кампания сплошной коллективизации докатилась и до Приморья, к тому же старообрядцев стали выселять из таежных угодий, отдавая их аборигенам. Это вызвало у крестьян-староверов недовольство советской властью, которое в 1932 г. вылилось в так называемое Кхуцинское старообрядческое контрреволюционное выступление, охватившее население нескольких десятков деревень и хуторов по долинам рек Кхуцин, Бикин, Самарга, Светлая и др. Восстание было подавлено, начались следствие и репрессии. За ними последовали следующие — в 1937-1938 гг., принявшие тогда, как известно, всесоюзный характер.

Часть староверческих семей Приморья, спасаясь от коллективизации и репрессий, тайно эмигрировала в Маньчжурию и недалеко от г. Харбина основала селения Романовку, Коломбо, Чипигу (Масаловку), Медяны и др. Впоследствии к этим "*харбинским*" старообрядцам подселились и "*синьцзянские*" (эмигрировавшие в Синьцзян с Алтая) старообрядцы. С приходом в Маньчжурию в 1945 г. Красной Армии многих русских деревень, в частности Романовки, практически не стало. Часть мужчин увезли в СССР и подвергли репрессиям. Оставшиеся семьи расселились в разных местах Маньчжурии; в 1950-1960-е годы некоторые из них вернулись в Советский Союз, но большинство уехали в Австралию и Бразилию, откуда позднее перебрались в США и Канаду.

В 1960-е годы на севере Хабаровского края, на р. Амгунь, на трассе будущей Байкало-Амурской железной дороги, несколькими "харбинскими" старообрядцами был основан пос. Амгунь, переименованный впоследствии в пос. Тавлинка. Постепенно в этот район стали стекаться более крепкие в вере старообрядцы из числа бывших маньчжурских жителей и из Приморья. У этих хабаровских старообрядцев, прежде всего у выходцев из Маньчжурии и их потомков, продолжает сохраняться традиционная культура в области хозяйственного и материального быта, брачных отношений и семейной обрядности. Для них характерны тесные брачные контакты не только со староверами Дальнего Востока (поселки Хабаровского края и Еврейской автономной области), но и с единоверцами из Красноярского края и родственные — с потомками "маньчжурских" старообрядцев из США, Канады, Австралии.

В настоящее время существует несколько компактных групп старообрядцев, расположенных в разных районах дальневосточного региона.

Такова в основных чертах непростая история появления первых и последующих волн старообрядцев и старообрядческих общин, их размещения на юге Дальнего Востока России во второй половине XIX - XX в.

2.Хозяйственная деятельность и адаптация крестьян-старообрядцев

Создание русских крестьянских хозяйств, в том числе старообрядческих, на юге Дальнего Востока России рассматривалось властями как необходимый и важный путь в процессе закрепления и хозяйственного освоения региона, в формировании постоянного контингента дальневосточников.

Состояние землевладения и землепользования в дальневосточном регионе в конце XIX - начале XX в. характеризовалось сложившейся системой частного и наличием казенного, кабинетного землевладения, преобладанием среди сельского населения общинного землепользования. Общие положения, на которых основывалось развитие крестьянского, в том числе старообрядческого, хозяйства вплоть до начала XX в., базировалось на некоторых правилах и законах царского правительства, предоставлявших крестьянским семьям целый ряд льгот и возможность временно пользоваться стодесятинным наделом земли (крестьяне-"*стодесятинники*", или старожилы) или выкупать его в полную собственность по цене 3 руб. за десятину. Крестьян, прибывших в дальневосточный регион после 1 января 1901 г. обеспечивали 15-десятинным наделом земли на мужскую душу (крестьяне - "*новоселы*").

Землепользование было обусловлено, с одной стороны, формой государственной власти в России, с другой — специфическими особенностями Дальнего Востока с его обширными незаселенными землями и громадным природным потенциалом. Основными формами сложившегося в дальневосточном регионе землепользования были вольное пользование землей, отведенной обществу, захватно-заимочное, купля-продажа и в начале XX в. лишь в отдельных селах — передельное. В нераздельном пользовании общества находились только лесные участки и выгоны для выпаса скота. Пахотные же земли и сенокосные угодья каждый крестьянин захватывал столько, сколько мог и община в этот процесс длительные годы не вмешивалась. Право первого захвата земли было довольно распространенным у старожилов-стодесятинников, как и у новоселов в Сибири. Захваченная, распаханная или еще не разработанная земля формально считалась собственностью крестьянина. Он мог ее сдать в аренду и даже продать.

Захватно-заимочная система хозяйствования получила у русских крестьян, особенно у сибиряков, в том числе у старообрядцев, значительное развитие. Она позволяла вести освоение новых угодий с опорой

на ранее созданные и уже обжитые населенные пункты. Со временем сезонные поселения разрастались в постоянные — деревни и села, как это имело место на юге Западной Сибири. Выступая одновременно и как малодворное поселение, и как форма землепользования, заимки основывались практически около каждой деревни. Они могли обслуживаться силами членов семейного клана и наемными работниками из числа крестьян-новоселов, но чаще — китайцев и корейцев. В дальневосточном регионе заимки выступали прежде всего как составная механизма освоения региона, как форма земледельческой колонизации, поскольку многие старообрядцы с приближением никонианского населения покидали деревни и переселялись на новые места, в том числе и на заимки. После истощения заимочной земли ее забрасывали и переходили на новые участки. При организацией заимочных поселений русские крестьяне-старообрядцы использовали найденные ранее в Западной Сибири оптимальные пути не только вовлечения в хозяйственный оборот новых земель и освоения природных ресурсов дальневосточного региона, но и создания крепких хозяйств предпринимательского и фермерского типа, осваивавших новые виды хозяйствования, неизвестные им ранее: садоводство, морской промысел, стойловое содержание диких копытных животных.

Старообрядцы прошли разные этапы адаптации в дальневосточном регионе. Совершенно иные, чем на родине, социально-экономические, демографические и экологические условия жизнеобеспечения крестьян заставили основную массу староверов приспосабливать свои этнические и хозяйственные стереотипы, традиции и психологию, свой аграрный календарь к местным природным особенностям, в иных случаях расширять сферу хозяйственной деятельности или даже менять ее.

Адаптация старообрядцев во многом была обусловлена конфессиональными установками, региональным происхождением, степенью использования опыта местных коренных народов, успешностью взаимодействия с природной средой. Определенную роль сыграли трудолюбие и психология русских старообрядцев, выработавших способность противостоять трудностям, и свойственное всем русским стремление к постоянному приобретению дополнительных знаний в области хозяйствования, и быстрое обустройство на новом месте. Недаром, говоря об этнопсихологических особенностях русского народа, в условиях Дальнего Востока известные исследователи дальневосточного региона отмечали что местные русские достаточно подвижны, энергичны, порывисты, у них переход от мысли к делу чрезвычайно быстр. Такие свойства характера русских объясняют всестороннюю деятельность старообрядцев, их приспособляемость к окружающей обстановке.

Особенно трудно шло приспособление к местным природно-климатическим условиям, для которых был характерен разнообразный рельеф (горы, степи, тайга), континентальный климат, летние паводки и др. Представления крестьян о равнинах Приамурья и Приханкайской низменности Южно-Уссурийского края как о черноземных степях не подтвердились.

Основной сферой хозяйственной деятельности большинства крестьян дальневосточного региона в середине XIX - первой четверти XX в. было земледелие и связанное с ним тягло-молочное скотоводство, превалировавшие в степных или лесостепных районах Приамурья и Приморья. В тайге и горных массивах основной доход приносили охота, рыболовство и другие таежные промыслы.

Пестрота регионального состава уже первых потоков мигрантов обусловила бытование в дальневосточном регионе на первых порах как севернорусских традиций, так и разнообразие хозяйственных типов средней и южной полосы России, отчасти Украины. Однако полностью трансформировать и воспроизвести традиции в новых местах обитания не удавалось. У крестьян-первопроходцев это было связано как с компактностью и численностью определенной региональной группы переселенцев, так и с природно-климатическими условиями отдельных зон дальневосточного региона, определявшими естественные возможности воспроизводства традиционных хозяйственных навыков. Крестьяне последующих миграционных волн помимо этих факторов опирались на опыт первопоселенцев, но при значительной численности региональной группы их традиционные навыки могли стать существенным дополнением к уже сложившимся к этому времени местным традициям, увеличивая вариативность хозяйственных приемов в земледелии.

Для Дальнего Востока в полеводстве была характерна многосистемность. В Приамурье и Приморье на разных этапах развития бытовали различные системы полеводства: залежная-переложная, залежно-паровая. В первые годы преобладала экстенсивная — залежно-переложная, или однопольная система земледелия. С 90-х годов XIX в. на Дальнем Востоке происходит переход к залежно-паровой системе полеводства и сочетание ее с залежной. В Приморье роль пара нередко выполняла гречихи, посев которой способствовал разрыхлению и очищению почвы. В последующий период на ближайших полях получила развитие паровая система с трехпольными и четырехпольными севооборотами, с применением удобрений. Это позволило значительно увеличить урожаи, сохранить плодородие почвы. Урожа и могли быть еще выше, если бы крестьяне всегда отбирали приемы, соответствующие новым условиям. Однако сложившиеся этнопсихологические и традиционные установки, стереотипы мышления мешали воспринять рациональные методы хозяйствования других живших здесь земледельческих народов, например, грядковый способ посева зерновых китайцами и корейцами. При высокой влажности климата, на хлебных злаках развивались грибковые заболевания, в результате чего получался так называемый "пьяный хлеб" который при употреблении вызывает тошноту и рвоту. Старообрядцы хвалили грядковую культуру китайцев и корейцев, но сами ее не хотели перенимать, ссылаясь не только на сложившиеся традиции, но и на нехватку времени при многопро-

фильности хозяйства, которого не было у восточноазиатских народов.

В дальневосточном регионе во второй половине XIX в., как и в местностях Сибири при начале их освоения, не было сложившегося единого севооборота. На него, как и на систему земледелия значительное влияние оказывали природно-климатические условия, поэтому в Приамурье и Приморье он был разным.

В первые годы по прибытию в край крестьяне пробовали пользоваться теми же сельскохозяйственными орудиями, что и у себя на родине, в том числе сохами. Однако практика показала, что местные почвы можно вспахать только плугом фабричного производства, которые практически сразу получили широкое распространение. С 80-х годов XIX в. в хозяйство крестьянина стали проникать более совершенные сельскохозяйственные орудия — жатки, сенокосилки, молотилки и др., а в конце XIX в. они получили повсеместное распространение и применялись в более широких масштабах, чем в Европейской России. Их использование было необходимо в связи со значительными пространствами возделываемых земель, краткостью периода уборки урожая, обилием летних осадков, но самое главное — демографическим фактором — недостатком рабочих рук вследствие малолюдности региона.

Основные земледельческие культуры, высеваемые старообрядцами — традиционные для русских яровая пшеница, яровая рожь (ярица), овес, ячмень, гречиха и в небольших количествах местные растения — соевые бобы, гаолян, буда суза; озимая рожь почти не культивировалась из-за малоснежных зим и дождливого лета, когда время уборки зерновых совпадало с сенокосом. Первоначально пользовались завозными семенами из Забайкалья и Сибири, однако российские сорта были вытеснены маньчжурскими, лучше приспособленными к местным условиям.

В способах уборки и обмолота хлебов длительное время сохранялись региональные севернорусские, среднерусские и южнорусские традиции, использовались традиционные для русских серпы, косы, цепы и др. Постепенно восприняли и некоторые местные традиции — хлеб молотили при помощи лошадей, как казаки, и каменными катками по китайскому образцу. Зерно мололи на конных или водяных мельницах, которые были в каждом селе.

Анализ материалов показал, что, используя практические навыки, приобретенные на приволжских, уральских, сибирских, алтайских, забайкальских землях, русские крестьяне смогли на Дальнем Востоке быстро развернуть полеводческое хозяйство в тех районах, где позволяли природно-климатические условия. Зейско-Буреинская долина Амурской области и Приханкайская низменность Южно-Уссурийского края, в которых возникли самые первые русские деревни, стали самыми крупными районами товарного земледелия. Излишки зерна, шли на продажу интендантству, винокуренным заводам, в города, притрактовые села, на прииски. Старообрядцы, поселившиеся в таежных районах в горной стране Сихотэ-Алинь и на побережье Японского моря, не оставили полностью свое традиционное занятие — хлебопашество, старались распахать хоть немного десятин под хлеб. Но здесь им пришлось существенно изменить свой аграрный календарь.

Повсеместно было развито овощеводство. Помимо традиционных капусты, огурцов, репы, свеклы, гороха, лука и других овощей в исследуемый период у старообрядцев уже был распространен картофель. Старообрядцы из Саратовской губернии принесли культуру бахчеводства. При посадке овощей придерживались традиции, но отдавали должное и опыту, и местным условиям. Из технических культур на поле сеяли традиционные коноплю, лен, подсолнух. От местных китайцев восприняли масленичное растение сузу и мак. Коноплю использовали для приготовления веревок, из льна ткали одежду и изделия для различных хозяйственных нужд.

Ягодники и сады появились в русских деревнях не сразу. Первоначально пользовались исключительно полевыми и таежными ягодами, плодами и другими дарами природы — волоцкими и кедровыми орехами, грибами, диким виноградом, актинидией, лимонником, черемшой и др.

Повсеместно развивалось скотоводство. На морском побережье отсутствие гнуса и обилие кормовых трав делало эту отрасль хозяйства особенно рентабельной. Наши полевые и архивные материалы свидетельствуют, что крестьяне разводили лошадей, коров, волов, свиней, в меньшей степени — овец, так как не было природных условий для их разведения. Пастьба скота большей частью вольная, без пастухов, в поскотинах. Молочность дальневосточных животных оставляла желать лучшего, так как крупный рогатый скот был смешанного происхождения — от томских, вятских, пермских, иркутских, маньчжурских пород. И все же постепенно появились коровы с большими удоями, товарный скот. Лошади главным образом двух пород — забайкальские и томские, но у старообрядцев были и кровные, в том числе карабахской и арабской породы. Много сил у крестьян отнимала борьба с болезнями домашних животных — чумой, сибирской язвой и др.

Русские крестьяне принесли на Дальний Восток, как и в Сибирь, навыки стойлового скотоводства. При суровых и продолжительных зимах стойловое содержание животных составляло в большинстве деревень около семи месяцев. В связи с этим приходилось накашивать много сена, которое заготавливали по количеству скота, а также для продажи на золотые прииски. По свидетельству современников, старообрядцы Приамурья, выходцы из среднерусских и южнорусских губерний, первоначально для зимнего содержания скота не делали теплых хлевов. Сибиряки утепляли сараи, а дойных коров держали в теплых стайках. Часть скота могли держать на заимках. Таким образом, на юге Дальнего Востока сложились две основные формы животноводства с двумя зонами содержания скота — приусадебной и заимочной.

Установлено, что старообрядцы в своей хозяйственной деятельности старались использовать все природные ресурсы, которыми располагал Дальний Восток Они стремились, насколько это было возможно, вести комплексное хозяйство, с успехом применяя как принесенные сюда традиционные приемы, так и традиции аборигенных и других народов Дальнего Востока. Там, где не позволяли природные условия, хлебопашество как основной вид занятия сменили таежные промыслы. Помимо сборов дикоросов они занимались пчеловодством, рыболовством, морским (добыча морских животных, морской травы и др.) и лесным (заготовка древесины и изделий из нее, производство дегтя и др.) промыслами, охотой и пр., справедливо полагая, что эти виды хозяйствования в данных природно-климатических условиях принесут больше выгоды. Охотились на боровую и водоплавающую птицу, разнообразных копытных (изюбрь, коза, олень, лось, кабан и др.) и пушных (белка, колонок, лиса, соболь, медведь и др.) зверей, которыми изобиловали местные угодья. Основной товарной продукцией у таежных жителей стал соболь. На изюбрей охотились как для использования мяса, так и добычи рогов-пантов, которые у них приобретали для медицинских целей китайцы. Некоторые загоняли диких изюбрей в домашние хозяйственные постройки только на время — на период удаления рогов-пантов, после чего отпускали. Это был и элемент охраны природы, который проявлялся и в других случаях, при расчистке от павших деревьев близлежащих к деревне водоемов, устройстве небольших заказников, запрете охоты на животных во время гона и др. Старообрядцы — выходцы с Алтая перенесли на Дальний Восток свой опыт приручения диких оленей. Хорошую продукцию для жизнеобеспечения давала ловля рыбы, которой изобиловали реки, озера, море. В процессе добычи диких животных и рыбы пользовались традиционными приемами, используемыми разными народами — принесенными в дальневосточный регион русскими и распространенными у аборигенных (нанайцев, удэгейцев, нивхов) и иных пришлых народов (китайцев, корейцев). У китайцев старообрядцы восприняли культуру *корневки* — способы добычи целебного корня жень-шень.

Хозяйственная деятельность дальневосточных крестьян - старообрядцев, как и крестьян других регионов, по традиции базировалась на половозрастном разделении труда. Основной круг занятий мужчин – вспашка, заготовка сена, частичная уборка хлебов, их обмолот; извоз, перевозка тяжестей, пчеловодство, добыча рыбы и зверя, обработка шкур, приготовление изделий из шкур и древесины и др., женщин – уход за детьми и престарелыми; уборка хлебов; обработка полевой продукции и огородов; уход за скотом; обширный круг домашних работ — уборка жилого помещения, приготовление пищи, стирка и др. Детей привлекали к крестьянскому труду в довольно раннем возрасте. Через широкий круг обязанностей их привлекали к выполнению в будущем семейных и производственных ролей.

Таким образом для производственной деятельности дальневосточных старообрядцев было характерно комплексное ведение хозяйства с использованием всех ресурсов дальневосточного региона и с опорой как на принесенные ими региональные традиции русских, так и заимствованные от живших здесь народов. Их адаптация к новому региону проходила в сложных природно-климатических, социально-экономических и демографических условиях. И все же богатая природная среда в сочетании с энергией, хваткой, трудолюбием, упорством, практичностью, стремлению к приобретению новых навыков позволила старообрядцам Дальнего Востока в короткий срок создать крепкие хозяйства и внести существенный вклад в становление здесь крестьянской земледельческой культуры, в освоение края.

3. МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА.

Поселения и жилища

Анализ материалов показывает, что основание сельских населенных пунктов на юге Дальнего Востока велось различными путями вследствие того, что здесь столкнулись интересы государства, стремившегося как можно быстрее закрепить за собой регион и заселить его, крестьянства, устремлявшегося на неосвоенные земли и богатые таежно-речные-морские угодья, и местного переселенческого чиновничества, пытавшегося использовать старообрядцев в качестве первопроходцев — создателей плацдарма для последующего заселения края более слабым колонизационным элементом. Имели место и другие факторы. Определяющими были три формы образования поселений: переселение из других регионов, внутренняя миграция и создание первоначально временных поселений для хозяйственных нужд (заимки, хутора, пасеки, пчельники и др.) при освоении новых земель или при выделе женатых сыновей. Выделяющиеся сыновья старались поселиться рядом с родителями, образуя таким образом семейные гнезда, что свидетельствует о хорошей сохранности этой традиции, известной еще в древности на Русском Севере как результат деления семейной общины. Таким образом разделы служили, через отселение на новые земли, еще и способом расселения. Для дальневосточного региона характерно, как и для других осваиваемых русскими районов, наличие авангардного слоя семей, к которым позднее подселялись родственники и свойственники.

Опыт создания заимок был привнесен на Дальний Восток из Сибири и Алтая. Некоторые временные поселения разрослись и стали постоянными населенными пунктами, сохранившими первоначально названия прежних мест жительства (Каменка, Климоуцы, Куналей, Селитьба, Тарбагатай и др.) или региона выхода (Алтайское, Забайкальское, Саратовка, Самаровка и др.), позднее, по мере увеличения населения — фамилии или имена основателей (Бобково, Кузнецово, Лебедевка, Некрасовка, Николаевка и др.), а также отражавшими природно-географические особенности мест поселения (Верховье, Виноградовка, Верхние Лужки, Изюбриное, Таежка и др.).

Благоприятными условиями для поселения считались наличие вблизи них водоемов — рек, озер, моря. Это было важно как для рыбной ловли, так и в связи с использованием их для питьевой воды и в качестве водных путей (Амур, Бурея, Завитая, Зея в Приамурье и Даубихэ, Суйфун, Улахэ, Уссури в Приморье).

При наличии протяженного водоема в селениях преобладала однорядная застройка; при разрастании поселения могла образовываться параллельно первой цепочке домов вторая, третья и т. д.

Первые жилища на новых местах обитания были неприхотливыми (небольших размеров избы без сеней или полуземлянки, палатки, шалаши и другие временные сооружения) с кровлей из коры или жердей. Постоянные поселения, особенно в лесостепных районах, выглядели иначе —просторные, с солидно сложенными домами в несколько покоев и даже двухэтажных, крытых чаще тесом или цинкованным железом.

Собранные автором материалы свидетельствуют, что капитальные жилища русских крестьян строились в целом в традициях народа, но отражали и региональную специфику. Автором выявлен весь процесс строительства жилого помещения и обустройства внутреннего интерьера с участием всех членов семейного коллектива. Впервые установлены приемы, присущие отдельным региональным группам и заимствования из среды восточнославянских народов (оштукатуривание и побелка интерьера жилища, характерная для украинцев), а также от аборигенов (декор наличников). Техника строительства была принесена старообрядцами-первопоселенцами из Забайкалья и Сибири. Она соответствовала севернорусским традициям (рубка "*с остатком*", "*в охряпку*", а позднее — "*в лапу*" ("*без остатка*", "*в чистый угол*") с учетом сибирских новшеств (устройство нижних венцов из не поддающейся гниению лиственницы и т.п.). Для строительства изб использовали как и повсюду в восточных регионах России хвойные деревья (лиственницу, пихту, кедр). Крыши четырех- и двухскатные, преимущественно стропильные, с тесовым покрытием и, как местная особенность, — использование зажиточными крестьянами в начале XX в. волнистого "*американского*" железа. Отмечено, что в отличие от Сибири и Алтая на Дальнем Востоке деревянное декорирование жилищ не получило большого развития, хотя и встречалось. Чаще использовалась пропильная резьба, возникшая в центре России.

Планировки дома соответствовала в основном общеславянской традиции: двухкамерное (изба и неотапливаемые сени) и трехкамерное (две избы, соединенные сенями или изба и неотапливаемая клеть) жилое помещение. У более зажиточных постепенно появились варианты этих типов за счет увеличения многокомнатности — изба-пятистенок и изба-крестовик («*круглая*» изба). Во внутренней планировке наблюдалось бытование северно-среднерусского и западно-южнорусского вариантов, которые были обусловлены положением повсеместно бытовавшей духовой, так называемой «русской» печи.

В усадебный комплекс, помимо жилища, входили разные хозяйственные помещения. На большей территории расселения дальневосточных старообрядцев преобладало, как и в Сибири, распространение усадьбы с замкнутым открытым двором. Усадьба обычно имела двор и *пригон* (хозяйственный двор), основная часть помещений которого предназначалась для хранения продуктов полеводства, животноводства и промыслов, а также хозяйственного инвентаря — амбар, сараи для скота и птицы, конюшня, "избушка" - зимовье, в которой зимой держали телят, ягнят, а иногда и рожали женщины. Могла быть и другая "избушка", с русской печью (типа летней кухни), где летом пекли хлеб и стоял верстак, находились инструменты. В амбаре устраивали отдельные сусеки для разного вида хлебных злаков. Здесь же ставили дуплянки с медом. Между амбаром и "избушкой" устраивали *завозню* — большой *поднавес*, т.е. навес, имеющий одну открытую сторону, в которой хранили хозяйственный инвентарь, а в его верхней части — сено. У некоторых хозяев в завозне или избушке находился и зимний холодный погреб. Чаще же такой погреб устраивали отдельно от других хозяйственных строений или пристраивали вплотную к избе, с входом в него из сеней или улицы. Были еще и летние погреба — ледники, в которых хранили мясо, различные соленья, иногда — овощи, а также погреба под избой. В рыболовецких хозяйствах имелись специальные постройки для сушения, вяления, копчения рыбы.

В обустройстве усадьбы непременным было строительство вне усадьбы, на берегу реки или ручья бани, сделанной первоначально "по-черному". Устойчиво сохранялась традиция после парной летом бросаться в реку, зимой — в снег. Баню также использовали не только в гигиенических, но и в хозяйственных, и иных целях — в ней обрабатывали лен, сушили травы, разрешались от бремени женщины, лечили больных и др. Устройства и планировки бань в дальневосточном регионе имели несколько вариантов. При этом отмечено, что, как и в Сибири, преобладание получали северорусские традиции.

Одежда

Несмотря на то, что на Дальнем Востоке различные локальные группы русских крестьян попали в иные социально-экономические и природные условия, иное этническое окружение, они придерживались основных традиций в одежде, хотя именно в ней у крестьян происходили наиболее существенные изменения, отражающие особенности заселения региона, его экономическое развитие и этнокультурные контакты. При стойком сохранении знаковых функций одежды в ее покрое и деталях отделки удерживались как очень древние формы и стадиальные варианты русского костюма, так и складывались на основе локальных различий и заимствований у аборигенных народов местные комплексы, характерные для культуры региона освоения. Безусловно, локальные различия и нововведения, отражавшие общероссийское и местное развитие, вынуждали их приспосабливаться к новым реалиям, однако этот процесс происходил неодинаково у

старожильческих и новосельческих групп староверов, у выходцев из разных регионов России. Трансформация культурного комплекса сдерживалась также вероисповедными установками, сложившимися стереотипами поведения и хозяйственно-бытовыми навыками. Закрепленные в этнической психологии, они иногда одерживали верх над реальной необходимостью и целесообразностью, но это не касалось, например, производственной мужской одежды, для которой характерны влияния нанайского и удэгейского охотничьего костюма.

Собранные при полевых обследованиях данные позволяют констатировать, что необходимые материалы для изготовления одежды поставляла окружающая среда (мех, шерсть и шкуры диких животных), собственное хозяйство (волокна льна и конопли, овечья шерсть, шкуры домашних животных) и обменно-торговые операции (покупная ткань и обувь).

По сведениям информантов, домотканой одеждой из волокон льна и конопли, изготовлявшейся на Дальнем Востоке, пользовались лишь в первые десятилетия жизни в крае, так как прибывшие сюда с Урала, Сибири и Забайкалья старообрядцы уже имели, начиная с XVIII в., опыт использования тканей ремесленного, а затем фабричного и зарубежного (из Китая) производства. Широкое бытование покупных тканей нашло свое продолжение в дальневосточном регионе, где к этому добавился и демографический фактор – дефицит женщин, в обязанности которых традиционно входило изготовление одежды. На Дальнем Востоке были широко распространены ткани фабричного производства, как русского, так и зарубежного, в том числе китайские, японские, американские. Их широкий ассортимент и сравнительная дешевизна привели к значительному сокращению домотканой одежды, а имеющаяся употреблялась преимущественно как рабочая. Ткань собственного изготовления использовали в основном для изготовления мешков, портянок, полотенец (*рукотеров*), рядна, палаток и других хозяйственных нужд.

Анализ полевых материалов показывает, что в одежде дальневосточных старообрядцев превалирует севернорусская традиция, хотя присутствуют и южнорусские черты, характерные, в частности, для старообрядцев-семейских и частично – для выходцев с Алтая; наблюдалось также и влияние местных аборигенных народов. Традиции русских лучше всего сохранились в нательной женской одежде, основу которой составляли рубаха, сарафан, фартук, головной убор и обувь. Сарафан, бытующий до настоящего времени и являющийся своеобразным показателем принадлежности к этой вероисповедной группе русских, был распространен во всех районах расселения староверов. В начале XX в. на Да льнем Востоке бытовало нескольких типов сарафанов (более ранний по происхождению косоклинный; наиболее распространенный прямой – круглый, московский; лямошный; глухой сарафан - *горбун* (горбач). Женщины носили рубахи с поликами, иногда с ластовицами, с традиционными верхней (чехликом) и нижней (станушкой) частями, с длинными скошенными к запястью рукавами и воротом, собранным на обшивку (вариант севернорусских и среднерусских губерний) или с широкими рукавами, воротником-стоечкой, или отложным (вариант южнорусский и распространенный на Украине и в Белоруссии). Эти регионально-локальные различия проявлялись также в деталях кроя и отделки как рубашек, так и сарафанов, что в целом свидетельствовало о сложных этнокультурных процессах, нашедших отражение и в элементах одежды дальневосточного старообрядчества.

Нововведения в женской нательной одежде стали появляться в начале XX в. (традиция ношения юбок с кофтами была завезена из Алтая, закрытых платьев с длинными рукавами – из Тюмени и др.), но пробивали себе дорогу с большими трудностями.

Непременной частью женского костюма был фартук - *полузапон* (до пояса) или *запон* с нагрудником (*грудкой*), и как обязательный общерусский элемент женской и мужской одежды – пояса (*поясья*). Пояса – различной техники исполнения и цветовой гаммы – выполняли функцию оберега, играли важную роль в семейных и календарных обрядах. Выявлены истоки и значения орнаментальных мотивов, уходящие корнями в праславянскую среду и связанные с магией плодородия, или женского начала в природе, с космогоническими представлениями многих народов мира. Идея размеренности прочно связывалась с идеей защиты от зла, которая была особенно актуальна в таких обрядах, как свадьба.

Завершал женский костюм головной убор (мягкая шапочка - *шашмура* (*сошмура, чин, кичка*), *позатыльник, пояска, налобник*, легкий платок (*сорочка*) и большой тяжелый платок (*плат, шаль*), полукруглые и островерхие *кокошники*), в декоре, покрое и способах ношения которого можно найти элементы, раскрывающие этнокультурные связи северно-, средне- и южнорусской традиций и особенности локальных, возрастных групп женщин, и групп с различным исповеданием. Использовали платки яркой цветовой гаммы, разнообразной орнаментации и материала изготовления, ручной и фабричной выделки. По свидетельству информантов в дальневосточном регионе дольше всего в обиходе сохранялись яркие и сложные головные уборы старообрядцев-семейских – с использованием атласа, бисера, "*кучерей*" из хвоста селезня, кокошников, накручиванием сверху больших кашемировых платков.

Основу мужской нательной одежды, как и у русских на основной территории расселения, составляли рубаха, штаны, головной убор, обувь. В обиходе были ранние и более поздние конструктивные особенности рубахи и головного убора. В зависимости от сезона различались структура головных уборов и материал их изготовления. Шапки-ушанки – "*трехухья*" (*собачьи уши*) так же, как и кепки, дальневосточные старообрядцы не носили, считая греховной одеждой.

Специальной свадебной одежды не было. Ее покрой был традиционным, но используемая ткань была непременно новой и желательно яркой цветовой гам-

мы. Дополнением к женскому свадебному наряду служила *кросаты* — отлитый из воска венок, выполненный в традициях растительно-цветочного орнамента, и прикрепленных к нему разноцветных лент.

Основной комплекс верхней мужской одежды отразил сложные этнокультурные взаимовлияния русских основной территории расселения, мигрантов, осваивавших Урал, Сибирь, Алтай, Забайкалье, и переселенцев, взаимодействовавших с аборигенными народами Дальнего Востока. В дальневосточном регионе, как и у русских основной территории России, верхнее мужское платье было двух типов: халатообразного (*зипуны, шубы, тулупы*) и кафтанообразного покроя (*кафтан, однорядка* и др.). Основной тип халатообразной одежды — распашной, в изначальных вариантах неотрезной, хотя встречались и отрезные. Кафтанообразная одежда, помимо обиходной, встречается и в моленном старообрядческом костюме.

Шубы, полушубки, тулупы и другую меховую одежду, распространенную повсюду в России, шили из овчины мехом внутрь. Кроме этой общевосточнославянской формы зимней одежды широко бытовали перенесенные из сибирско-алтайского региона *дохи* и *яги*, шившиеся из шкур диких животных мехом наружу. Такую одежду использовали в основном во время дальних поездок.

Верхняя женская одежда старообрядок, как и других русских, в основном была такой же, как и мужская, отличаясь в основном размерами и наличием украшений. Комплекс и покрой женской моленной одежды был таким же, как повседневный, но отличался более нарядными тканями и надевался исключительно на моления.

Набор предметов погребального одеяния не отличался от повседневного. Комплекс смертной одежды завершал традиционно использовавшийся всеми русскими *саван*, в который заворачивали как мужчин, так и женщин. Автором установлен состав лиц, изготовлявших саван, способы его изготовления и конструктивные особенности.

Полевые материалы позволили выявить разнообразие материала, покроя и внешнего вида обуви, практически не имевшей различий по признаку пола (*моршни, обутки, ичиги, бродни, чарочки, чирки, сапоги* и др.). Длительное время она, как и одежда, сохраняла традиции русских разных регионов расселения, со временем в ней появились местные особенности. Материалом для ее изготовления служили выделанные шкуры как домашних (лошадь, корова), так и диких (лось, изюбрь, кабан) животных. Длинные до колен и выше сапоги, характерные и для севернорусского региона, на Дальнем Востоке получили название по своеобразному способу изготовления — *вытяжки*.

Лапти носили только старообрядцы, жившие в близком соседстве с украинцами и белорусами. Их использовали преимущественно на покос, а также в связи с высокой влажностью летом. Материалом для изготовления служили лыко местной липы и маньчжурского ореха.

В зимнее время носили соответственно местному климату валенные (катанные) из овечьей шерсти катанки (*валенки, пимы*). Сапоги, бродни, ичиги утепляли с портянками и носками, вывязанными из овечьей шерсти или *пуха кабана*. Последние из-за своих свойств (не воспринимали влагу) считались наиболее рациональными и были местной особенностью. Как и в сибирско-алтайском регионе зимой носили по двое рукавиц — вязаные и овчинные (*шубинки*), отмечены и местного происхождения — из шкуры изюбря (*верхонки*).

Охотничья одежда и обувь были как традиционными, принесенными из лесных регионов России, так и местные, заимствованные у аборигенных народов. Из традиционных широко распространены были изделия типа носка, в который вставляли ногу в брезентовом чулке. Вывязанные одной иглой из конского волоса, они скрывали запах человека, что необходимо было при подкрадывании к зверю. Таким же способом и из аналогичного материала вязали для рыбной ловли в холодное время года рукавицы, которые не промокали.

Староверы, жившие по соседству с удэгейцами Южно-Уссурийского края, переняли у аборигенов способ изготовления и крой охотничьей одежды. Так, из выделанной кожи лося шили мужские штаны, рубахи, рукавицы, а зимнюю обувь (*лосиные обутки*) — из кожи, снятой с ног лося. Эта одежда была очень теплой, практичной, удобной. Из местных заимствований в Приамурье отметим также материал для изготовления моршней — шкура рыбы *кеты*, использование в качестве пошивочного материала, наряду с традиционными нитями из льна и конопли, кабаньей щетинки и сухожилий.

Таким образом, наряду с общерусским костюмом, старообрядцы дальневосточного региона использовали рациональные новшества сибиряков, а также заимствовали некоторые элементы одежды и способы ее изготовления от аборигенных народов.

Пища

Являясь необходимой составляющей основ жизнеобеспечения пища дольше других элементов культуры сохраняет традиционные черты, бытующие в рамках индивидуального семейного коллектива, позволяет проследить этногенетические корни и связи с другими народами и системами культур.

В результате многолетних полевых наблюдений удалось выяснить, что основа традиции в способах заготовки, обработки и хранения продуктов питания дальневосточных старообрядцев была общерусской с превалированием севернорусской и южнорусской, с заимствованиями от русских урало-сибирского-алтайско-забайкальского регионов. Некоторые черты сформировались уже в Дальневосточном регионе в результате приспособления к местным природным условиям и путем влияний других восточнославянских (белорусов и украинцев), восточноазиатских (китайцев, корейцев) и аборигенных народов.

Стойкому сохранению традиционных особенностей в пище старообрядцев во многом способствова-

ли большая роль натурального уклада в их хозяйстве и повсеместное бытование духовой, так называемой русской печи, имевшей много преимуществ перед другими типами обогревателей и очагов для приготовления пищи.

Посемейные обследования показали, что состав и структура пищи во многом зависели от регионального происхождения семьи, религиозных воззрений, хозяйственной направленности ее основной деятельности, степени зажиточности, природной среды. Конфессиональные традиции более стойко, чем этнические, способствовали сохранению старинных блюд, режима питания. Структура питания несколько различалась у отдельных локальных групп в дни постов, религиозных и древних народных праздников. Бытовали абсолютные запреты употребления некоторых видов пищи - не употребляли в пищу мясо животных с лапами (медведь, кролик, краб), которые ассоциировались с чёртом.

Обширные земельные угодья Дальнего Востока, и местная природа богатая зверем, рыбой и полезными растениями позволяли русским старообрядцам иметь обильный и высококалорийный стол. Структура питания базировалась на многоотраслевом хозяйстве, сочетавшем земледелие с животноводством, как повсеместно у русских, а в дальневосточном регионе, помимо этого, и со значительной ролью охоты, рыболовства, пчеловодства и собирательства. И все же традиционная кухня жителей сельской местности отражала преимущественно земледельческий, зерновой характер хозяйства, что свидетельствовало о следовании традиции русской кулинарии. Соответственно общерусской системе питания основу повседневных застолий составляли хлеб, мучные и крупяные блюда в разнообразных локальных вариантах. Основные напитки — повседневные (квас) и праздничные (брага, пиво) также готовили из злаков. Из зерновых культур более всего шли на приготовление пищи пшеница, рожь, ячмень.

Особенно важная роль принадлежала хлебу, который был не только основным компонентом питания, но и играл большую роль в семейной обрядовой практике. При этом существенно, что на Дальнем Востоке, как и на юге Западной и Восточной Сибири, пекли не только ржаной, но и пшеничный хлеб, в то время как на большей территории России пшеницу использовали лишь в праздничной выпечке. Периодичность выпечки хлеба зависела от состава семьи — в больших семьях его пекли ежедневно, в малых — дважды в неделю. Сложился обычай воскресной выпечки пирогов с разнообразной начинкой, в том числе известных в севернорусской кулинарии ватрушек (*шанег*) и пирогов с рыбной (*рыбники*), а также куриной (*курники*) начинкой, игравших знаковую роль в семейной обрядности.

Первонасельники старообрядцы перенесли в дальневосточный регион навыки кулинарии из ячменя, характерной для Европейского Севера и исконно присущей Северо-Западу России (ячменные хлеб и каша, крупяные (*толстые*) щи).

В составе блюд из муки следует отметить также преобладание севернорусских традиций, в частности, весьма архаичных, например, длительное сохранение заварной *болтушки* из муки, приготовление блинов, употребление толокна (род муки из овса), получившего широкое распространение в Предуралье, Западной Сибири, а также других традиционных русских архаических тестообразных блюд — *саломата, кулаги* и др., игравших немалую роль в обрядовой культуре русских в целом. Из зерна готовили *солод*, использовавшийся при приготовлении *браги, кваса, сусла*, что соответствует общерусской традиции.

Одним из любимых блюд дальневосточников в зимние праздничны дни, дорожным и охотничьим припасом были изделия из вареного теста — *пельмени*, воспринятые от сибиряков, которые в свою очередь заимствовали их от коренных народов Предуралья. Начинку для пельменей готовили не менее чем из двух сортов мяса — свинины и "*скотского*", или изюбрятины.

Вторая составляющая традиционной модели питания старообрядцев — продукция животноводства — *мясо, молоко* и изделия из них. В использовании этих продуктов выявлена как общерусская традиция, так и традиции коренных сибирских народов.

Молоко употребляли в свежем, кислом и топленом виде. Молочную продукцию — сливки, творог, сметану, масло и другие продукты изготавливали в домашних условиях. Традиция высушивания впрок творога в русской печи для приготовления в скоромные дни *сырницы* попала на Дальний Восток с Алтая. Из творога, сметаны, яиц, кипяченого молока готовили также *сырчики*, которые морозили на улице, складывали в деревянный логунок и ели на Рождество. Природные условия позволяли замораживать молоко, накапливавшееся в постные дни, когда продукты животного происхождения не употребляли.

Наличие скота на подворье и богатые таежные угодья предоставляли мясо домашних и диких (изюбр, лось, кабан, косуля, кабарга, коза) животных, боровой (рябчики, глухари) и водоплавающей (утки, гуси) птицы. Мясо чаще готовили в качестве первых и вторых блюд, тушили в русской печи с различными овощами, использовали как фарш для пельменей и начинку для пирогов и пирожков. Употребляли в пищу и свиное сало, в том числе диких кабанов.

Специфику пище жителей дальневосточного региона придавало изобилие речных и морских продуктов. Ловили карася, щуку, ленка, калугу и другую белорыбицу, во время нерестового хода — "*красную*" рыбу (сима, горбуша, голец, кета, кунжа), а также сельдь. Рыбу употребляли в свежем виде и заготавливали впрок — солили, вялили и сушили первоначально в русской печи, а позднее научились ее вялить и сушить методами аборигенов. В первые годы расселения икру лососевых запекали в русской печи с яйцами или картофелем, как икру речных рыб в Европейской части страны, в соленом виде ее освоили позже.

Была распространена и традиция заготовки мяса и рыбы впрок, издавна известная на Руси. Из сви-

нины, говядины, изюбрятины делали *солонину*, которую закатывали в бочки и хранили в специальных ледниках. Бытовал и такой общерусский способ заготовки впрок мяса: весной, когда часть скотины шла на убой, из нее готовили окорока, запеченные в тесте. Их подвешивали затем на чердаке, провяливали и в нужное время брали на покос.

Еще больше своеобразия было выявлено в использовании овощей, культурных и диких ягод, трав, грибов. Основу выращиваемых овощных культур составлял северные культуры (*капуста, редька, репа, лук* и др.), но были известны и более теплолюбивые (*горький перец, арбузы, дыни, тыква, помидоры* и др.), что указывает на приобщение к южным вариантам народной культуры. *Чеснок* употребляли не все региональные группы староверов, считая его греховной пищей. На полях и огородах русских появились также воспринятые от восточноазиатских народов — *буда, мак*, масленичные растения *суза, соя*. Все это разнообразие употребляли в свежем виде и заготавливали впрок (солили, сушили, квасили). Соленые овощи — перец, огурцы, арбузы, помидоры, а также грибы — также называемых *солониной* — хранили в выкопанном под избой, как и повсюду в России, подполье. Часть выращенных и таежных растений перерабатывали на масло. Его отжимали из семян льна, конопли, подсолнечника, сузы, изредка из мака и кедровых орехов.

Богатая растительностью дальневосточная тайга дополняла и разнообразила крестьянское меню различными продуктами тайги (*мед*), дикими растениями и плодами — диким виноградом, лимонником, актинидией, черемшой, грибами, орехами, ягодой, некоторыми съедобными травами. Среди них были ранее известные традиционно русские, и заимствованные у местных народов. "Дары природы" употребляли в свежем виде, солили, сушили, использовали для приготовления повседневных и праздничных блюд и напитков. Некоторые местные съедобные растения не сразу воспринимались старообрядцами из южных губерний, в частности обладавшая противоцинготными средствами *черемша*. Имевшая запах чеснока она первоначально была отнесена к греховной пище, но ее несомненная польза для здоровья заставила изменить к ней отношение. Завезенная культура бортничества и производства меда в домашних условиях еще более расширилась в условиях богатой таежной растительности Дальнего Востока.

Опросы населения показали, что воспринятое от китайцев искусство выращивания мака, не повторяло китайскую традицию его использования: старообрядцы употребляли его только как пищевой, а не наркотический продукт.

Сибиряки раньше всех в России начали употреблять чай. Однако старообрядцы считали это нововведение греховным. Они пили кипяченую воду (*пустоварку, кипяток*) или отвары, засыпая в кипяток плоды шиповника, чагу (гриб, выросший на дереве), лист брусники, малины, зверобоя и др. , что было распространено на Руси издавна. *Пустоварку* могли пить и с молоком. Особенно любили *шапаган* — чай, приготовленный на заварке из чаги (сухой нарост на березе), листьев малины, земляники, смородины, белоголовника, огуречника, иван-чая и других трав. Распространенными напитками был повседневный *квас* (из березового сока, упаренной ржаной муки, свеклы — *свекольник*) и праздничные — *пиво* (из овсяной муки без солода), брага (на травах — *травяница, сороковица*; из тыквы, свеклы, малины, черноплодной рябины; на березовом соке), *вино* (из дикого винограда), *медовуха* (смолотая рожь с медом) и др.

Проведенные исследования позволили охарактеризовать разнообразную обрядовую пищу, которую готовили на дни именин, свадьбы, похороны, календарные и иные праздники. Ее структура и способы приготовления отражали как общерусские, с превалированием северной, так и местные традиции.

Полевые материалы выявили наличие широкого ассортимента самодельной и покупной утвари и посуды различного материала, назначения и качества. Ее приобретали на ярмарках, базарах, в лавочках и магазинах в крупных населенных пунктах. Часть утвари и посуды делали сами — глиняную в гончарнях, услугами которых пользовались как старообрядцы, так и мирские, а также разного назначения из бересты и дерева: бондарной, долбленой, плетеной, в которой хранили сухие и жидкие продукты, использовали в других хозяйственных целях.

Старообрядцы стремились придерживаться традиции не пользоваться в обиходе одной с мирскими посудой, закрывать все сосуды крышками, мыть посуду в проточной воде. Обычно для попадавших в старообрядческий дом мирских в доме делали особую полочку с отдельной посудой, но чаще ее выносили в кладовку тоже на специальную полку. Полевые наблюдения показали, что традиции старожильческих групп первонасельников в использовании утвари довлели над новшествами, принесенными более поздними старообрядцами-мигрантами, например, на Дальнем Востоке запрещали старообрядцам-новоселам с Алтая пользоваться самоварами.

Производственные и соседские контакты с окружавшими старообрядцев региональными группами и другими этносами способствовали взаимовлиянию в культуре питания, хотя этот процесс происходил поразному у пришлых и аборигенных народов. Если взаимодействия с украинцами и белорусами шли по линии восприятия определенных блюд и способов их приготовления, то контакты с восточноазиатскими народами способствовали восприятию некоторых зерновых, огородных и масличных (суза) культур, а у нанайцев и удэгейцев старообрядцы научились некоторым приемам добычи дикого зверя, птицы, рыбы и их переработке, узнали немало полезных съедобных и лекарственных растений.

Таким образом, старообрядцам удалось приспособить как общерусские, так и выработанные в Западной и Восточной Сибири традиции к условиям дальневосточного региона, к навыкам коренных жителей как в хозяйственном, так и в материальном быту.

Взаимовлияние в одежде, пище коренных и пришлых народов южной части Дальнего Востока, позволили приверженцам староверия успешнее адаптироваться к сложным местным условиям, создать своеобразный хозяйственно-культурный комплекс, свойственный именно дальневосточникам. Помимо этого, являясь первонасельниками, старообрядцы стали определенным передаточным звеном в адаптации других групп восточнославянского населения к условиям жизни на Дальнем Востоке. Узнав особенности дальневосточной среды обитания, восприняв многое у аборигенных народов, они помогали осваиваться пришедшим позже них различным региональным группам русских, в том числе новоселам - старообрядцам, а также украинцам и белорусам. Именно у старообрядцев украинцы и белорусы научились основным видам таежной хозяйственной деятельности в дальневосточном регионе — охотиться на копытного зверя, ставить ловушки на колонков, соболевать, варить панты, коптить и солить "красную" рыбу, добывать и использовать таежные дикоросы и пр.

4. **СОЗДАНИЕ СЕМЬИ И ВНУТРИСЕМЕЙНЫЕ ОТНОШЕНИЯ**

Заключение браков

Трансформация семьи на разных этапах развития общества , у пришлых и а боригенных этносов и конфессиональных образований в местах прежнего проживания и осваиваемых регионах в значительной степени обусловлена сложившейся на данный период демографической ситуацией и демографическим поведением. Демографическое поведение как система взаимосвязанных действий или поступков, направленных на изменение или сохранение демографического состояния индивида или семьи, в качестве основных параметров включала помимо миграционного, репродуктивное, брачное и витальное поведение.

Брачное поведение дальневосточного крестьянства так же как и русских основной территории расселения, определялось его взглядами на брак, семью, детей. Взгляды эти отражали не только этические нормы и нормы обычного права, но и ряд социально-экономических факторов: невозможность существования крестьянского хозяйства без половозрастного разделения труда, вне семьи; отрицательное отношение к холостой жизни; ценностные ориентации юношей и девушек на брак и детей в браке; необеспеченность общиной и государством старости родителей; религиозный характер норм крестьянского поведения; отношения правового, этнокультурного, экономического характера и др.

Демографическая ситуация и демографическое поведение в осваиваемом дальневосточном регионе выступали как составляющие адаптационного процесса, успешное развитие которого, среди прочих причин, осложнял дефицит женщин. Причина такой ситуации крылась как в ошибках правительства, стремившегося отправить на восток страны семьи с преобладающим числом мужчин-работников, так и в менталитете самих крестьян, которые тоже считали, что для освоения новых земель нужны прежде всего мужские руки. В итоге к концу XIX в. доля женщин, например, среди крестьян Южно-Усурийской округи составляла 34,5 %[8].

Основные направления общепринятых брачных норм выдерживались и старообрядцами, однако были свои отличия, связанные с разной ориентацией на брак в поморском и федосеевском согласиях беспоповцев в XVIII - первой половине XIX в., Однако в последующее время, в частности в период расселения на Дальнем Востоке, в этих согласиях все настойчивее проявлялись тенденции в защиту института брака. К тому же представителей этих согласий в дальневосточном регионе было немного.

В поповщине все толки и согласия признавали брак, который венчали старообрядческие священники или беглые попы, однако их в осваиваемых восточных регионах России явно не хватало. Семейные пары жили невенчанными по нескольку лет. Некоторые старообрядцы-поповцы, иногда допускали браки, оформленные православными священниками, если последние, за мзду, венчали по старому обряду. Другие, чтобы узаконить свой брак, вынуждены были венчаться в церкви официально признанного православия и давать подписку о присоединении к нему или переходить в единоверие. Подписка, как правило, не выполнялась, что приводило к преследованию со стороны светских и духовных властей. И только указ 1874 г. признал законность старообрядческих браков с условием их записи в волостных правлениях в особые метрические книги, ведение которых возлагалось на полицию. Однако метрические записи не признавали старообрядцы-беспоповцы. И хотя браки в гражданском отношении считались действительными, юридическая проблема оставалась нерешенной вплоть до принятия закона о свободе вероисповедания 1906 г.

Основы брачного поведения дальневосточных старообрядцев, за исключением их крайних толков, были аналогичны брачным установкам остального крестьянства, однако у староверов брачная ситуация усложнялась тем, что и поповцы, и беспоповцы подбор брачных пар и регламент заключения брака стремились осуществлять согласно своему исповедальному статусу, то есть среди представителей своего толка или согласия. Однако в условиях малонаселенности и дефицита женщин в Дальневосточном регионе, дисперсного расселения староверов, их хозяйственно-соседских связей с новоселами старообрядцы-беспоповцы нередко заключали брачные союзы и с приверженцами официального православия из числа украинцев, поляков, белорусов, реже — аборигенных народов, оформляя браки без венчания, только по родительскому благословению.

Старообрядцы-поповцы нередко вынуждены были венчаться в "никонианских" храмах, где часто оформляли свой брак и молодые люди разной религиозной ориентации в надежде узаконить свой брак и

[8] Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года. Т.76. Приморская область. Тетрадь 1. СПб., 1899. С.40-42.

избежать преследования Русской Православной Церкви. И таких религиозно-гетерогенных браков, как показали собранные автором материалы, на Дальнем Востоке, в отличие от Европейской России, было немало. Заключившие их мужчины-старообрядцы принимали православие исключительно для получения разрешения на брак с православной девушкой, причем давали подписку о переходе в православие. Однако обычно подписка не выполнялась: через определенное время оба супруга переходили в старообрядчество, в связи с чем они подвергались уголовному преследованию. Лишь с принятием вероисповедных законов 1905-1906 гг. эта ситуация изменилась и положение старообрядцев, вступивших в подобные браки несколько облегчилось.

Превалировали браки с представителями своих толков и согласий, сословной группы. Поведение молодежи в предбрачное время отличалось сдержанностью, близкие добрачные отношения осуждались односельчанами. Брачный выбор осуществлялся по воле родителей, с учетом общественного мнения; склонность молодежи обычно не учитывалась. Общепринятые в целом в России, хотя и имевшие региональные различия, нормы вступления в брак девушки в 16 лет и юноши в 18 лет на Дальнем Востоке нарушались в сторону более ранней брачности девушек (с 15 - 15,5 лет) и обычно со старшим по возрасту женихом, а иногда и с ровесником.

Из всех брачных запретов в староверии особенно строго придерживались общеславянской традиции не разрешать браки с кровными родственниками по прямой линии до 8-го колена и по боковой — до 4-го, а также с духовными родственниками, т.е. с крестными и их детьми. Менее соблюдался основанный на обычном праве обычай вступления в брак взрослых детей по их старшинству.

Повторные браки общество не приветствовало, но в отдельных случаях признавало. Разводы, которые считались "грехом" и практически не имели места. Браки, заключенные в третий раз и в возрасте старше 60 лет порицались.

Таким образом, на протяжении рассматриваемого периода у старообрядцев на юге Дальнего Востока существовали различные формы брака: у беспоповцев преобладали браки невенчанные, бытовало церковное венчание в старообрядческих храмах, изредка у семейских имели место браки *убегом, крадче*. Анализ ареала брачных контактов старообрядцев свидетельствует, что большинство браков заключалось в пределах своего толка или согласия, но при характерном для Дальнего Востока дисперсном расселения старообрядцев нередки были браки с партнером другого вероисповедания, что расширяло брачные связи в том числе и территориально. Там же, где староверы расселялись компактно, женихов и невест предпочитали брать из ближайшего окружения. В то же время, при превалировании в целом в старообрядческой среде этнически гомогенных брачных союзов, было немало семей со сложным региональным и этническим (русские, украинцы, белорусы, поляки, удэгейцы и др.) составом. Это лишний раз указывало на то, что этническая принадлежность другого супруга не играла для старообрядцев существенной роли, для них важнее была принадлежность к "древлеправославной" вере.

Структура семьи и численно-поколенный состав

В течение всего досоветского периода у дальневосточного крестьянства преобладала малая семья из двух поколений: родители и дети. Сохранялись также и большие, неразделенные трехпоколенные, четырехпоколенные семейные коллективы — "отцовские" семьи, состоявшие преимущественно из родителей, детей, в том числе женатых сыновей, и внуков (правнуков) и так называемые "братские" семейные коллективы — совместное проживание братьев со своими семьями. У переселенцев средний состав семьи имел локальные особенности и различался по регионам выхода мигрантов и времени пребывания на Дальнем Востоке. Состав и структура семей, сложившихся в Дальневосточном регионе, мало чем отличались от сибирских и общероссийских, хотя и имели некоторые местные особенности.

На формирование численности, структуры и типов семьи русских крестьян, в том числе старообрядцев, на первых этапах освоения Дальнего Востока оказали влияние как аналогичные показатели на материнских территориях, так и особенности миграционного процесса, социально-экономических и демографических условий региона вселения.

Численность и структура первых переселенческих партий отражали установки и распоряжения Главного управления Восточной Сибири (ГУВС) и губернаторов мест выхода переселенцев, согласно которым разрешение на переезд в Приамурский край предпочтительно выдавалось семьям достаточно молодым, имеющим несколько работников и не выдавалось семействам, состоящим исключительно из престарелых членов и малолетних детей, и по некоторым другим причинам. Таким образом, на ранних этапах формирования населения в Приамурье и Приморье структурно-поколенный состав крестьянских семей был определенным образом регламентирован и не отражал полностью реальную картину ее численности и структуры. В иных случаях переселялась только часть семейного коллектива, состоявшего по ревизской сказке в одном семействе. В то же время анализ посемейных списков и ревизских сказок старообрядцев свидетельствовал о том, что средняя численность семьи первых групп переселенцев из Сибири и Урала колебалась от 5,7 до 9,6 чел., доля сложных семей ("отцовских" и "братских") достигала 69%[9], что существенно превышало аналогичные показатели в последующих переселенческих партиях. Таким образом, в первые годы освоения Дальнего Востока средний состав семьи и доля сложных семейных коллективов у старообрядцев не отражали общероссийского процес-

[9] Аргудяева Ю.В. Этническая и этнокультурная история русских на юге Дальнего Востока России (вторая половина XIX – начало XX в.). Книга I. Крестьяне. Владивосток: ДВО РАН, 2006. С.214.

са развития семьи с превалированием в эти годы малой неразделенной семьи, но были близки к общесибирским нормам. Однако уже в последующий период в дальневосточном регионе в целом все шире распространяется тенденция уменьшения количественного состава семьи и упрощения ее структуры — доля малой двухпоколенной семьи в 1870-е годы достигла 75 % при среднем составе семьи в 6 чел.[10] Правда, это не всегда отражало реальную действительность, так как, судя по архивным документам, часть семьи (престарелые родители, один из женатых сыновей и др.) оставались на родине на семейном наделе.

В 80-90-е годы XIX в. на Дальнем Востоке шли параллельно два процесса, влиявшие на численность и структуру семьи. Это так называемое "вторичное разрастание" больших неразделенных семей и семейные разделы сложных по составу семей, что также отразилось на статистике численности и структуры семейных коллективов. Вторичное разрастание неразделенных семей было характерно для всех осваиваемых районов России и представляло временное явление, вызванное хозяйственной необходимостью освоения нетронутых земель и адаптацией к новой среде обитания. Начало сегментации больших семей на Дальнем Востоке в этот период явилось следствием закономерных процессов исторического и социального развития общества, хотя на Дальнем Востоке эти процессы имели свои особенности. В частности, у крестьян-старожилов, имевших 100-десятинный надел на семью, это было связано, в том числе, и со стремлением получить аналогичный по размерам земельный участок на выделившегося сына. Таким образом община получала право на большую площадь надела, что было выгодно всем. В то же время автору удалось выявить значительное количество разделов как в "отцовских", так и в "братских" семьях дальневосточных старообрядцев, обусловленных, судя по материалам, не только хозяйственной необходимостью, но и "семейными обстоятельствами" ("неуживчивость" членов семьи, "нежелание подчиниться кому-либо", "ссоры и интриги баб" и др.) и прежде всего "большесемейностью". При разделе семьи не всегда соблюдалась традиция, по которой отец семейства оставался непременно с младшим сыном. Выделившаяся семья могла состоять как из одного, так и двух-трех женатых братьев или женатого и холостого брата (взрослого или подростка), что в перспективе предполагало разрастание и этого семейного коллектива, и новый раздел.

Другим не менее важным фактором, обусловившим размер семейства, была рождаемость и, следовательно, количество в нем детей. Репродуктивное и витальное, как и брачное, поведение русского крестьянина XIX - начала XX в. непосредственно определялось его взглядами на брак, семью, детей, среди которых важное место занимало религиозное осуждение противодействия любых способов ограничения рождаемости, ибо дети — божья благодать, их должно рождаться и умирать столько, сколько богу угодно ("Бог дал, бог взял").

У дальневосточных старообрядок, практически не было ограничения рождаемости детей в браке, большинство из них не знали абортов и не применяли противозачаточных средств. Рожали в среднем от 5 до 15 детей с интервалом между родами 2,5 года, то есть придерживались обычая кормить ребенка грудью "два великих поста", а иногда и весь период лактации. Наряду с традициями и нормами обычного права высокая рождаемость обусловливалась экономическими, социальными и этическими соображениями, в том числе потребностью в детях, необходимостью иметь потомство для получения земельного надела, обеспечения семьи рабочей силой и содержания родителей в старости, межпоколенной передачей хозяйственно-бытовых, семейных навыков и духовной культуры, и др. В случае отсутствия детей брали приемышей (усыновляли), а если были только дочери, брали в семью зятьев ("*примаков*"). У старообрядцев, в отличие от остальной массы дальневосточного крестьянства, институт опекунства нами не зафиксирован. — детей умерших родственников брали в семью и воспитывали как своих.

Внебрачные дети в условиях всеобщего осуждения, а иногда и осмеяния были редки у старообрядцев. Родившую вне брака дальневосточную старообрядку старались выдать замуж за старообрядца-новосела, еще не окрепшего экономически и стремившегося породниться с зажиточными старожилами.

Как показали исследования, высокая рождаемость в старообрядческих семьях лишь немногим превышала простое воспроизводство населения, так как она сопровождалась высокой детской смертностью. Практически в живых оставалась треть рожденных, умирая чаще от инфекционных заболеваний. Прививки от них старообрядцы отказывались делать, считая их "антихристовой печатью", к тому же пользоваться услугами медиков старообрядцам не позволяли религиозные воззрения. Итог такого отношения к медицине был плачевным. При вспышках эпидемий иные старообрядческие семьи лишались сразу двух-трех детей. Умирали дети и от других заболеваний и причин. Все это, безусловно, увеличивало смертность и уменьшало естественный прирост населения, что в целом отразилось на статистике численности семьи и ее структуры.

Семейный быт и внутрисемейные отношения

Семейный быт старообрядцев во всех регионах страны в прошлом характеризовался замкнутостью, которая различалась в земледельческих и промышленных районах. Еще более замкнутым он был в районах Дальнего Востока с его окраинным положением, сложными природно-климатическими условиями, неразвитыми отхожими промыслами, религиозной обособленностью старообрядцев разных толков и согласий. В процессе полевых и архивных изысканий удалось выявить, что на традиции накладывались вероисповедальные и психологические установки, система

[10] Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России. М., 2000. С.213-217.

взаимоотношений, сформировавшихся в определенной семье.

У дальневосточных старообрядцев, как у других русских крестьян, вся внешняя и внутренняя деятельность и простого, и сложного семейного коллектива подчинялась старшему мужчине (отцу, брату) — главе семьи ("*большаку*"), которому в домашних делах обычно помогала его жена ("*большуха*"). Положение в семье женщины-старообрядки в целом, в том числе матери семейства и невестки, их обязанности и права в рамках семейного коллектива имели определённые различия. Положение невестки и отношение к ней в основных чертах определялось традициями, характерными для семейного уклада русских крестьян. Особенно сложным оно было в неразделённых семьях. В малых семьях внутрисемейные отношения были менее скованными. Здесь женщина не испытывала давления со стороны свекрови, свекра и старших брачных пар. В такие семьи быстрее проникали новые веяния, взаимоотношения были более демократичными, тогда как в сложной семье — более жесткими.

Внутренняя жизнь старообрядческой семьи была строго регламентирована, подчинялась воле старших при одновременном их почитании и уважении. Межпоколенные связи и взаимодействия, оказывавшие большое влияние на семейно-бытовой уклад, не ограничивались рамками одной семьи, они распространялись на семьи отделившихся детей, семейные коллективы других родственников и свойственников, а также на соседей. Так родственные связи переплетались с территориальными, соседскими и дружескими, что всегда было характерно для российской деревни.

Проникновение капиталистических отношений сказывалось на развитии быта крестьянской семьи в основном по линии торгово-обменных операций, занятий извозом. Собранные автором материалы показали, что отходничество старообрядцев в города и на прииски было исключительным явлением, хотя и имело место у первых групп мигрантов. Уставщики отрицательно относились к уходу некоторых членов семьи на заработки, так как это не только меняло их демографическое поведение, разрывало внутрисемейные связи, нарушало вековой принцип беспрекословного подчинения младших старшим, но, главное, вело к нарушению конфессиональных канонов, "обмирщению" отходников.

Жизнь молодежи, особенно девушек, строго регламентировалась общественным мнением и семьей, время отдыха и встреч юношей и девушек подчинялось трудовому ритму семьи.

Как и на основной территории расселения русских, в Дальневосточном регионе в жизнедеятельности семейного коллектива была велика роль общины в хозяйственной жизни семьи, в процессе семейных разделов, в семейном быту. В старообрядческой среде сельская община нередко сливалась с религиозной, в результате чего регламент домашнего и общественного уклада дольше сохранял консервативные черты.

Материалы, собранные автором свидетельствуют, что ежедневный распорядок дня и в целом семейный уклад в старообрядческой семье были строго регламентированы и во многом определялись хозяйственными функциями семьи, направленностью основных видов деятельности (хлебопашество, таежные промыслы), сезоном года, исповедальными установками, половозрастным разделением труда, трудовыми традициями и пр. Основной круг работ в семье чётко разделялся на мужские и женскиё; рано приучали к труду детей. Сохранялась общерусской традиции выполнения в неразделенных семьях домашних работ невестками "*понедельно*".

В повседневном быту и вероисповедной жизни семьи велика была роль религиозных установок (молитвы, соблюдение еженедельных и общепринятых в православии постов годового цикла, чтение религиозной литературы и др.). Через повседневный уклад семьи и религиозной общины, через духовных наставников и путем домашнего обучения грамоте по религиозным книгам и т.п. детей приобщали с раннего возраста к реалиям духовной жизни, к нравственным идеалам старообрядчества. Поддержанию грамотности в старообрядческой среде и знанию религиозной литературы придавалось большое значение.

Уходом за детьми младенческого и младшего возраста занимались преимущественно матери, бабушки, старшие сёстры. Детей среднего возраста и подростков знакомили с определенными правилам поведения в семье и обществе, приобщали к хозяйственным навыкам, к будущей семейной жизни старшее поколение родственников. К повседневному крестьянскому труду, к трудовым традициям дети приобщались, воспринимая с ранних лет трудовые навыки от родителей, старших братьев и сестер, дедушек и бабушек.

В системе родственных отношений старообрядцев важно было не только кровное, но и духовное родство или кумовство, которое хотя и не приравнивалось к родству по крови, рассматривалось как препятствие при заключении брака. Поэтому бытовала традиция брать в крестные близких родственников, даже людей из своей семьи.

Полевые материалы позволили выявить структуру досуга крестьянской семьи, а также дать характеристику некоторым религиозным и календарным праздникам, показать связь обрядов земледельческого календаря с семейными, отметить, что отдельные праздники отмечали как по великорусской, так и по южнорусской традиции с учетом местных особенностей, прежде всего в сроках аграрного календаря. В процессе формирования подрастающего поколения важно было его участие в календарных и семейных празднествах, в приобщении к народной культуре через совместное, непосредственно в рамках семьи, проведение домашнего досуга. Анализ забав и развлечений старообрядцев позволил выявить два важнейших аспекта социализации детей и подростков в процессе игр и в целом досуга — подготовке их к предстоящей хозяйственной деятельности и будущей семейной жизни.

Анализ сведений, полученные от информантов, позволил прийти к выводу, что адаптация русского, в том числе старообрядческого, населения на Дальнем Востоке, была невозможна без сохранения трудоспособности переселенцев, в чем велика роль народного здравоохранения. Старообрядцы использовали на Дальнем Востоке традиционные знания и представления по лечению известных им заболеваний и болезней эндогенного характера, встречающихся только в Дальневосточном регионе. Удалось установить, что в народной медицине, как и в других элементах традиционной культуры, происходило взаимовлияние пришлых и аборигенных народов в области методов и знаний здравоохранения.

Старообрядцы предпочтитали народные способы лечения и игнорировали профессиональную медицину, широко использовали домашние (русская печь, баня) и природные средства, употреблявшиеся в регионах расселения русских и заимствованные от коренных и проживавших на Дальнем Востоке восточноазиатских народов: растительного, почвенного, животного, морского происхождения.

Таким образом, автором доклада установлено, что семья и семейный быт старообрядцев Дальнего Востока имели как общие с основным русским населением черты, так и приобретенные в процессе длительной миграции через обширные урало-сибирско-алтайские земли и уже на месте — в Дальневосточном регионе. Как и в традиционной русской семье, имело место исключительное участие родителей, старшего поколения родственников и общественное мнение в брачном выборе молодых, сохранялись и традиционные формы брака. Однако в общении и знакомстве молодежи территориальный принцип и узкий круг брачных связей не всегда имел основополагающее значение. В ориентациях на брак, хотя и имели место материальные соображения, они не были превалирующими. Определяющим фактором были сложная демографическая и вероисповедная ситуации. При превалировании, как и по всей России, малых двухпоколенных семей, бытовали и большие неразделенные отцовско-братские трехпоколенные семьи. Наблюдался, как и во всех осваиваемых районах страны, процесс вторичного разрастания большесемейного строя, возникший в силу хозяйственной необходимости. Семейные разделы у крестьян-старожилов в связи с обеспеченностью выделившейся семьи новым земельным участком имели несколько иную направленность, хотя мотивы разделов отражали общий для страны процесс демократизации в семейных отношениях. На численный и структурно-поколенный состав большое влияние оказывали непрекращающаяся миграция, семейные разделы, значительная детская смертность, общие, характерные для страны процессы демократизации семейного строя. Так же, как для традиционного русского крестьянства для дальневосточника-старовера в демографическом поведении были характерны установки на брак, семью, детей в браке, главенство старшего мужчины, половозрастное разделение труда, практика ориентации детей и подростков на будущую хозяйственную и семейную жизнь, хотя сохранялись и локальные различия. В силу вероисповедных установок семейный уклад был регламентирован более жестко. Особенности семейного быта старообрядцев-дальневосточников, во второй половине XIX - начале XX в. были обусловлены, помимо вероисповедных, политическими, демографическими, социально-экономическими, этнокультурными факторами. Это, в целом, определило значительную роль семьи в процессе адаптации крестьян-старообрядцев в дальневосточном регионе.

5. СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Специфика формирования дальневосточного старообрядчества отразилась и на бытовании семейной обрядности, в основе своей восточнославянской и русской, но впитавшей в себя черты локальной культуры, сформировавшейся уже в Дальневосточном регионе. Это прослеживается во всех обрядах жизненного цикла.

Наша характеристика родильных, свадебных и похоронных обрядов построена преимущественно на полевых материалах, собранных автором в 1960-90-х годах в различных районах южной части Дальнего Востока. В процессе работы выявлялась степень их сохранности как в целом у русского населения, так и у старообрядцев.

Из обрядов жизненного цикла к началу XX в. лучше сохранилась свадебная, обрядность, тогда как родильно-крестильная и похоронно-поминальная, под влиянием ряда факторов, разрушалась интенсивнее.

Родильные обряды в целом строились по традиционному плану, но различались у представителей локальных групп в некоторых моментах.

Анализ полевых материалов, собранных нами, свидетельствует, что в конце XIX - начале XX в. у русских крестьян - переселенцев бытовали следующие основные традиционные родильные обряды:

— меры против бесплодия;

— представления и запреты, связанные с беременностью женщины: пищевые запреты, "*сокрытие*" беременности от "*сглаза*" и др;

— обряды, выполняемые непосредственно во время родов: зажигание венчальных свечей, развязывание узлов в доме, магические заговоры и др.;

— послеродовые обряды: очищение — "*размывание*" рук матери и ребенка, магические действия с детским местом, крещение; обряды, символизирующие принятие ребенка в общину и др.

По установившейся у славян традиции рожали в бане, реже — в избе; верили в магическую связь между последом ("*местом*") и пуповиной. Практическая деятельность повитухи сопровождалась традиционными обрядами, обязательно подкреплялась молитвами, а также магическими действиями и заговорами.

Первородка всегда рожала с бабкой- повитухой. Ее обязанности выполняла обычно вдова или пожилая замужняя женщина, у которой прекратились месячные и она не могла беременеть; она должна была иметь безукоризненное поведение и пользоваться всеобщим уважением. Присутствие девушек на родах за-

прещал обычай, это была одна из причин отказа от услуг девушек-акушерок. Выявленные автором материалы свидетельствуют, что в отдаленных деревнях и районах со смешанным вероисповедальным населением повивальные бабки-старообрядки оказывались лицами надконфессиональными — роды принимали у всех рожениц.

Как и у других восточнославянских народов, в обязанности повитухи входили ряд очистительных мер и обрядов, связанных с обиходом младенца и роженицы после завершения родов. Автору удалось выявить, что здоровье роженицы поправляли средствами народной медицины — массажами и снадобьями растительного и животного происхождения, а также молитвами и заговорами. Широко известна у старообрядок специальная бражка — "сороковица" ("сорокотравница"), настоянная, судя по информации, на сорока разных травах. Такой напиток за 2 - 3 дня поднимал роженицу на ноги.

Для крещения ребенка староверы - поповцы звали священника, беспоповцы — настоятеля, которые тоже осуществляли ряд очистительных обрядов, читали очистительную молитву. Обычно крестили через несколько дней; поповцы, в связи с продолжительным отсутствием попов, крестили и через несколько лет. Беспоповцы крестили ребенка в моленной, купель готовили непременно из проточной воды. Помимо настоятеля и родителей на крестинах непременно присутствовали крестные — они надевали ребенку крестик, рубашечку и непременно подпоясывали поясом. В отдаленных селах окрестить ребенка могла и повитуха.

Как и в церковном православии имя ребенку давали по святцам. По сложившейся у старообрядцев традиции родившейся девочке давали имя, которое выпадало по святкам в течении восьми дней до рождения и восьми после рождения; мальчикам — только в период восьми дней от появления на свет.

В условиях сложной демографической ситуации, сложившейся на Дальнем Востоке старообрядцы, четко придерживаясь обычая брачных запретов с кумовьями (восприемниками) практиковали приглашение в кумовья своих сестер и братьев (родных и двоюродных), иначе в будущем трудно было бы найти женихов и невест родниться. Из этих же соображений к последующим детям старались пригласить тех же кумовьев. Выявлено, что отношения крестных с крестниками продолжались в течении всей жизни — они принимали участие в создании будущей семьи крестника, выступая в роли свахи или свашки; в случае смерти родителей заменяли их и др.

Полевые наблюдения автора позволили выявить, что обряд с "*бабиной*" кашей бытовал не у всех групп старообрядцев.

Помимо известных запретов, которых придерживалась русская женщина в послеродовой период, роженица-староверка в продолжении 40 дней питалась отдельно от других членов семьи, в течение этого же времени муж, как и у всех православных, не должен был претендовать на супружеские отношения.

Автор приходит к выводам, что родильно-крестильная обрядность дальневосточных старообрядцев, сохраняя общевосточнославянские и русские черты (очистительные, обережные обряды и др.), имела и некоторые региональные особенности прежнего проживания, а также локальные черты, выработанные местной практикой.

2. Свадебные обряды

Специфика формирования дальневосточных старообрядцев отразилась и на бытовании многих свадебных обычаев и традиций, в основе общеславянских и русских. Она была типологически едина на всей территории расселения русских, но весьма разнообразна в локальных вариантах и в деталях проведения обрядов. К середине XIX - началу XX в. свадебная обрядность все больше усложнялась, трансформируясь в достаточно сложный семейно-общественный церемониал, выполнявших ряд эстетических, религиозно-магических, игровых, просветительно-воспитательных функций, социальных и правовых представлений, имущественных и семейных отношений.

Свадебное торжество старообрядцев Дальнего Востока отражало особенности функционирования старообрядческих общин и бытования различных форм брака.

Обряд венчания существовал у староверов - поповцев, но вплоть до начала XX в. отмечалась упрощенность местного свадебного обряда из-за отсутствия постоянного священника, хотя в отдельных случаях венчание осуществлялось в церквях официально признанного православия. В условиях Дальневосточного региона большое значение приобретали бытовые свадебные обряды, нашедшие отражении в свадебном обряде часовенных. Они изучены нами в большей степени , в связи с их лучшей сохранностью у "маньчжурских" старообрядцев, сумевших их сохранить в условиях иноэтничного окружения, тогда как в советской России 30-х годов XX в. они были разрушены репрессивной политикой правительства, широкий антирелигиозной пропагандой. У часовенных, которые обратились к беспоповщине, таинство брака не признавалось, тем не менее определенная система перехода в иное семейное состояние существовала. Отсутствие венчания у них заменялось родительским благословлением или благословением наставника.

У старообрядцев, как и у приверженцев Русской Православной Церкви, браки заключались преимущественно в осенне-зимний период, вне постных дней. Бытовали две основные формы брака: открытое сватовство (*по договоренности)* и *убегом (крадче)*. При браке *убегом* отсутствовал обряд сватовства, игнорировалось благословение, редко совершалось свадебное пиршество. При открытом сватовстве свадебный ритуал проходил по полной традиционной схеме и состоял из ряда последовательных действий — обряды предсвадебного цикла (*выбор невесты, сватовство, договор, пропой, девичник*), собственно свадьба (*поездка за невестой, венчание, или благословение родителей, расплетение косы, окручивание* молодой, *свадебный пир* и др.) и послесвадебные (столование молодых после первой брачной

ночи, посещение родственников, *тещины блины* и др.). Состав участников свадьбы мог включать всех членов общины, их поведение и роль в свадебном торжестве регламентировались. Фиксированные функции выполняли и специальные лица (*тысяцкий, подружки, дружка* и др.), они выделялись праздничной одеждой, ее украшением или знаками различия.

При создании семьи старообрядцев с "никонианами" законным считался тот брак, при котором новобрачный из числа "мирских" переходил в старообрядчество. Такие молодые пары ждали несколько недель, пока приверженец официального православия не примет старообрядческую веру, и только затем оформляли брак.

Собранные автором материалы позволили выявить в свадьбе дальневосточных часовенных преобладание севернорусской традиции: сосредоточенность свадебного действа в доме жениха, насыщенность различными магическими элементами, банные очистительные обряды, обряд *бранья,* получения благословения от родителей и др. У старообрядцев-семейских значительны южно-русские традиции, отмечены также некоторые заимствования от украинцев и белорусов, *смотрение* или *запивание* невесты, *рукобитье* , возвращение после венчания молодой женщины в дом родителей, откуда ее перевозили в дом мужа, в целом меньшая драматичность всего обряда.

3. Похоронно-поминальная обрядность

Эволюционируя, как и другие семейные обряды, похоронно-поминальный обряд дальневосточных старообрядцев долго сохранял в исследуемый период устойчивость ритуала и относительную однородность локальных вариантов, имея в основе общевосточнославянскую и русскую традиции. Он не отторг языческую архаику восточных славян, которая с принятием православия глубоко проникла в народное сознание, обогатилась элементами традиционной культуры, народных представлений о жизни и смерти, нормами обычного права и крестьянской этики. В XIX - начале XX в. похоронный обряд восточнославянского населения представлял целый комплекс мировоззрений, а также ритуальных действий, порожденных верой в посмертное существование души. Анализ полевого материала позволяет выделить несколько основных моментов в похоронно- поминальном обряде дальневосточных старообрядцев, вполне соответствующие таковым на всем восточнославянском этническом пространстве: приметы и предсказания, предвещавшие смерть близких или какого-либо конкретного человека; действия, совершаемые для облегчения смерти и во время смерти (обращение к магической силе соломы, идущей на подстилку умирающего; открытие задвижек печи, окон, дверей и р.); чтение заупокойных молитв; омовение и обряжение покойника в саван и "*положение его во гроб*"; громкое оплакивание покойника; действия, связанные с боязнью мертвеца: уничтожения щепок гроба (домовины), воды для омовения, гребня и т.п.; обеспечение покойника всем необходимым на "том свете"; всевозможные виды приношений и поминок, воплощавших идею кормления покойника; вынос из дома ; отпевание усопшего дома или в церкви; погребение; испрашивание покровительства умершего для всего его семейного коллектива (славословие умершего, ряд поминальных обычаев) и др.

Старообрядцы считали большим грехом исповедоваться у православного священника и отпевать умерших в православной церкви. У беспоповцев к умирающему приглашали настоятеля. Он читал молитву и причащал крещеной "*иорданской*" водой, в очищающую силу которой очень верили. Обмывали усопшего не полностью, а как бы слегка протирали ветошью, непременно проточной водой, быстро проводя крестообразно по лбу, животу и коленям, а также по всем суставчикам. Для этого набирали немного воды в ковш, чашечку, а уроженцы Алтая — в выдолбленную из тыквы плошку, которую, по завершению процедуры, сжигали. Избавлялись и от других предметов, используемых при омовении. Воду выливали в укромное место. Хоронили в гробу или в заранее приготовленной из выдолбленного куска дерева *домовине*, что является сохранением более древнего обычая. Оставшиеся при изготовлении гроба стружки укладывали в гроб и покрывали куском ткани, а щепье не жгли в течение трех дней. Считалось, что нарушение этого обычая накличет в дом еще одну смерть. По этой же причине и гроб делали без запаса, и погребальные носилки (две жерди, перевязанные веревкой) не приносили обратно, а укладывали вдоль могилы, реже — закапывали в нее. В гроб под голову умершего клали небольшую подушечку, наполненную его волосами (у женщин — очесами с головы; у мужчин — остриженные с головы волосы ("*обстриг*") и очесы с бороды); принято было класть под голову крестильную рубашку (распашонку) умершего и некоторые предметы (иконы "*родительского благословения*", иногда отпевальные свечи). Были приняты дневные и ночные бдения около усопшего, "*голошения*" женщин, отчасти — плачи, что свидетельствует о севернорусской традиции.

Собранные автором полевые материалы позволяют утверждать, что погребальная одежда дальневосточных старообрядцев сохраняла общие типологические черты восточнославянского погребального костюма, его цвет, покрой, способ изготовления, социально-демографическую принадлежность (пол, возраст, семейное положение). Одна из архаических черт погребальной одежды — ее белый цвет. Мужская и женская нательные рубашки, посмертная обувь, чулки и старообрядческий *саван* всегда были белого цвета. Хоронить старались в неношеной нательной одежде. Пожилые готовили смертную одежду и саван заранее. Бытовала традиция изготовления савана только руками женщины, не родственницы, особым способом (шов — иглой от себя). В начале XX в. материалом для погребального савана служила уже не домотканина, а ткань фабричного изготовления. Но *пелены* для пеленания покойника у дальневосточных часовенных делали непременно из льняных ниток.

Хоронили обычно через три дня, но в некоторых старообрядческих общинах и на следующий день. Нами выявлены архаичные способы перемещения по-

койника на кладбище (телеги, сани, носилки из жердей), а также более строгие, чем у приверженцев ортодоксального православия правила поведения овдовевших: формы траура (запрет оставшемуся супругу в течение года вступать в брак, отказ от ношения украшений и др.), сроки и формы поминовения.

Отмечено, что поминальная обрядность, выполняла прежде всего функцию благополучной загробной участи покойного, сохранения кровнородственных связей, с установкой как бы на постоянную связь со своим родом и ожидания помощи от "своих" покойников в житейских делах, их защиты. Она проводилась в строго зафиксированные православной традицией сроки — в день похорон, на третий, девятый, сороковой дни и "*годину*".

В некоторых старообрядческих общинах не принято было устраивать поминальные обеды на 9-й день и "*годину*", но непременно разносили по домам пироги и шаньги , ассоциировавшиеся с открытой милостыней, бытовавшей и в прошлом у восточных славян наряду с "*тайной милостыней*". Начиналась обрядовая поминальная трапеза приемом "*кутьи*" (разваренные на меду зерна пшеницы, позднее и в Маньчжурии — рис с сахаром). Остальной набор поминальных блюд зависел от приходящегося на этот момент "*скоромного*" или "*постного*" дня. Непременными блюдами были рыбный пирог и окрошка (квас и редька в постный день, с добавлением в этот состав сливок и яиц в "*молосный*" день). Укреплению связи с умершими по общерусскому обычаю должны были способствовать некоторые действия, например, вешать на оконную раму полотенце и ставить на подоконник сосуд с водой для "*умывания*" покойника и др. Таким образом, если похоронный обряд отличался непрерывностью, то для поминального обряда, наоборот, характерна прерывистость — основные поминальные дни приурочивались к третьему, девятому, сороковому дням и "*године*".

У дальневосточных старообрядцев, как и у других русских, получила широкое распространение и вторая форма поминовения, носившая общественный характер. Она выполнялась в поминальные дни вне дома и входила в систему годового календарного цикла, что соответствовало представлениям о том, что жизненный цикл продолжается и сливается с круговоротом в природе. Нами выявлено у старообрядцев бытование основных поминальных дней накануне Масленицы, на Пасху, в ближайшую послепасхальную — Фомину неделю *(радуница)*, в Троицкую субботу, в Димитровскую родительскую субботу, а в иных местах и на Ильин день, как это наблюдалось и в других местностях России.

Наши полевые наблюдения, на дальневосточном материале подтвердили выводы ряда исследователей о полифункциональности похоронно-поминального обряда. Ему присуща функция этнопсихологической консолидации, близости со своей семьей, родовым коллективом, семейной и конфессиональной общиной через сплочение в горе, объединение в поддержке живых.

Несмотря на консерватизм, похоронно-поминальные обряды уже в начале XX столетия исполнялись не в полном виде, о чем свидетельствуют сообщения информаторов из разных районов расселения старообрядцев. Наблюдалась тенденция к дальнейшему упрощению этого ритуала.

Таким образом, наши исследования семейной обрядности у старообрядцев южной части Дальнего Востока позволяют сделать выводы о сохранении выходцами из "материнских" территорий европейской части России, Урала, Сибири, Алтая, Забайкалья и их потомков общеславянской основы традиций. В дальневосточном регионе, оставаясь частью системы духовных ценностей, она продолжала выполнять функцию регулятора как семейных, так и общественных отношений. В то же время она вобрала традиции не только "материнских" земель и территорий своего многовекового "пути" на восток России, но и формировавшиеся, на этой основе, черты местной локальной культуры.

З А К Л Ю Ч Е Н И Е

Исследование всех имевшихся в нашем распоряжении материалов по этнокультурной истории одной из локальных групп русских — старообрядцев южной части Дальнего Востока, позволило прийти к ряду выводов

Появление русского крестьянства на юге Дальнего Востока (начиная с середины XIX в.) можно считать — вслед за первым проникновением сюда казаков — второй волной освоения восточными славянами этого региона.

Местное русское крестьянство, в том числе старообрядческое, сложилось в ходе длительного переселения, оседания и смешения разных региональных групп русских, из северных, центральных и южных регионов центральной России, русских Урала, Сибири, Алтая, Забайкалья. Изначальная сложность регионального состава русских мигрантов на "материнской" территории свидетельствует о гетерогенности корневого материнского этноса. Русские старообрядцы-мигранты получили, в условиях многочисленных перемещений этнокультурное влияние со стороны украинцев, поляков, белорусов, бурят, коми (зырян и пермяков), обских угров (ханты и манси) и других народов. С каждым новым отселением старообрядцев на восток страны распространялся вширь не только тип хозяйства, но и связанная с освоением новых территорий ситуация интегративно-консолидационных процессов. Таким образом, старожилы-сибиряки первого потока мигрантов и сибирские старообрядцы, чьи предки прошли сложные этноадаптационные процессы в досибирский период на Русском Севере, в Поволжье, на Урале, а затем в собственно в Сибири, на Алтае и в Забайкалье, где они создали семьи с представителями бурят, алтайских и некоторых других народов, оказались ведущими творцами (и одновременно носителями) национально-буржуазной, т.е. смешанной в этническом отношении, но русской по языку и названию культуры. Раскол в этих явлениях сыграл выдающуюся адаптивную роль: как показали наши наблю-

дения староверы при создании семей не следовали строго этнической принадлежности, но полагали значимой в браке только принадлежность к "истинной" вере, что позволяло привлекать иноэтническое население. Мощный интегрирующий потенциал русских, накопленный ими в процессе взаимовлияния с коренными народами при миграции на восток России, существенно повлиял на динамику этногонического процесса в формировании русской по языку и самосознанию национально-государственной общности на восточных окраинах России, где этнокультурное развитие русских еще более усложнилось. Наряду с сохранением некоторых черт северно- и южнорусских традиций, у дальневосточных старообрядцев, в процессе взаимодействия с аборигенными и другими пришлыми как восточнославянскими (украинцами и белорусами), так и восточноазиатскими (китайцами и корейцами) народами, выработались определенные элементы регионального комплекса культуры. Это во многом было возможно в условиях определенного экономического "благополучия" для старожильческой массы сельских переселенцев Дальнего Востока, в связи с чем этногонические процессы интеграционно-консолидационного типа протекали результативно.

На окраинах России этот процесс носил дискретный характер в силу особых политических, экономических, природно-климатических, демографических и культурных условий жизни славянских переселенцев, поэтому увеличение доли русских происходило не только за счет миграции, но и за счет вторичной консолидации восточных славян, а также частичной ассимиляции неславянских народов. Таким образом на формирование в Дальневосточном регионе России своеобразной локальной русской общности и ее культуры оказали влияние не только степень трансформации и сохранности материнского культурного комплекса русских, на пути через Сибирский регион, но и специфические миграционные процессы на Дальнем Востоке и широкий спектр местных условий.

Рассмотрение основных тенденций формирования традиционной культуры русского населения южной части Дальнего Востока и ее трансформации позволяет в местных условиях выделить основные типы этнокультурных процессов, происходивших на разных этапах с середины XIX по начало XX в.

На развитие этнокультурных процессов в крае влияли пестрый этнический и региональный состав, демографические показатели, динамика соотношений половозрастных групп и др. На территории проживания русских дальневосточников прослежены такие типы этнических процессов как внутриэтническая консолидация, выразившаяся в значительном сглаживании различий региональных аспектов традиционной культуры и языка, частичная ассимиляция русскими других восточнославянских народов и межэтническая интеграция. Ассимилятивные процессы с коренным населением были слабы в связи с их малой численностью и дисперсностью расселения на обширной территории.

В 60-70-е годы XIX в. переселенцы-старообрядцы жили на Дальнем Востоке в окружении преимущественно русского населения разной религиозной ориентации (ортодоксальное православие, молокане, духоборцы), при сравнительной низкой плотности населения. Важное адаптивное значение в этот период играли следующие факторы: психологические (настрой на длительный или окончательный разрыв с родными местами, сознательное стремление обрести в незнакомых местах новую родину), демографические (стремление к сбалансированной половозрастной структуре), социальные (брачные контакты с представителями ортодоксального православия в надежде путем браков возобновить новые поколения), хозяйственные (возможность получить большие земельные участки и продолжить традиционные занятия, взаимопомощь), духовные (неукоснительное следование канонам старообрядчества и прочность внутриобщинных связей), культурные (следование традициям народной культуры) и др.

С 80-х годов XIX в., когда на Дальний Восток, в результате социально-экономических факторов и ряда государственных мероприятий хлынул поток украинских переселенцев, шире развились аккультурационные процессы, которые, однако, не привели, к разрушению традиционного бытового уклада первых переселенцев. Для общей массы населения ассимиляционные процессы продолжались в местах совместного расселения восточных славян, сопровождаясь взаимовлиянием культур. Они усиливались и в результате государственной политики ведения делопроизводства, преподавания в школе на русском языке. Параллельно шли консолидационные процессы между восточными славянами, которые способствовали складыванию относительно единых форм культуры и языка у переселенцев - новоселов при сохранении их локальных вариантов. Наряду с указанными основными процессами, приводившими к сглаживанию культурных различий, имели место, в не которой мере также процессы межэтнической диффузии, затронувшие некоторые элементы культуры русских Дальнего Востока в ходе прямого заимствования, частичного взаимовлияния и др. В то же время часть старообрядцев сохраняла свою самобытность, проявлявшуюся в своеобразном сочетании северно- и южнорусских традиций. При этом отдельные компактные группы русских старообрядцев сумели сохранить в специфических условиях Дальнего Востока некоторые элементы этнических традиций материнских территорий даже в большей степени, чем на родине.

Такая ситуация, как показали исследования автора, привели к полистадиальности и поливариативности традиционной культуры дальневосточных старообрядцев, среди которой можно выделить несколько групп традиций. В них представлены черты архаики, возникших ещё на территории Европейской части страны на разных этапах развития русского народа и его локальных образований, а также некоторые элементы культуры аборигенных и других пришлых народов, с которыми русские вступали в контакт на мно-

говековом пути на восточную окраину России и на Дальнем Востоке. Неоднородность регионального и исповедального состава русских, в том числе внутри старообрядчества, в Дальневосточном регионе привели к тому, что в каждом из рассмотренных элементов культуры проявилось некоторое своеобразие, выразившееся в том, что отдельные её стороны "откликнулись" на влияние природно-экологических, социально-экономических, демографических условий принимающего региона в полной мере, другие — в меньшей. Наблюдения автора подтвердили сравнительно больший консерватизм у старообрядцев-беспоповцев. Тем не менее, как у них, так и у поповцев в рассматриваемый период произошли немалые этнокультурные изменения, возникшие либо в результате новых веяний, приносимых каждой новой переселенческой волной, либо выработанные в новых условиях в результате известной инициативности и активности ревнителей «древлего благочестия» в процессе приспособления их быта к новым условиям.

Исследования автора показали, что процесс адаптации и развития традиционной культуры у каждой из вновь прибывающих групп старообрядцев зависел от того — подселялись они в уже существующие населенные пункты или селились самостоятельно. У тех, кто занимал свой ареал в неосвоенном районе наблюдались некоторые общие стадии развития и теми же путями, что и при освоении Дальнего Востока первопроходцами. У них первоначально имело место определенное "отклонение" от уровня развития традиций на материнской территории, который прослеживался во многих из рассмотренных традиционных элементов культуры. В процессе адаптации к местным условиям в каждом из элементов наблюдались последовательные стадии его формирования, повторявшие этот процесс на основной территории расселения этноса, хотя и в разной степени. Параллельное включение в этот процесс заимствований и новаций увеличивало вариативность народной культуры в новом регионе. Вслед за другими исследователями, изучавшими вновь осваиваемых регионов, мы полагаем, что именно через развитие вариативности проходило выявление возможностей приспособления народных традиций к новой среде обитания, в соответствии с чем вариативность можно считать важнейшим инструментом адаптации. В представленной картине основных путей адаптации русских к совершенно новым для них условиям хозяйственной деятельности сделан справедливый акцент на более высокой адаптивной способности русских, в том числе и старообрядцев, по сравнению с украинцами и белорусами, обладавших меньшим колонизационным опытом. Показаны особенности хозяйственного уклада и хозяйственные традиции конфессиональных групп русских переселенцев. Отмечен приоритет в следовании новациям у старообрядцев, в частности, отказ от выращивания узкого круга культур и пород скота при ведении хозяйства в условиях зоны риска, к какой можно отнести Дальний Востока.

Возврат к более простым формам хозяйства переселенцев более ярко проявился в земледелии: на первых этапах — широкое развитие захватно-заимочной формы землепользования, залежно-переложной системы, бессистемного севооборота и др. Однако приемы экстенсивного ведения земледелия в условиях слабой заселенности территории, при малом количестве рабочей силы и обилии невозделанных земель оказались наиболее приемлемыми, так как позволяли с меньшими затратами труда получать неплохие урожаи, и, постепенно осваивая пустующие территории, изучать их экологические приоритеты и возможности введения в хозяйственный оборот. Параллельно шел процесс формирования народных экологических знаний и развития системы охраны дальневосточной природы, несмотря на то, что она была практически нетронута. Сложившиеся на первых этапах освоения местные формы землепользования вели к определенной хозяйственной обособленности. Этого нельзя сказать о конфессиональной общине, влияние которой было довольно сильным даже в первые годы советского строительства.

Возврат к более ранним формам развития традиций наблюдался и в материальной культуре старообрядцев, в частности, в формировании поселений и жилищ в незаселенных районах (от *беспланової* застройки к *рядовой* и *уличной* ; от *простой избы* к *избе с сенями,* затем – *дому-связи,* и далее – *к пятистенку и крестовику*); в одежде : от *глухого* сарафана — к *косоклинному* и *круглому;* в пище — некоторые упрощения в питании, значительный удельный вес в пищевом рационе продукции таежных промыслов.

Проведенный нами анализ материалов по семье и семейному быту старообрядцев позволил сделать вывод, что они реализовывались и развивались в условиях адаптации к основным параметрам жизнеобеспечения осваиваемого региона—природно - климатическим, социально-экономическим, демографическим, материально-бытовым, культурным.

Освоение новых территорий проходило, в отличие от Сибирского региона, при превалировании *семейной миграции*, которая могла осуществляться как полной семьей, так и "усеченной". Отселение отдельных мужчин бытовало только при внутренних миграциях и рассматривалось как временное явление, до прибытия остальных членов семейного коллектива из этого же региона, а иногда и района. Каждая волна как внешних, так и внутренний миграций способствовала приращению семей прямыми или отдаленными родственниками, свойственниками, бывшими соседями. Это усиливало семейно-родственные и соседских связи, что в целом укрепляло и увеличивало общину определенного старообрядческого толка или согласия. Удалось выявить зависимость динамики численности, структурно-поколенного состава семьи и ее форм от особенностей миграционного процесса, хозяйственной деятельности на определенных этапах развития ("вторичное разрастание" большой семьи), демографического и витального поведения, которое сохраняло в ментальности дальневосточных старообрядцев как

традиционные черты, так и местные новации, в частности, вступление в брак с представителями других конфессий и др. Высокая адаптивная роль семьи и семейно-бытового уклада в освоении нового региона во многом обуславливалась высокой приспособляемостью русских к конкретным условиям, в том числе приобретенными особенностями бытового уклада сибиряков в ранее освоенных регионах. Сплоченность членов общин способствовала, с одной стороны, длительному сохранению архаических элементов русской культуры, с другой — была избирательно открыта новациям, приемлемым с позиции ментальности приверженцев «древлего благочестия», для выживания в новой среде.

Результаты и опыт адаптации требовали закрепления и передачи вновь закрепленных знаний. Механизм передачи трудовых навыков молодому поколению, выработанный русскими крестьянами, применялся и дальневосточными старообрядцами. Он действовал через систему производственных и семейно-родственных связей.

Выявлена роль семьи в развитии системы заимок, пчельников, пасек и других малых хозяйственно-производственных поселений, прослежена ее в хозяйственной деятельности, при разделе семейных коллективов, отселении ее членов, и освоении новых экологических ниш с опорой на семейно-родственные взаимосвязи. Определены пути и направления передачи, в рамках семейного коллектива и других традиций и навыков — бытовых, культурных, вероисповедальных, духовных, связанных с социализацией детей и подростков в плане их приобщения к будущей собственной хозяйственной и семейной жизни.

Мы полагаем, что заимствования русских от соседних народов усваивались в первую очередь в семейном быту, в процессе реализации разнообразных функций семьи и не только в результате создания смешанных семей с представителями других славянских народов, но и в процессе контактов в хозяйственном и материальном быту с коренными и другими пришлыми народами. В тоже время анализ использованных материалов позволил прийти к выводу, что для менталитета русских характерна избирательность восприятия отдельных элементов земледельческой и материальной культуры у других дальневосточных — славянских, тунгусо-маньчжурских, палеоазиатских и восточно - азиатских народов.

Проведенный анализ традиционной культуры дает основание выделить два основных направления развития культурной адаптации старообрядцев — вероисповедально-духовное и народно-бытовое. В сфере духовной хранились основные устои вероучения, укрепляясь новыми потоками приверженцев того же толка или согласия. В сфере бытовой приток нового населения вызывал вариативности. На Дальнем Востоке формировался местный пласт культуры, впитавший многие варианты традиционного общеславянского культурного комплекса, присущего территориям Европейской России, и варианты народной русской культуры, сформировавшейся в процессе освоения регионов Урала, Сибири, Алтая, Забайкалья, с включением местных, локальных дальневосточных традиций. Использование всех этих компонентов традиционной культуры благоприятствовали культурной адаптации. Ее успешности способствовали постепенность расселения и освоения новых территорий, приселение новых групп староверов в ту же вероисповедальную среду, компактность и многочисленность миграционных старообрядческих потоков и др.

Собранные автором материалы по семейной обрядности позволили прийти к выводу о превалировании на начальном этапе освоения Дальневосточного региона русских традиций, с включением в последующие периоды украинских и белорусских. Выявлено, что русские из “материнских” губерний России на новом месте сумели сохранить общеславянские архаические элементы семейной обрядности, но не смогли сформировать обширное культурное пространство с превалированием традиций какой-то одной региональной группы русского этноса. Разновременные, разнонаправленные и неодинаковые по численности, региональному и вероисповедальному составу потоки русского народа, обусловили появление здесь местностей с наличием севернорусской, южнорусской, среднерусской традиций в родильной, свадебной и похоронно-поминальной обрядности, но при этом у старообрядцев более выражены черты преимущественно севернорусской и лишь отчасти южнорусской народной культуры.

Таким образом, расселение русских крестьян, в том числе старообрядцев на юге Дальнего Востока означало распространение на эту часть восточной окраины России как собственно русской народной традиции, так и восточнославянской культуры в целом с некоторым наслоением польских элементов. Русские традиции обогатились в процессе продолжительного миграционного пути через всю азиатскую Россию, в местах отдельных экологических ниш в результате брачно-семейных, производственных, соседских, этнокультурных контактов с аборигенными и восточно-азиатскими народами. В результате адаптации к новым условиям и заимствований сформировались разные варианты культуры локальных этнографических групп.

На основании изученных материалов можно сделать вывод, что традиционная культура русского населения Дальнего Востока в период середины XIX - начала XX в. представляла собой специфический местный вариант русской региональной культуры. Ее формирование обусловлено действием многих факторов: сложным региональным и конфессиональным составом крестьянства; пестротой его регионально-культурного облика; условиями природно-климатической среды и земледельческо-промыслового быта; специфическими демографической ситуацией и семейно-бытовым укладом; этнокультурными контактами с украинским, белорусским, тунгусо-маньчжурским, палеоазиатским, восточно-азиатским населением; постоянными новыми миграционными волнами из большинства регионов Российской импе-

рии с соответствующими этнокультурными особенностями; своеобразием духовной культуры и др.

Развитие этнокультурных процессов в дальневосточном регионе осуществлялось в ходе внутриэтнической ассимиляции, межэтнической диффузии, дифференциации и консолидации, дивергенции и конвергенции, взаимодействия и взаимовлияния межэтнической интеграции славян, а также аккультурации и частичной ассимиляции неславянского населения.

Все эти процессы коснулись и дальневосточного старообрядчества, которое в изучаемый период представляло одно из основных духовных направлений в развитии русской традиционной культуры. Традиционализм, характерный для всех направлений старообрядчества, определил их стремление к выработке механизмов воспроизводства и хранения не только религиозных воззрений, но и традиционной народной культуры русских. Механизмы эти, успешно действовавшие в течение нескольких веков, реализовались в целом комплексе норм и установок, регулирующих внутрисемейные отношения, хозяйственную и моральную этику, взаимоотношения с "мирскими" и др.

Способность и потребность старообрядцев к полноценной жизни в двух мирах — традиционном и современном, — стремление к новшествам как необходимым средствам для сохранения и одновременно воспроизводства старого в области веры и традиционной культуры, выдвинули их в число хранителей русских традиций и определили важную роль в трансляции русской культуры как по территории России, так и в зарубежье.

Стремление сохранять единство с этносом в целом и одновременно некоторую обособленность в ходе миграции через всю территорию страны показало насколько высоки в старообрядческой среде адаптационные способности к жизни в любой среде, в любых условиях.

Лунева О. К. (Одесса)

СОВЕТСКАЯ ВЛАСТЬ И ЛИПОВАНЕ: СУДЬБЫ «*ПЕРВОГО ЗНАКОМСТВА*»

История старообрядчества – постоянная борьба власти и церкви. Но если в рамках царской России, хранители древнего благочестия находили путь спасения веры переселением на окраины Российского государства и за его пределы, то с установлением нового политического режима бегством спастись было невозможно. Процесс выхолащивания религиозности, гонения, репрессии – вот что сохранила память староверов XX века, проживающих на территории СССР[1]. Старообрядцы (липоване) Придунайского края Украины избежали секуляризации и репрессий 1930-х годов, так как проживали в составе Румынии. К сожалению, хранителям древнеправославной веры не удалось избежать этой участи в 40-е годы XX века.

Первые поселения старообрядцев в Придунайском крае Украины могут быть датированы XVIII веком[2]. К началу XX века местами их компактного проживали были: Вилково, Измаил, Рени, Килия, Муравлевка, Коса, Старая Некрасовка, Новая Некрасовка, Подковка, Жебрияны, Карачков.

Данные Статистического табеля по Измаильскому уезду за 1937-1938 гг. свидетельствуют, что численность липован в Придунайском крае Украины составляла 20176[3], в том числе в Измаиле – 5256[4]. Значительная часть старообрядцев проживала в городе Вилково. По данным румынской статистики в 1940 году их насчитывалось 6043[5].

Учитывая тот факт, что «*преобразования*» («*советизация*») социальной практики в Придунайском крае в 1940-1941 годах, затрагивали прежде всего, имущественные интересы населения, в его составе липован, необходимо отметить то обстоятельство, что к началу XX века переселенцы-липоване сформировали феноменальную социально-экономическую среду, в которой господствовало особое отношение к собственности: «*…праведно нажитая и правильно распределяемая не могла осознаваться греховной*».[6] Собственность в липованской этносреде приобрела характер инструмента спасения. Однако хозяйственные успехи липован Придунайского края советская власть не одобрила. Как показывает анализ следственных дел архива УСБУ в Одесской области, именно липоване-хозяйственники первыми подверглись репрессивной политике советской власти.

В старообрядческой среде репрессии начались, фактически, с первых дней установления советской власти. Так, 28 февраля 1941 года был арестован житель села Новая Некрасовка М. Д. Учителев. Причиной ареста, послужило его высказывание, которое было классифицировано как открытое выступление против советской власти: «*…да, нас при румынах власти давили, а сейчас в два раза больше, т.е. взяли нас в два кулака и будем работать на жидов*».[7]

Дело содержит анкету арестованного, из содержания которой узнаем, что он работал в своем единоличном хозяйстве, по социальному происхождению – крестьянин-рыбак.[8] А вот в справке, выданной Новонекрасовским сельским советом, у него другой статус: «*М. Д. Учителев - зажиточный середняк, который имеет в своем хозяйстве пару лошадей и корову, невод и от шести до двенадцати работников. В данный момент занимается агитацией против колхозов и против советской власти…*»[9]

В постановлении на арест М. Д. Учителеву предъявлено обвинение в том, что он «*среди населения проводит активную агитацию, направленную против организации колхозов и колхозного строительства, заявляя, что колхозы - кабала для крестьян, крестьяне в колхозах будут голодать…*» В постановлении об избрании меры пресечения суммировано: «*Проводил антисоветскую агитацию, направленную на срыв проведения коллективизации. Агитировал крестьян-рыбаков, чтобы последние не сдавали улов рыбы государственным рыбзаводам по установленным ценам*».[10]

---

[1] Апанасенок А.В. Из «*золотого века*» в «*железный*»: старообрядчество Курского края в первой половине XX в. // Доля старообрядства в XX – на початку XXI ст..: історія та сучасність. Збірник наукових праць та матеріалів. Київ-Вінниця, 2010. Вип.4. С. 116-148; Таранец С. Куреневское тримонастырье: история руського старообрядческого центра в Украине (1675-1935). К., 1999; Черкашин А.Л. Старообрядцы Харьковщины в условиях становлення советской власти в 20-30-е годы XX в. // Доля старообрядства в XX – на початку XXI ст..: історія та сучасність. Збірник наукових праць та матеріалів. Київ – Куренівка – Чечельник. 2007. С. 159-167

[2] Пригарин А.А. Формирование старообрядческого населения Придунавья в конце XVIII- начале XIX вв. // Липоване. Вып. III. С. 3-26; Пригарин А.А. Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII-первой половине XIX вв. / Одесский национальный университет им. И.И. Мечникова / отв. Ред. О.Б.Демин. Одесса-Измаил-Москва: «СМИЛ» - «Археодоксия», 2010.

[3] КУ «Измаильский архив». Ф. 52. д. 588. Л. 6.

[4] КУ «Измаильский архив» . Ф. 6. д. 1151. Л. 149.

[5] КУ «Измаильский архив». Ф. 8. д.270. Л.154.

[6] Керов. В.В. Старообрядческое предпринимательство и монастыри в XVIII – начале XIX в.в.: взаимодействие на благо веры. // Доля старообрядства в XX – на початку XXI ст.: історія та сучасність. Збірник наукових праць та матеріалів. Київ-Куренівка-Чечельник. С. 187

[7] Архив УСБУ в Одесской области. Ф.П. Д. 4136-п. Л. 18.

[8] Там же. Л. 5.

[9] Там же. Л. 8.

[10] Там же. Л. 10.

© Лунева Ольга Константиновна, Одесский национальный экономический университет; lunyova555@mail.ru, 2012

Приговор судебной коллегии областного суда по уголовным делам вынесен 12 июня 1941 года: «*Учителева на основании ст. 54-10 ч. I УК УССР подвергнуть наказанию: лишению свободы на 4 года и с последующим лишением в правах…*»[11]

Среди репрессированных в этот период (март 1941 г.) житель села Муравлевка М. М. Дорофеевич. По требованию председателя сельского совета он явился к прокурору. Прокурор оформил направление в отдел НКВД. 10 августа 1941 года М. Д. Макаров был этапирован в тюрьму города Новосибирска.[12]

Ему, как свидетельствуют материалы дела, было предъявлено обвинение трех уровней: кулак, пребывал на службе при румынской власти (*примарь*), проводил контрреволюционную агитацию.[13] Из протокола допроса обвиняемого узнаем, что у него было «*немного более 1 гектара земли, одна лошадь, хата и борона*».[14] Следствие почему-то не учло тот факт, что М. Д. Макаров с 1920 по 1924 годы был членом большевистской подпольной организации, за участие в которой осужден к тюремному заключению. 27 апреля 1942 года вынесено постановление о предъявлении обвинения, в котором констатировано: М. Д. Макаров «*…достаточно изобличен в том, что в период пребывания царанистской партии у власти был примарем села Муравлевка, в период военных действий систематически проводил контрреволюционную агитацию среди населения, восхваляя, при этом, германский строй*».[15]

Дело № 64386/2980 по обвинению М. Д. Макарова было направлено на рассмотрение Особого Совещания при НКВД СССР. До объявления приговора он не дожил: 11 июля 1942 года Макаров скончался в больнице тюрьмы №1 УНКВД города Новосибирска.[16]

Особого внимания заслуживает дело № 377 по обвинению жителей села Жебрияны: С. О. Молодцова., А. М. Тарасова, К. С. Изотова, Г. Е. Иванова, П. Я. Медведева, П. Д. Бурьянова, М. М. Лобанова. Они арестованы 17 июля 1941 года. Обвинялись в причастности к контрреволюционной партии «*кузистов*» (Национал-христианская партия Румынии), во враждебном «*…настрое к советской власти, проведении контрреволюционной террористической деятельности*».[17]

Так, Лобанов Михей Мелентьевич, в материалах следствия, фигурирует как руководитель кузистской партии села Жебрияны: «*С приходом советской власти в Бессарабию как руководитель фашистской партии Лобанов создавал группы из кузистов и кулаков для борьбы с советской властью и уничтожения еврейского населения. Высказывал террористические настроения по отношению к руководителям партии и правительства…*»[18]

Из справки, составленной органами НКВД (единственный документ, на основании которого принято постановление суда) узнаем, что М. М. Лобанов, житель села Жебрияны, при румынской власти был примарем села Жебрияны: «*До прихода советской власти вел активную антисоветскую агитацию и борьбу с подпольной коммунистической партией*».[19] В этом деле поражает цинизм и бездушие следователей. По делу М. М. Лобанова не привлекались даже свидетели: «*…дальнейшее следствие проводить не представляется возможности из-за эвакуации из города Измаила*».[20] Фактически основанием для принятия постановления о расстреле М. М. Лобанова, явились «*агентурные данные*».

По этому же делу проходил С. О. Молодцов, уроженец с. Свистовка Тульчинского уезда Румынии, который 13 лет проживал в селе Жебрияны. [21] Из материалов дела: С. М. Молодцов - член кузистской партии, который был завербован крупным агентом румынской сигуранцы Кармали, с которым поддерживал связь и проводил шпионскую деятельность в пользу Румынии. С. О. Молодцов «*вместе с Лобановым организовал группу кулаков и членов кузистской партии и собирали подпольные собрания, на которых ставился вопрос о разгроме красноармейских частей в Бессарабии. Кроме того, старался узнать какое количество пушек имеется на «волчке» и их дальнобойность… Собирал сведения о расположении частей Красной армии и передавал в Румынию*».[22] Обвинение построено на двух документах: справке на С. О. Молодцова, составленной органами НКВД, и показаниях одного свидетеля.

Среди репрессированных по делу № 377 – Георгий Евстратьевич Иванов, крупный промышленник: имел шесть рыбных заводов*, 80 гектаров земли, 4 собственных дома.[23] Вся вышеперечисленная собственность досталась ему в наследство от деда Кондрата Иванова. Кроме того, Г. Иванов арендовал крупные рыбные промыслы на озере Сасык.[24] Из свидетельских показаний узнаем, что дедушка Г.Е.Иванова имел большое имение, до 3000 гектаров земли и около 60 рыбных заводов. В 1915 году он из Жебриян переехал в Измаил где выстроил две

[11] Там же. Л. 58.

[12] Архив УСБУ в Одесской области. Ф.П. Д. 4119-п. Л. 8.

[13] Там же. Л. 3.

[14] Там же. Л. 6 .

[15] Там же. Л. 13.

[16] Там же. Л. 26.

[17] Там же. Д. 26581-п. Л.1.

[18] Там же. Л.4.

[19] Там же. Л.11.

[20] Архив УСБУ в Одесской области. Ф.П. Д. 26581-п. Л. 11.

[21] Там же. Л. 5.

[22] Там же. Л. 5.

* Завод – комплекс лодок.

[23] Там же. Л. 8.

[24] Там же. Л. 16.

паровые мельницы. Отец Георгия – Иванов Евстратий в 1918 году был расстрелян войсками Красной армии за то, что активно выступал против установления советской власти. Все перечисленные факты говорят о том, что новая власть для Г. Е. Иванова не могла быть угодной.

Из свидетельских показаний: «*Иванов часто в моем присутствии говорил, что советская власть слабая, не имеет что кушать, люди сидят голодные, мрут с голоду*».[25] Во время национализации рыбных заводов в 1941 году Г. Е. Иванов снова высказывал недовольство новой властью: «*Мы ожидали советскую власть, что она даст нам свободу, жизнь, а вы нас грабите. Рыбзавод забрал все лабазы, а военные организации забрали мои помещения, забрали хозяйство: свиней и птицу*».[26]

Агентурные донесения свидетельствуют, что на квартире у Г. Е. Иванова часто собирались румынские офицеры, где устраивались всякие выпивки и гулянки. А сам Иванов Георгий ездил по селам «*высказывал поражения Советских войск и восхищался действиями германской армии*»[27].

П. Я. Медведев, владелец шинка в селе Жебрияны, по информации советских осведомителей, являлся агентом сигуранцы: в его шинке часто останавливались румынские офицеры, прокуроры, жандармы[28]; устраивались встречи с руководством сигуранцы.[29] С момента установления советской власти шинок был закрыт, но торговлю владелец не прекратил.[30] Из свидетельских показаний: «*…собираясь на квартире у Медведева, они ведут разговоры, направленные против советской власти. Сам Медведев проводил активную контрреволюционно-шпионскую деятельность, направленную на свержение советской власти…*»[31] Обвинение в антисоветской деятельности распространялись и на жену Медведева, которая по показаниям односельчан в конце июня 1941 года распространяла провокационные слухи: «*…румыны будут обстреливать села и быстрыми темпами наступать. Эти провокационные слухи облетели все село и жители стали подымать панику и собираться бежать…*»[32] Согласно информации одного из свидетелей Медведева и ее муж были записаны в Галаце в полиции, получали деньги оттуда за то, что выдавали революционно настроенных лиц.[33]

Содержание следственного дела №377 дает возможность сделать вывод, что советским органам НКВД для вынесения постановления о высшей мере наказания достаточно было агентурных данных и показаний нескольких свидетелей.

К высшей мере наказания, расстрелу, была приговорена и П. Д. Бурьянова.[34] В справке, составленной 23 июля 1941 года, констатировано, что Бурьянова П. Д. «*…с приходом советской власти, и в особенности после ареста ее мужа, проводила систематическую антисоветскую агитацию, распространяла провокационные слухи о том, что готовится восстание бессарабского народа против советской власти*».[35]

В это же время, 17 июля 1941 года, был арестован диакон А. М. Тарасов, которого свидетели по делу «*классифицировали*» как «*крупного кулака*». Из материалов следствия: «*Тарасов высказывал пораженческие настроения, что советы не устоят перед Германией, так как население Советского Союза недовольно существующим строем*». В одном из свидетельств шла речь о том, что Тарасов в разговоре с неким Молодцовым утверждал: «*Вы говорите, что только румыны драли с нас шкуру, а теперь дерет советская власть. Заставляет нас работать за гроши, а сельсовет ничего не платит, так же не платят и военные части, выходит, что я являюсь рабом…*»[36]

Изученные материалы архивов свидетельствуют о том, что арестованным даже не предъявлялось обвинение. Постановлением (18 июля 1941г.) председателя Военного трибунала Дунайской военной флотилии (ДВФ), военного прокурора ДВФ, начальника 3-го отдела ДВФ С. О. Молодцов., А. М. Тарасов, К. С. Изотов, Г. Е. Иванов, П. Я. Медведев, П. Д. Бурьянов, М. М. Лобанов признаны виновными в контрреволюционной деятельности и приговорены к высшей мере наказания: расстрелу[37].

Часто липоване обвинялись в агентурной деятельности. К примеру, 2 августа 1941 года был арестован житель села Старая Некрасовка Аким Антонович Хрусталев.[38] В обвинении констатировано, что «*Хрусталев А. А. является агентом румынской разведки. По заданию собирал шпионские сведения о расположении и вооружении войск РККА*»[39] Свидетелями по делу выступали два человека, один из которых, якобы, и завербовал Хрусталева. Факт сотрудничества обвиняемый отрицает: «*Ш. мне предложил работать в пользу румынской разведки, за что я буду получать деньги. Я не согласился, мотивируя тем, что у меня дети малые, жена больная, я имею свое хозяйство и эти вопросом не интересуюсь*»[40]. А. А. Хрусталев - один из немногих кому удалось избежать «*советского правосудия*». Постановлением от 9 июля 1941 года следственное дело по обвинению Хрусталева было прекращено.[41]

---

[25] Там же. Л.16.
[26] Там же. Л.30.
[27] Архив УСБУ в Одесской области. Ф.П. Д. 26581-п. Л. 8.
[28] Там же. Л. 28.
[29] Там же. Л. 17.
[30] Там же. Л. 19.
[31] Там же Л.19.
[32] Там же. Л. 20.
[33] Там же. Л.28.
[34] Там же Л.10.
[35] Там же. Л.10.
[36] Архив УСБУ в Одесской области. Ф.П. Д. 26581-п. Л. 26.
[37] Там же. Л. 40-44.
[38] Там же. Д. 5363-п. Л. 3.
[39] Там же. Л. 1.
[40] Там же. Л. 5.
[41] Там же. Л. 14.

4 июля 1941 года в городе Измаиле арестован Иван Амвросьевич Воробьев. Причина ареста – причастность И. А. Воробьева к деятельности буржуазной партии национал-либералов, в его связях с видными деятелями румынского правительства, а также антисоветская агитация. И. А. Воробьев «*…группирует вокруг себя старообрядческий элемент, с которым обсуждает вопросы антисоветского порядка*».[42]

Постановлением от 18 июля 1941 года предъявлено обвинение, предусмотренное статьей 54-10 часть 2 и 54-II УК УССР и Н. М. Гуслякову: «*…Воробьев и Гусляков оба являются активными старообрядцами. До восстановления советской власти в Бессарабии поддерживали антисоветские связи с бежавшим из Советского Союза старообрядческим деятелем МЕЛЬНИКОВЫМ, который в городе Измаиле открыто выступал на собраниях верующих со злобной клеветой на Советский Союз…*»[43] Из приговора: «*Принимая во внимание особо создавшееся военное положение и невозможность разбора дела в отношении их в судебном порядке принято постановление расстрелять Воробьева И. А. и Гуслякова Н. М. без рассмотрения дела в судебном заседании*»[44].

Содержание следственных дел свидетельствует, что органы НКВД после ликвидации неугодных, занимались сбором компрометирующих материалов и на членов семей репрессированных. Так, в 1952 году велось следствие в отношении брата И. А. Воробьева – Ф. А. Воробьева, который подозревался в «*принадлежности к румынским разведорганам*». Подтверждением служит тот факт, что из Таллина (видимо там проживал Воробьев Ф.А) был сделан запрос на следственное дело Воробева И. А.[45]

Ни аресты, ни репрессии не сломили силу духа и волю старообрядцев. Невзирая на издевательства во время допросов и тяготы тюремной жизни, они свято хранили свою веру и соблюдали обряды. Подтверждением может служить поведение в Аккерманской тюрьме заключенного М. Д. Макарова, описанное одним из свидетелей: «*…Макаров был с большой бородой и когда ему сотрудники тюрьмы предложили сбрить бороду он отказывался, я тоже сказал, раз говорят – сбрей. Макаров мне тогда ответил, что в нас такой обряд, а ходить без бороды - это большой грех…*»[46] Такое поведение в очередной раз подтверждает глубину веры и приверженность традициям. Обычай ношения бороды, символа старообрядчества, характеризовался устойчивостью у липован Придунайского края до середины XX века[47]. Более того, существовал строгий запрет брить бороду, поэтому поведение Макарова не только подтверждает преданность вере, но и вызывает преклонение перед силой духа хранителя старообрядческих традиций.

В материалах дела М. Д. Учителева фигурирует факт прямых физических пыток: во время допросов ему поджигали бороду, а потом заставляли собирать куски, разлетевшиеся по полу. Из кассационной жалобы в судебную коллегию по уголовным делам Верховного суда УССР: «*В камеру я приходил со спаленной бородой и заключенные, явно, видели следы экзекуций*».[48]

Таким образом, с момента установления советской власти (1940 г.) духовная жизнь и социально-экономическая практика липован-старообрядцев были подвергнуты радикальным изменения и тотальному контролю. Липоване, в большинстве своем, заняли выжидательную позицию, не оказывая открытого сопротивления, репрессиям подвергалась та часть, которая несла значительные материальные потери.

---

[42] Там же. Д. 28383-п. Л. 1.

[43] Архив УСБУ в Одесской области. Ф.П. Д. 28383-п. Л. 15.

[44] Там же. Л. 5.

[45] Там же. Л. 9.

[46] Там же. Д. 4119-п.Л. 19.

[47] Пригарін О.А. Борода та її знакові функції в уявленнях старообрядців // Тіло в текстах культур. К., 2003. С.63-68.

[48] Архив УСБУ в Одесской области. Ф.П. Д. 4136-п. - Л. 64.

Урушев Д.А. (Москва)

ИВАН СЕРГЕЕВИЧ ТУРГЕНЕВ И РУССКОЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВО

Русский интеллигент XIX века мог судить о старообрядчестве преимущественно по «*противураскольническим*» книгам богословов государственной Синодальной Церкви. Официальная историография объявляла староверие «*суеверием*», происходящим от вековечной безграмотности нашего народа. О «*древлем благочестии*» и его приверженцах тогда было принято говорить уничижительно: «*раскол*», «*ханжество*», «*раскольники*», «*сектанты*».

Конечно, этакое «невежество» не стоило внимания «просвещенной» публики. Но в царствование Николая I общественное отношение к старообрядчеству несколько меняется: начинается увлечение a la russe – всем русским. Входят в моду бороды, шапки-мурмолки, рубахи-косоворотки, квас и рассольник огуречный.

В «*расколе*» публика обнаруживает «*русский дух*» и «*народную самобытность*». Многих писателей привлекли патриархальный быт староверов и трагическая история церковного раскола. Во второй половине XIX века к старообрядческой теме обращаются выдающиеся прозаики Павел Иванович Мельников (Андрей Печерский), Николай Семенович Лесков и Дмитрий Наркисович Мамин-Сибиряк.

Одним из первых отписался на эту тему почтенный беллетрист Михаил Николаевич Загоскин. В 1846 году он издает исторический роман «*Брынский лес*» – «*эпизод из первых годов царствования Петра Великого*». Но, пожалуй, наиболее значительным произведением о старообрядчестве становится дилогия «*В лесах*» (1871-74) и «*На горах*» (1875-81) Мельникова, который был не только талантливым литератором, но и правительственным чиновником «*по борьбе с расколом*», а потому в совершенстве знал описываемый предмет.

Интересовало «*древлее благочестие*» и Ивана Сергеевича Тургенева, хотя его произведения не столь плотно «*населены*» староверами, как романы и очерки Мельникова. Как правило, это одинокие и случайные персонажи, вроде начетчика из рассказа «*Живые мощи*» (1874), поведавшего страдалице Лукерье легенду о Жанне д'Арк – святой девственнице, освободившей некую страну от агарян, а затем добровольно умершей огненной смертью за свой народ.

К староверию тяготеет Агафья Власьевна, няня Лизы – героини романа «*Дворянское гнездо*» (1858). Бывшая барская полюбовница, Агафья, снеся все удары судьбы, «*стала очень молчалива и богомольна, не пропускала ни одной заутрени*», а потом ушла в старообрядческий монастырь: «*Ходили темные слухи, будто она удалилась в раскольничий скит*».

Наиболее ярко и подробно описан Тургеневым старовер Касьян Блоха из рассказа «*Касьян с Красивой Мечи*» (1851). Касьян – представитель самого радикального старообрядческого течения – беспоповского страннического согласия (бегуны, скрытники). Оно было основано в XVIII веке беглым солдатом Евфимием, окончательно сформулировавшим беспоповское учение об антихристе, который якобы правит миром со времен церковного раскола.

Евфимий учил, что «*апокалипсический зверь есть царская власть, икона его – власть гражданская, дело его – власть духовная*». Всякое сношение с государством – смертный грех, поэтому истинный христианин должен отречься от всего «*казенного*» и «*житейского*» (от семейной жизни, денег, документов и пр.), постоянно странствовать и скрываться, избегая порочной связи с антихристовым миром…

Простонародный страх перед антихристом – «*Тришкой*» живо изображен Тургеневым в рассказе «*Бежин луг*» (1851). Мальчик Илюша объясняет своим товарищам: «*Тришка – эвто будет такой человек удивительный, который придет; а придет он, когда наступят последние времена… Ну, и будет ходить этот Тришка по селам да по городам; и будет этот Тришка, лукавый человек, соблазнять народ хрестиянский… Ну, а сделать ему нельзя будет ничего… Уж такой он будет удивительный, лукавый человек*».

Центром согласия бегунов было село Сопелки в пятнадцати верстах от Ярославля, где в потаенных скитах, устроенных «*христолюбцами*», находили приют сотни староверов, странствовавших по свету с самодельными паспортами «*граждан Небесного Иерусалима*» в поисках Беловодья – баснословной страны, где царят правда и справедливость, где процветает «*старая вера*».

Более полувека скитники благополучно скрывались от властей, пока в 1850 году их случайно не обнаружили чиновники, присланные в Ярославскую губернию для поиска и поимки разбойников.

Началось следствие, создалась особая комиссия, членом которой был славянофил Иван Сергеевич Аксаков, поддерживавший с Тургеневым дружеские отношения и переписку. Он-то и заинтересовал писателя историей старообрядчества, сообщал различные сведения о «*расколе*». Известный литературовед Николай Леонтьевич Бродский в исследовании «*И.С. Тургенев и русские сектанты*» предположил, что образ странника Касьяна создан под впечатлением от рассказов Аксакова.

Крестьянин Касьян, «*карлик лет пятидесяти*», кажется автору, заезжему охотнику, «*странным*»: у него «*странный взгляд*», «*странный язык*», «*странное выражение лица*». Кучер Ерофей называет Касьяна

© Урушев Дмитрий Александрович, старший научный сотрудник Государственного музея А.С. Пушкина, член Союза журналистов России; Verleger Editor lectio@yandex.ru, 2012

«*юродивцем*», человеком «*чудным*», «*удивительным*» и «*несообразным*».

Ерофей рассказывает барину, что Касьян «*отбился от работы*», «*стал дома жить, да и дома-то не усиживался: такой беспокойный, – уж точно блоха… Вот он так с тех пор все и болтается, что овца беспредельная*».

Нелюдимость и недоверие изобличают в Касьяне скрытника. О себе он говорит неохотно. Вопрос «*Чем ты промышляешь*?» вызывает у мужика беспокойство: «*Живу, как Господь велит, а чтобы, то есть, промышлять – нет, ничем не промышляю*». На вопрос «*Родни у тебя нет*?» он отвечает, замявшись: «*Есть… да… так…*».

Беспоповцы-бегуны вели безбрачную, бездетную жизнь, отказываясь от семьи. Поэтому девочку Аннушку, чье «*красивое личико поразительно сходно с лицом самого Касьяна, хотя Касьян красавцем не был*», несомненную свою дочь, крестьянин «*с притворной небрежностью*» называет сродственницей, хотя обман очевиден даже Ерофею…

К деньгам Касьян относится насторожено, ведь по учению бегунов на них наложена «*печать антихриста*». В первый раз мужик не принимает плату за помощь: «*Не надо мне твоей платы*». Но потом все-таки берет: «*Я выехал, оставив Касьяну немного денег, которые он сперва было не принял, но потом, подумав и подержав их на ладони, положил за пазуху*».

Говорит крестьянин удивительно складно: «*Его речь звучала не мужичьей речью: так не говорят простолюдины, и краснобаи так не говорят. Этот язык, обдуманно-торжественный и странный… Я не слыхал ничего подобного*». Касьян признается, что разумеет грамоте, которой учит и Аннушку. Сам же он навык книжной премудрости от «*добрых людей*». А Ерофей замечает, что мужик «*поет, однако, хорошо*».

Можно предположить, что грамоте и пению Касьян обучился во время своих странствий, в старообрядческих скитах. В первоначальном варианте рассказа крестьянин говорил: «*Случается, так в церкви Божией на крылос меня берут по праздникам. Я службу знаю*». Но в окончательной редакции эти слова были выброшены, как не идущие к образу беспоповца, не признающего церковь.

О своих хождениях Касьян рассказывает вдохновенно: «*Ведь я мало ли куда ходил! И в Ромен ходил, и в Синбирск – славный град, и в самую Москву – золотые маковки; ходил на Оку-кормилицу, и на Цну-голубку, и на Волгу-матушку, и много людей видал, добрых хрестьян, и в городах побывал честных*».

Мечта бегуна побывать на теплых морях, в благословенном Беловодье, где «*живет всяк человек в довольстве и справедливости*», где на деревах с серебряными ветками и золотыми яблоками сидит «*птица Гамаюн сладкогласная*».

Немногими словами, полунамеками Касьян раскрывает автору смысл страннического учения – истинный христианин должен ходить по миру в поисках правды, отрицая существующий порядок вещей: «*Много других хрестьян в лаптях ходят, по миру бродят, правды ищут… А то что дома-то, а? Справедливости в человеке нет, – вот оно что*». Справедливость, вот идеал бегуна: «*Справедлив должен быть человек – вот что! Богу угоден, то есть*».

Старообрядец Касьян, чудаковатый, тихий, смиренный – живая иллюстрация, созданная Тургеневым к евангельским словам: «*Блаженны нищие духом, ибо их есть Царствие Небесное… Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю… Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся. Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут. Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят*» (Мф. 5, 3-8).

Бродский писал: «*Образ Касьяна-странника поразил Тургенева тем, что в крестьянине он нашел созвучные настроения собственным, глубоко интимным переживаниям*». Впрочем, классика интересовала не только психология старообрядчества, но и его культура, его современное состояние.

Иван Сергеевич был внимательным читателем прославленного «*Жития*» протопопа Аввакума, впервые изданного в 1861 году. Ценя сочинение «*огнепального протопопа*», писатель не раз признавался в разговорах: «*Я часто перечитываю его книгу*».

А в конце 1860 года, когда русское общество было взбудоражено слухами о грядущей отмене крепостного права, Тургенев в Париже составил от имени «*всех подданных*» обращение к императору Александру II с определенными политическими требованиями. Среди испрашиваемых у государя «*разумных свобод нашему отечеству*» есть и такое: «*Мы просим… уравнения раскольников с прочими подданными*». Однако это благонамеренное обращение так и не дошло до царя…

Даже за границей Тургенев следил за новыми изданиями о староверии. Например, в письме из Баден-Бадена к критику Павлу Васильевичу Анненкову он просил прислать статьи «*Современные движения в расколе*» известного ученого Николая Ивановича Субботина (письмо от 1 марта 1866 г.).

Профессор Субботин придерживался устоявшихся официальных взглядов на староверие и видел в нем только «*зловредный раскол*». Но во времена Тургенева в русской историографии намечается важнейшая переоценка старообрядчества.

Первым ученым, по-новому взглянувшим на «*древлее благочестие*», был Афанасий Прокофьевич Щапов, увидевший в нем не «*суеверие*», а народную оппозицию государству, выступление общинного самоуправления (земства) против крепостного права и самодержавия.

Лесков в очерке «*Печерские антики*» нелицеприятно, но верно писал о Щапове, «*который о ту пору прослыл в Петербурге историком и, вращаясь среди неповинных в знаниях церковной истории литераторов, вещал о политических задачах, которые скрытно содержит будто наш русский раскол. Щапов стоял горой за*

то, что раскол имеет политические задачи, и благоуспешно уверил в этом Герцена».

Субботин также критически отзывался о книгах Щапова: «*Автор не имел, да и не мог иметь надлежащих сведений о расколе, а взгляд его на раскол – совершенно произвольный, не из существа дела извлеченный*».

По мнению Лескова «*мечтательные изъяснения*» Щапова принесли старообрядчеству «*существенный вред*». Действительно, Александр Иванович Герцен и его единомышленники (Огарев и Кельсиев), увлеченные теорией Щапова, порочили верноподданническую репутацию староверов, втягивая их в сношения с политической эмиграцией…

По некоторым данным в XIX веке «*древлему благочестию*» следовало до трети всех великороссов. В руках купцов-староверов были сосредоточены миллионные капиталы, промышленность и торговля. А в руках многочисленных казаков-староверов всегда было наготове оружие.

Герцену казалось, что умелая пропаганда превратит старообрядческую массу в мощную силу, способную на «*русский бунт, бессмысленный и беспощадный*». Думая найти в «*древлем благочестии*» сочувствие к революционному движению, эмигранты пытались наладить связь с российскими и зарубежными староверами и даже издавали для них в Лондоне газету «*Общее вече*».

Сами старообрядцы отнеслись к затее Герцена враждебно. Они возражали против придания их религиозным стремлениям противоправительственного и тем более бунтарского характера. На откровенные призывы революционеров белокриницкий митрополит Кирилл (Тимофеев), предстоятель Старообрядческой Церкви, ответил анафемой.

В особом архипастырском послании он обращался к российским староверам: «*К сим же завещеваю вам, возлюбленные, всякое благоразумие и благопокорение покажите пред царем вашим, в чем не повреждается вера и благочестие, и от всех враг его и изменников удаляйтесь и бегайте… наипаче от злокозненных безбожников, гнездящихся в Лондоне и оттуда своими писаниями возмущающих европейские державы*».

По настоянию Герцена, дружившего с Тургеневым, писатель «*потрудился*» над сочинениями Щапова, но не согласился с выводами историка и не уверовал в готовность русского народа к «*бунту*». Теорию «*земства*» он признал «*кабинетной, высиженной штучкой*».

Анализируя прочитанное и вспоминая разговоры со «*злокозненными безбожниками*», Тургенев писал Герцену, что эмигранты «*немецким процессом мышления*» не понимают русский народ, неготовый к революции. «*Потому что народ, перед которым вы преклоняетесь, консерватор par exellence* <по преимуществу> *– и даже носит в себе зародыши такой буржуазии в дубленом тулупе, теплой и грязной избе, с вечно набитым до изжоги брюхом и отвращением ко всякой гражданской ответственности и самодеятельности – что далеко оставит за собою все метко верные черты, которыми ты изобразил западную буржуазию в своих письмах. Далеко нечего ходить – посмотри на наших купцов*» (письмо от 8 октября 1862 г.).

Тургенев видел в народе, в «*земстве*» Щапова, в старообрядчестве зародыш добропорядочной буржуазии, а не бунтарского движения. Писатель считал, что консервативное «*древлее благочестие*» никогда не будет движущей силой революции, что невозможно ожидать от староверов политической активности и даже стремления к свободе.

Развенчивая иллюзии политических эмигрантов, слепо веривших в народ, Иван Сергеевич писал Герцену, намекая на «*обжог*» – анафему митрополита Кирилла: «*Ты, романтик и художник, веришь в народ… И все это по милости придуманных господами философами и навязанных этому народу совершенно чуждых ему демократически-социальных тенденций… Изо всех европейских народов именно русский менее всех других нуждается в свободе. Русский человек, самому себе предоставленный, неминуемо вырастает в старообрядца – вот куда его гнет – его прет – а вы сами лично достаточно обожглись на этом вопросе, чтобы не знать, какая там глушь, и темень, и тирания*» (письмо от 25 декабря 1867 г.).

Свое мнение о «*темном царстве*» старообрядчества, где уважается только «*тирания*» сильной личности, Тургенев вложил в уста Потугина, одного из персонажей романа «*Дым*» (1865-67): «*Видят люди: большого мнения о себе человек, верит в себя, приказывает – главное, приказывает; стало быть, он прав и слушаться его надо. Все наши расколы, наши Онуфриевщины да Акулиновщины именно так и основались. Кто палку взял, тот и капрал*».

Наверное, человеком «большого мнения о себе», неистовым проповедником, стоящим во главе стрелецкого восстания – «*Хованщины*», думал изобразить писатель знаменитого защитника «*древлего благочестия*», суздальского священника Никиту Добрынина (прозванного врагами «*Пустосвятом*»), мученически пострадавшего за старую веру в 1682 году. Тургенев хотел написать исторический роман «*Никита Пустосвят*», но замысел этот не осуществился…

Интерес писателя к старообрядчеству был несомненным, но то был интерес светского человека, стороннего наблюдателя. Староверы (например, Касьян Блоха) привлекали Тургенева только как психологические типы. Как заметил Бродский, Иван Сергеевич «*оставался внутренне чуждым биению религиозной мысли: социально-психологический интерес имели для него изображенные явления и лица (в своем итоге), но не религиозный*».

По мнению Бродского хотя «*Тургенев обнаруживал глубокий интерес к религиозным типам, но то был интерес человека внутренне связанного, не находящего в себе интимно-близкого к тайникам чужой религиозной души*».

КНИЖНОСТЬ

Пригарин А.А. (Одесса)

ГЕКТОГРАФЫ В ЛИПОВАНСКОЙ СРЕДЕ: СПЕЦИФИКА БЫТОВАНИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ ИСТОЧНИКОВ (НА МАТЕРИАЛАХ «БЕСПОЛЕЗНОЙ РАДОСТИ»)

Общеизвестным в науке является факт бережного и уважительного отношения к писанному / печатному слово в старообрядческой среде. Технически форматы бытования кириллической традиции включают в себя: книги и рукописи. Они и являлись основными объектами изучения со стороны исследователей. Однако имеются и другие формы трансляции знаний. Речь идет о гектографах, которые не являются ни тем, ни другим.

Их бытование было достаточно широким. Например, во второй половине XIX – начале XX вв. гектографией как способом печати активно пользовались различные революционные организации. Было бы удивительным, чтобы такими технологическими возможностями «самиздата» (кустарными типографиями) не воспользовались религиозные диссиденты, какими являлись староверы.

В отличие от книжных и рукописных памятников, гектографические издания долго оставались на периферии внимания ученых. Лишь на современном этапе они начинают выделяться и изучаться. Ярким примером может служить каталог подобных источников, хранящихся в БАН (составитель - Н.Ю. Бубунов). Гектографическая печать и памятники этого типа постепенно становятся предметами специального изучения для ряда территориальных групп староверов[1].

В контексте этого представляется продуктивным поставить вопросы о значении этого типа источников, их бытовании в липованской среде. Этой публикацией не должно ограничиваться обсуждение этих вопросов. Тем более, что всерьез их можно будет решать лишь после надлежащей работы по выявлению и описанию гектографов в регионе.

Актуальность и своевременность этому придает одно наблюдение. Еще лет десять назад общины и частные собрания липован изобиловали всевозможными рукописными тетрадками и гектографами конца XIX – XX вв. В силу их юного возраста отношение к ним было пренебрежительным. Видимо поэтому, сейчас встреча с ними уже может быть расценена как большая находка. Не представляя особой ценности в восприятии старообрядцев, эти памятники новейшей мысли массово исчезали, уничтожались. И, если в отношении других артефактов можно обвинять внешние силы, то здесь обычная небрежность нанесла большие разрушения.

Уверены, что настало время собрать это наследие, сохранить его. Способы его создания и тиражирования позволяют характеризовать местные религиозные традиции, что особо ценно для научных исследований. Вместе с тем, они отображают уникальный опыт осмысления старообрядческим обществом событий и процессов нового времени.

До 1870-х гг. старообрядцы активно пользовались либо рукописными центрами создания книг, которые всегда сопровождали ревнителей «древлего благочестия», либо услугами всевозможных типографий. Дороговизна изданий обусловливала и номенклатуру того, что печаталось. Основными являлись различные служебные и церковно-читные книги. В светские типографии обращаться было нельзя не только из-за соображений цензуры, но и в связи с отсутствием там надлежащего церковнославянского шрифта. Традиционные способы печати уже в середине XIX века не справлялись с растущими запросами. Особо это ощущалось в оперативном обмене информации. Так, например, один из первых старообрядческих проектов периодического издания – газета «Старообрядцы», издаваемая Н. Чернышовым в Кломые, вынуждена была обеспечить своей собственной типографической базой. Или другой пример – споры между принявшими и отвергавшими митрополита Амвросия, «Окружное послание» 1862 г. породили новые полемические жанры литературы. В основной своей массе, эта полемика велась «в ручную». Можно утверждать, что дефицит типографий был частично решен после изобретения в 1869 г. М.И. Алисовым относительно дешевого и простого способа тиражирования текстов – гектографа.

Гектограф (от греч. «Γεκτο» - «сто» и «Γραθο» - пишу) представлял собой упрощенный прибор для

[1] См., например: Крахмальников А.П. Описание рукописей и гектографических изданий старообрядцев Белокриницкого согласия (1846-1917 гг.). Часть III. // Общественное сознание население России по отечественным нарративным источникам XVI – XX вв. Новосибирск, 2006. С.282-301; Половинкин П.В. Сызранская старообрядческая гектографическая типография П. М. Безводина // http://samstar.ucoz.ru/news/polovinkin_pv_syzranskaja_staroobrjadcheskaja_gektograficheskaja_tipografija_p_m_bezvodina/2010-02-03-3171

© Пригарин Александр Анатольевич, кандидат исторических наук,
доцент Одесский национальный университет им. И.И. Мечникова; prigarin_alexand@mail.ru, 2012

размножения исходного текста и иллюстраций[2]. Он представлял собой плоский ящик, заполненный ровным слоем студнеобразной массы (смесь желатины, глицерина и воды). Текст и иллюстрации наносили на бумагу специальными чернилами, в состав которых входили анилиновый краситель, глицерин и спирт. Полученный оригинал прижимают к поверхности массы в гектограф, в результате чего изображение с бумаги передаётся на желатиновый слой. При последующем прижимании чистой бумаги к поверхности массы на ней получаются отпечатки. Позволял получить до 100 оттисков, откуда и название. Были вытеснены более производительными приборами: ротаторами (ротопринтами). Гектография была невысокого качества и крайне не стойка (копии быстро выцветали на свету). Однако она сыграла существенную роль в старообрядческой среде конца XIX – начала XX вв.

В липованской среде время их активного использования – 1880-ые – 1930-ые гг. Именно к этому периоду относится большинство памятников, которые доводилось нам видеть. В целом стоит говорить о необходимости их системного изучения, основой которого может стать создание максимально полного каталога таких изданий.

В рамках этого хотелось бы продемонстрировать возможности таких исследовательских работ на основе конкретного примера. А именно – брошюры «Бесполезная радость». Этот гектограф никогда не входил во внимание специалистов, а его содержание явно характерно для поздней старообрядческой литературы. Оригинальное сочинение позволяет говорить о региональном ее варианте. Вот чем обусловлено наше внимание к данному памятнику мысли.

События второй половины XIX - первой XX вв. в старообрядческой церкви породили своеобразный жанр полемических текстов. По сути они отображали несколько смысловых линий: дискуссии с т.н. «беспоповцами» (староверами, не принявшими Амвросия и созданную им Белокриницкую иерархию); полемику с миссионерами официального православия; и, наконец – споры внутри согласия по поводу «Окружного послания». Иногда, выстраивание своих позиций приводила автора к одновременному изложению доводов по всем трем направлениям.

Огромное количество таких рукописных и самиздатовских вариантов хранилось еще совсем недавно в «библиотеках» липован. Название им было дано народное – «тетрадки». Во многих случаях они имели эклектичное наполнение. Здесь рядом с теологическими или служебными сюжетами могли находится светские замечания и записи. По нашим наблюдениям, это самый исчезающий тип источников – может не пережить даже самого автора, не говоря уже о нескольких поколениях читателей. Ускользающий смысл дискуссий лишенный актуальности утрачивал необходимость ознакомления и, соответственно – осмысления.

Не случайно острые дебаты совпали с расцветом гектографической печати. Можно утверждать, что в какой-то степени эти тенденции были взаимосвязаны. Ситуация требовала постоянного публичного обсуждения, а гектографы расширяли диапазон читателей и участников. Однако, и сам гектографический способ печати способствовал или стимулировал значительное увеличение числа авторов. Рукописи, безусловно, представляли собой более дискретное явление, а тут – тиражирование мыслей, пусть и несколько ограниченное техническими возможностями.

Региональной спецификой стоит считать хронологически позднее создание и бытование гектографов в липованской среде. Они фиксируются вплоть до 1930-х гг. Это связано напрямую с условиями жизнедеятельности. В то время, как российские старообрядцы уже не могли физически ничего тиражировать (в обстоятельствах советской власти и атеистической пропаганды это было просто не возможно), липоване продолжают не только готовит сочинения, но и активно их распространять. Учитывая, что в Румынии в 1920-1930-е гг. нашли убежища многие из талантливых авторов-полемистов (например, владыка Иннокентий Усов, Ф.Е. Мельников и др.), местная традиция приобрела особое значение и масштаб.

Среди гектографов, которые доводилось видеть в липованской среде, многие лишены выходных данных. Атрибуция этих памятников может быть проведена лишь интуитивно. Ведь кроме местных «типографий», старообрядцы на Дунае активно пользовались привозной литературой. Однако можно смело утверждать, что региональное наследие является доминирующим и превосходящим все известные центры староверия.

Ярким примером такой деятельности является, например, гектографы протодиакона Анисима Казакова. Это неординарная личность, соратник Ф.Е. Мельникова, развернул активную деятельность по тиражированию старообрядческих сочинений и книг. Нам доводилось видеть несколько вариантов сборников духовных стихов, изданных гектографическим способом в Килие в 1930-е гг. Кроме того, он издавал учебную и полемическую литературу в официальных типографиях Кишинева. Добавим также, что он был фотографом. В общем, его личность еще ожидает своего биографа.

Одним из хронологически последних сочинением, изданным гектографом, стала работа Ф.Е. Мельникова (?) «***Старообрядец старообрядцам***». На обложке и титульном листе даны только назва-

[22] Описание дано вслед за: Книговедение: энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1982. С. 131.

ние книги и годы издания от Сотворения мира - 7448-й и от Рождества Христова - 1940-й. Объем книги составляет 69 страниц, размер 21 х 17 см.[3]

Таким образом, предстоит кропотливая работа по выявлению максимально полного перечня гектографических изданий. Лишь после этого станет возможным ответить на вопросы об эвристическом потенциале этого типа источников.

Особо интересным представляется проследить местных авторов. Благодаря их сочинениям становится понятным ценности, круг чтения и предметы полемики. Нам представляется, что такие гектографические издания должны стать приоритетом исследовательских поисков.

Вот почему мы выбрали для своего предварительного анализа работу обычного священника храма Рождества Пресвятой Богородицы села Сарыкёй Тульчинской округи в 1920-30-е гг. Это был достаточно начитанный (что отмечает такой знаток, как Ф.Е. Мельников в одном из своих писем[4]) и образованный наставник. Он принимал активное участие в спорах с представителями беглопоповской церкви - «беспоповцами» (так называли в Румынии сторонников новозыбковской иерархии).

Содержание его брошюры отражает суть и форму споров между «поповцами» и «беглопоповцами». Они породили многочисленные «*тетрадки*», где излагались позиции сторонников и противников белокриницкого митрополита Амвросия[5]. Одним из принципиальных вопросов «раздора» стало «брадобритие». В 1930-х гг. один из священников-поповцев поправил себе прическу и покаялся. Случай настолько поразил сознание обоих сторон, что стал предметом долгих разговоров. На фоне более либерального отношения к стрижке и бритью в среде белокриницких прихожан этот «обычай» сложился как условный религиозный маркер, отличающие две организации поповцев[6]. Такая модернизация и признаки «обмирщение» вызвали неоднозначное отношение и в среде самих белокриничан[7].

Еще одной линией раздора стал Измаильский епископ Феноген. Он являлся причиной спорой внутри белокриницкого согласия, которые закончились его запрещением и избранием в 1935 г. нового измиальского владыки – Силуяна[8]. Здесь для нас важно, что эти события, как апокалипсические воспринимали соседи и идеологические соперники. Из содержания брошюры видно, что его беглопоповцы представляли в качестве эсхатологического персонажа.

О. Игнатий П. «Безполезная Радость» (Тульча, 1933 г.). 4° (22,5 х 17,5), гектограф. изд., 35 с. Буквенная пагинация. Общая тетрадь в бумажной обложке. 17 строк, ширина строки 132-142 мм. Шрифт - полуустав. Переплет отсутствует, листы сшиты двумя скобками по левому краю. На лицевой стороне обложки «Соч. - Сще – ієр. Игнатій П. / Бѣзполезная Радость / Тульча / 1933», а также крайне схематичное изображение восьмиконечного креста.

Текст печатается с сохранением орфографии, пунктуации и стилистики оригинала. Разделы страниц обозначены знаком «/».При публикации убраны твердые знаки на конце слов и использована современная литерация (вместо «і», «ѣ», «ѳ»).

Соч. Св – иер. Игнатий П.
Бесполезная Радость. – Тульча, 1933. – 35 с.

Предисловие

Прежде чем начать читать сие издание, хочу пожелать читателям следующими пожеланиями, которые более вызвали меня писать и выпустить в свет сию тетрадь.

1-е) когда я получил отпечатанный листок под названием «Воззвание к старообрядцам, по имени Фирса Вашкинцева», то дая мне это было ничто иное, как токмо обманка, бумажка клеветная: т.к. сразу я понять чего есть один Бог. А потом идеал всего прочия так же необращать самое на то внимания. /

2-е) Так же пришлось видет еще рукописный листок, в котором было отписано Фирсу Вашкинцеву благодарение, за это энергию в поношении той

---

[3] Подр. См.: Магола А.А. Печатные издания русских липован Бессарабии в межвоенный период // Липоване: история и культура русских старообрядцев. Вып.8. Одесса-Измаил, 2012. С.172-174.

[4] Пригарин А.А. О спорах в заграничном старообрядчестве 1935 г.: публикация писем Ф.Е. Мельникова и отца Игнатия // Судьба старообрядчества в XX – начале XXI вв.: история и современность. Сб. научн. трудов и материалов / Отв. ред. и сост. С.В.Таранец. – К., 2008. – С.120-143.

[5] Яркий пример такого жанра: Александров В.П. Тульчинская летопись. – Бухарест: Критерион, 2002.

[6] Он оказался настолько устойчивым, что на момент наших исследований, в 2003 году, один из беглопоповских иереев убедительно рассказывал, что «он, не то что те священники, волос не стрижет!». Справедливости ради стоит отметить, что мы не встречались с белокриницкими наставниками, пользующихся ножницами для правки своих бород.

[7] Подр. см.: Пригарин А.А. О спорах в заграничном старообрядчестве 1935 г.: публикация писем Ф.Е. Мельникова и отца Игнатия // Судьба старообрядчества в XX – начале XXI вв.: история и современность. Сб. научн. трудов и материалов / Отв. ред. и сост. С.В.Таранец. – К., 2008. – С.120-143.

[8] Панкратов А. Деятельность Федора Ефимовича Мельникова в старообрядческой Измаильской епархии в середине 1930-х годов // Духовные ответы. – Вып.13. – М., 2000. – С.65-78; Федорова А.И. Ситуация в Измаильской епархии в 30-х гг. XX в. // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Вып.2. – Одесса, 2005. - С.59-64.

листок был выпущен Ксенофонтом[a] безпоповцем, то и на него я смотрел как на врага истины. Потому что он всегда и не переставал позорити всего общесвященство. А потом я думаю, кто же будет сообщник его радостям за такие нелепости как он Один есть, то и от одного и будет ему благодарность, то и никто ни предаст ему никакого значения.

Наконец когда уже пришлось мне лично слышать еще от братии беглопоповцы упрекают за оное поношение, что якобы он в правду / писал и нас упрекал.

Тогда я решил не оставить таковыя ношения гласом вопиющего в пустыни. Те без возражения истины. Которую я уж давно исследовал лично, от достоверных лиц самого местоположения, что таго имя Ф.В. в городе Галацах нет. А потому и думаю себе погрешу я против Бога, что если умолчу таковую истину и дал место поносней лжи, на святую нашу церковь, и на правителей ея благочестивых наших иерархов: то Митрополита и епископов, которые последуют всему древлему благочестию. И по таким предостережениям себе, решил я ---- доказать, что ето одна есть злоба и клевета, которые есть чюжды духу христианскому.

Автор. /

Бесполезная Радость.

Были выпущены листки, под названием «Возвзание к Старообрядцем». В этих листках было написано много нелепости и клеветы: именно – «Самаяплощадная адрисовка наших Иерархов именем антихриста! Что есть чюждо духу христианскому. И это адрисование никому не принесло столько радости, как только нашей Братии Беглопоповцам. Которые считают это уже для нас адом! Себя же они сочли его, прости нас, что это будет служить им за великое оружие. Предполагая тому, что если уже из наших единомышленных, итак опозорил всю нашу Иерархию: то тем более свободна будет теперь для них позорить нас, как они знают (хотя сами это и / не оставляли) т.к. они теперь в полной надежде считают и думают себе: что якобы не будет нам даже и чем оправдаться пред ними. Но для нас такого поношения только на бумаге страшно. Но чтобы оправдаться мы это считаем за ничто. Потому что, не первые мы слышим поношения на себе. Но оно есть искони или от начала самого христианства.

А. Поношение подал сам Христос. На это говорили, что якобы он ни своей силою изгонял бесов. Но силою Вельзевула (Бесовской). И это говорили на него свои же (Евреи). И теперь неужели кто скажет, что это по правде поносил Святый Иоанн Златоуст, светильник все/ленныя, тоже перенес всякия поношения, и даже подъял изгнание, и притом то же от своих. И что же неужели вы скажете что это по правде осудили.

Б. Ругают самого Бога, и тоже самые христиане. И теперь удержитесь хотя то и скажите, чего небудь не обдумано на погибель себе: т.к. злоба может и это ослабить, и допустить человеку сказать, что этот грех менее прочих грехов. Как уже не сбылось на одном из ваших высказится. Да еще даже из на столетея и что грех богохульства менее чем Брадобритие! И именно было это высказано вашим наставником Лавреном[9]. В Яссах на разго/ворах с отцом Симеоном[a]. Между слов Калинин Л. Начал укорять у вас спесь, у вас брадобритие. Имея ду таких укорах. О.Симеон спросил «как вы судите о носительном брадобритии ? И что будет хуже брадобриия или ругать Бога ? А он по необдуманности говорит «Брадобритие хуже. Потому что Богохульство есть грех, а брадобритие это ересь».

Так что еще в Ветхом завете было запрещено самим Богом. /

Вот ваш и наставник. Значится за брадобритие знает, что было запрещено в ветхом завете Богом. А если ругать Бога, то этого не знает. А потому как видно, что библию он читал и поэтому не знает, а если читал то мало понял.

Относительно имя Божия, подлинно в 10-х заповедях, которые были дадены Моисею, из них в 3-й заповеди говорит так: Не произноси имени Господа Бога твоего всуе. Потому что Господь не оставит без наказания того, кто произнесит имя его напрасно (исх. Г.20 с.х.). Вот как осторожно заповедует Господь обходится с его именем, что даже не должны вспомнить его там, где нет нужды. Потому имя / это святое.

А о те, которые пренебрегал именем Божиим, и произнося его там, где не нужно: к-т. Хотя только покланяются ложно, то на таковых показал Господь через пророка Захария Серп: и говорит: Си клятва исходящая на лице всея земли, и видеть в доме клянущегося именем моим во лжу. И обитае посредь дому его, и скончае, и древо его, и камение его (Зах. Г.5, с.4). Значится на такового человека, который пренебрегает именем Божим, лежит на нем, и его доме, одно проклятие с несчастием. И если только поклянется человек, именем Божиим, и то он лишается всего счастья.

Теперь что же можно сказать о хулителях Ия Божия, которые изрыгают / хулу на Бога; То на таковых предсказал Господь Моисею так: Бог ревнив, отдал грехи отец на чада, до третьего и до четвертого рода ненавищим мене (…). Значится ненавистникам Божиим, как несть хулителям не избежать гнева Божия: и з-му и ч-му, его колену Во что ожидает хулителей Божия, и каким легко ответить за свою изрыгательство хулы на Бога! Он не далеко отстотит от идолопоклонника: Так что тот идолу кляняется, а этот хулит истиннаго Бога! И поэтому

[a] *безпоповиц помориц. Изотовичь.*

[9] *Дьяк беглопоповский в Тулчи.*

[a] *протоерей Сел. Сарикоя.*

приходится, что обоим досаждают тому же одному Богу.

А потому тем более высказал сам Исус Христос суду на богохульников – таковыми словами: Аще кто рече хулу / на духа святаго, те натак нестится ему ни всей век ни в будущий.

И теперь всякий читающий эти слова должен судить с чем будут сообразны слова КЛ как он сказал, что брадобритие более есть грех, чем богохульствосие по словам самого спасителя видно, что богохульство грех не простительный и подумал ли он, что сказал еще: это только тогда, когда уже похулить св. духа. Вот это самое несть как говорит: ископаещему и сам западнею ему. Вот так и он сам сказал на то, чего навязывал людям. Потому что это умалил и раздавил лица Св.Троицы до того, что заковыя означительный грех, если даже / на ругать придется два лица из святой троицы, а кроме Св.Духа. Которыя есть едино в трех лицах: единосущная и не разделимая Св. Троица. Вот от кого нужно бежать как гангрена, у кого учение богопротивное, разделяют Святую Троицу. И об этом не ужаснутся все верно смотрют только на чужие грехи, а более всего зазирают у нас за брадобритие, как быть то мы это оправдываем или сами вы чисты от этой заразы только еще скажет, что у нас и на соборе они присутствовали, то это не оправдание, когда они есть у нас и без собора[*]. Ведь большая семья не без урода, пословица говорит. Ведь на его собра/лися более из пятидесяти мест конечно, там мог найтись, и хорошие и плохие, и брадобрийцы, и не брадобрийцы. И в этом ни высшего духовенства вина, но самого народа. Потому что, относительно лиц для собора, было объявлено в воззваниях, какие лица должны присылаться чтоба не были брадобрийцы, и прочие нарушители долга христианскаго. И конечно, этого преслушал народ прибыли на собор и брадобрийцы. Но при том и на соборе так же ратовались, чтобы не допустить их, но они стояли упорно! Но когда видали, что нет возможности отбится, о них а дела предстояли важныя, то и оставили в покое, чтобы не разорить собор чем и останутся / без последствия все главные духовные дела. Значится, допустили малое, чтобы спасти целое. Как и сбылось: учредили между собою и народом мир, что есть выше всяких добродетеля, так же и прочия дела, которыя имели обсуждатся, не остались без последствия.

Далее что касается сказать относительно брадобритя, почему оно у вас так ни в глазах, и вы как быть то его и не имеетя, то это более потому, что вы ни собираетесь ни на какое наше общее совещание. А если был бы у вас обычай собиратся, то не применулись явится когда нибудь и брадобрийцы.

Как это можно доказать даже самим фактом: Когда были всероссийския / съезды в Нижнем Новгороде, у Бугрова там были не только брадобрийцы среди собраннаго народа: но даже и председатель собора К.Г.Рубанов был с постриженной бородой. Чего может подтвердить и Ермил[а] Гуреев который был единовременно со Львом[б] В. на съезде. А потому, и почему же вы радуетесь чужому несчастию, когда самим уже нет возможности избежать того ж.

Ваша радость подобно детскому разладу, когда дети разбранятся, то и начинают один другого укорять на прозвищи, и если у кого не хватает сил докорить своего соперника, то он прислухается ко всякому, от кого бы он услыхал как это более укорить. И если услышит, тогда уже бывает рад, что / нашел себе помощника для своего удовольствия. Вот так и вы, у вас не хватает сил, чтобы преодолеть истину, а потому уже и прислухаетесь ко всякой лжи, кто что скажет на нас укорительное. Вот тогда вам и радости, и тем тогда пользуетесь.

Вот как и случилось на самом деле не известный нам, а тем более вам, некто Фирс Вашкинцев. Выпустил листки под названием «Воззвание к старообрядцам», в которых насеяно много смешных словес и клеветы, которым вы предали большое значение. А ему самому, за его пропаганду, начали воздавать особыя почести, особое провозглошение в своих рукописных письмах: и рассылать по своих / единомысленных, в которых ублажают его: благоразумным, и умным человеком. Удивительное дело; если уже он у вас настолько достоин почестей и уважения, то вы бессумнения должны все последовать за ним, а не оставатся опять при своем ложном учении. А если нет, то тем более не должны вы нам сулить его небылицу. Потому что, это еще новое неслыханное, антихристиянское учение. Так что еще никто до сего времени нивздумал так богохульничат, чтобы под числом шестого епископа считал число антихристово! Как этот иезуит нашел П.Никона 6-м Патриархом, а потому и сочтил его что он есть 1-е 6-е от числа антихристова. И потому и есть антихри/стов предотеча. Подобным образом считают его и безпоповцы. И поэтому не принимают от него священство, считают его что оно происходит от антихриста. Но только ни чрез посредство числа его, но за извращение догматов, и за зверообразный поступок его. Чем хотел он превратить всю старину в новизну. Но предки наши не придали значений и этому, и не считали его за антихриста, хотя был и злой его поступок.

---

[*] *Не то преступный грех народа, возложили вину на всю нашу мните братие беглопоповцы, что таковое ваше обвинение, подобно баптистам, которые обвиняли православных то же, что они с богоотступниками. Но православные возражали им, таковыми словами церковь кафолическая человеческими грехами не может пастырь (Благ. Август Барон лет 368, чин 4-6). А у вас только и упреков о том вот у вас брадобритие.*

[а] *сарикойской житель беглопоповиц.*

[б] *дьяк церкви вознесения Господа белокр. Иерарх. В Тульчи.*

Если уже под таковым нарушителем он правил, и гонителем веры, как П.Н. который даже и по числу считается 6-м Патриархом и предки не считали его за антихриста, то почему же буде Влад. Феоген, - Антихристов предтеча, когда он / ни по числу 6-й Епископ и догматам после не во всем отеческим разве расположится на одной Ф.В. поношение и клевету. Как он говорил: что он нарушитель св. правил, и беззаконник, но факта за догматы не оказал ни одного, как только говорит разогнал братию из монастыря, а оставшихся 6 иноков превратил в рабов: держит их в холоде и то где значится сам оказал только одни дела греховныя. Но не нарушитель догматам. И за это назвать епископа антихристом имеет ли этот человек в себе искру християнства. Хотя бы это было бы и на самом деле правда потому что если человеку имеющему своесть и страх Божий, никогда не допустимо изрыгнет на святителя такое богомерское / имя, как этот хулиган. За 6 иноков назвал епископа антихристом, который по его доносам, он превратил в рабов. Только то что же этот человек подавил огнем идолом, ни 6 иноков, но 10000 иноков Исидора ради пресвитера. Но святые отцы нигде и помину на него не оставлял за таковой это зверский поступок, что он уже есть антихрист. Хотя злодей много укорял его, когда он согнал его с престола, но антихрист нигде не назвал. Только этот один нашелся отчаянный человек Ф.В. назвать таким страшным именем. И можно ли расположится на такого бесстрашнаго мощенника, что он скажет что нибудь правду. Ему верят только одни беглопоповцы они и / не спрашивают правду ли он пишет или нет, а давай сюда это для нас полезное, а сколько в ней правды, на это и не смотрют. А вот еще можно указать, какая у него правда: он пишет, что епископ Феоген[10] 6-й Епископ Измаильский, то это сущая неправда. Он по числу 3-й Епископ, т.к. 1-й епископ Виссарион[11], 2-й епископ Анастасий[12], 3-й епископ Феоген. А что хотя управляли прочия епископы епархией Измаильской, то это они были временные управители, к.т. епископ Аркадий[13], которого указал автор, то такого имя епископа самостоятельного епархия измаильская никогда не имела, но это был славский епископ, который заведовал временно еще до епископа Висариона, а потому / он не назывался Измаильским, а Славским. Так же и после Анастасия, когда уже осталась епархия вдовствующей, то ей заведовал единовременно Иоанн Московский[14] до самого присоединения епископа Петра Бендерскаго[15], который был в то время в раздоре по поводу окружнаго послания, и когда примирился с церковью, тогда ему было поручено архиепископом Иоанном управлять епархией Измаильской. И он управлял, но не назывался измаильским, но Бендерским. Так же после П. заведывал сей епархией Кирилл Одесский[16], который то же не назывался измаильским, но Одесским и Балтским. /

[10] 27 октября 1919 г. на Измаильскую кафедру был поставлен митрополитом Макарием епископ Феоген. Он, со слов Ф.Е.Мельникова, пытался создать свое раздорническое общество, но безрезультатно, т.к. за ним никто не пошел. В мае 1931 г. на Освященном Соборе постановили освободить епископа Феогена с кафедры на один год. После этого он мог служить лишь в тех приходах, куда его пригласят. В это время произошло три епархиальных съезда в Вилково, Килии и Измаиле, на которых постановили: просить митрополита Пафнутия созвать Освященный Собор и навсегда уволить Феогена с Измаильской епархии. Однако митрополит Пафнутий не спешил с решением, т.к. по закону Бессарабия еще не была отделена от подчинения российской старообрядческой церкви.

[11] Виссарион – Измаильский епископ (6 декабря 1877 г. – 27 января 1881 г.), был переведен из Тульчинской епархии, которую возглавлял с 1873 г. После присоединения этих территорий в состав России (1878 г.), в июне 1879 г. Бессарабский губернатор пригласил в Кишинев архиепископа Виссариона, где зачитал ему распоряжение министра внутренних дел, в котором говорилось, что "старообрядцы в объединенной части Бессарабии имеют право пользоваться всеми теми правами, которыми пользовались и до воссоединения оной с Россией".

[12] Анастасий Лебедев (1881-1906), родом из Московской губернии, воспитывался в Славском монастыре, потом был избран и посвящен в игумены Петропавловского монастыря (неподалеку от Вилкова). В 1881 г. был поставлен Донским епископом Силуяном в Измаильские епископы. Он принимал очень активное участие почти во всех наиболее больших событиях и соборных делах старообрядческой церкви того времени. Анастасий свободно отправлял службу, что не нравилось правительственным структурам.

[13] 22 августа 1854 г. для бессарабских старообрядцев епископом был поставлен Аркадий, получивший титул Васлуйского. В 1857 г. был переведен в Измаил, местом его резиденции стала церковь Святого Николы Чудотворца. На должности архиепископа Аркадий оставался до смерти (до 2 ноября 1877 г.). 15 апреля 1860 г. старообрядцы обратились к министру вероисповеданий Румынии с просьбой о формальном признании и утверждении старообрядческого архиепископа. Несмотря на протесты румынских архиереев, 17 октября 1861 г. Аркадий Васлуйский был признан румынским правительством в сане старообрядческого епископа и получил разрешение на свободный проезд по Измаильскому уезду.

[14] Измаильская епархия находилась в управлении Московского архиепископа Иоанна с 1906 по 1907 гг.

[15] На Соборе 23 июля 1907 г. епархия передана епископу Бессарабскому и Подольскому Петру (Павлу Ивановичу Иванову), который до 1907 г. был неокружником. В 1910 г. он принял схиму в Муравлевском монастыре Измаильского уезда (им же основанным), затем переехал в Иоанно-Богословский монастырь недалеко от с.Плоское Херсонской губернии.

[16] 25 августа 1910 г. епархия переходит к епископу Одесскому и Балтскому Кириллу. При его правлении Бессарабия снова переходит под власть Румынии (1918 г.).

Вот перечень всех епископов в епархии Измаильской, которых по всему видно что их было только 3 епископа. А если только считать в числе и тех, которые управляли временно, то их всех находится 7 епископов, а не 6. А потому так же не выйдет число 6 и на Патриарха Никону. Потому что в России много лет заведовали Греческия Патриархи до самого Патриарха Иова. То как же тогда буде 6-й Патриарх Никон ?

Вот насколько несообразно его вольнодумство – ни с чем не сходится. Он собрал чтобы подвести число, а с чем оно будет сходственно, то пусть разбираются. А он своютофту выполнил налгал сколько хотел. И ему / верят беглопоповцы, считают за это его благоразумным человеком.

Мыслимо ли ублажать такого человека, которого ты и не знаешь. А потому не будет ли он такою личностью, что он так поношается на духовную властию, которым было воспрещено являться на соборе, т.е. брадобрийца, которых вы сами считаете за еретиков, а за поношение уже и не смотрятся, кто ж он и какой, лишь ба хорошо нас обругал. Все принимаете, и почесть даете.

Новь обратите внимание на прежних предков наших, какия они имели взгляды на все. Если уже такого гонителя и нарушителя догматам, как П. Никон, и они не называли его Антихристом / то тем более не должны вы называть эти Феогена. Хотя показывает Ф.В., что якобы он имеет крутой нрав, то одно это немыслимо человеку христианину подводить под такие страшное имя, как вы решились поносить его антихристом.

Но если уже так не страшитесь и не боитесь суда Божия называть антихристом П.Н. за одно и епископа Ф. за другое, то почему же еще вы называете всеми уважаемого Митрополита Пафнутия Антихристом не иначе как только по одному числу его, что сей настоящий есть 6-м Митрополитом Белокриницкий. Но с чем же это будет собирано за одно очередное число, называть Ми Антихристом. Не боитесь вы Бога, что вы воспользовались одним хулиганом / и столько вас, и не обратите внимание, и не обдумаетесь сказать: за что мы называем людей тем, что страшно и подумать ! Но вы не только, чтобы обдумался, но даже еще читаете в церкви всенародно и провозглашаете: вот в белокриницких Епископ Антихрист. Мыслимо ли такую хулу поносить ? Ведь хотя тоже можно, всякого назвать вором и разбойником, но не называют, боятся, как бы ни попасть под суд и наказание. Но вы как видно, воспользовались тем, значится, что вас в суде не найдут и наказывать не будут ! Вот вы и раззявили рты во всю пасть и кричится: вот у белокриницких новый Антихрист / и поздравляем вас с новым Антихристом !

И что это за християне, что нанося такую хулу на все святое, то говорят, что у вас священство от диявола! То у вас причастие от убитаго пса ! И на последок уже говорите у вас епископы Антихристы! И кому это свойственно так поносить тому, кто не страшится произносить хулу и на самого Бога: считают, что ругать Бога Иисуса Христа, нет важнаго греха.

И если уже в злобе не преминул сказать такую хулу на Бога ! То что тот же человек не скажет в такой же злобе на нас.

И поэтому недоумеваю я, какими словами прийти к заключению сего моего надписания. Раз позаимствовал из вашего рукописнаго письма, которое было составлено с помощью безглагодатным безпоповцем Ксенофонтом, который не посвещен Св. Крещением, т.к. он ни мазан св. миром, а потому в него и не прегражены уста печатью св. мира с произношением священником сих слов: печать дара св. духа. Да перваго види, а вторым загради си речь телом и кровью Христовою. Но он этого драгоценнаго дара лишен, и не имеет в себе т.к. мира не принял, и тела и крови Христовой не вкусил, а потому он по св. Симеону Солунскому: не известен ни Богу, ни ангелам, и не запечатлен в книги животной, и поэтому в него стоят уста растворенными и наполненными только той / лжи дияволской, которой был обманут праотец наш Адам. А потому ему и не страшно на Християн наводить всякую лжу и клевету. И вы возложили на такого ненавистника християн всю свою надежду и припоручаете ему составлять разныя клеветы на нас для разглашения своими единомысленным. В котрой так цинично своим долгом поздравить всех старообрядцев белокриницких с новоявленным Антихристом.

Если уже вы так отчаянно выразились надругатся над нашим достойным всякаго уважения и почети иерарха, то тем более я беру на себя смелость поздравить вас с новоявленными / беглопоповскими учителями еретичества и богохульства, которых пора бы вам оставить, чтобы не погибнуть с ними до конца.

При сем дорогой читатель, прочтении сего моего надписания я думаю уже ясно понятны вам все возводимыя поношения на наших иерархов, что они есть не от християнсакго духа человека, но от самого ненавистника веры христовой. И потому напоминаю вам слова св. апостола: не всякому духу веруйте, и искушайте духи, а ще от Бога суть. Потому что враг добру ненавистник, всегда сеет плево среди добрыя пшеницы для того, / чтобы произвести в самом сеетеле смущение, прочих же привести в соблазн. А потому вызвало мене написать опровержение на выпущенный неизвестным, а вернее сказать, небывалым Фирсом Вашкинцевым листа, в котором сложил он всю свою несообразность не на чем не основанную. Потому что он причислил число антихриста 666 к следующим лицам: 6й Пат. В России. 6й Мит Белокрин. И 6-й Епис Измаильский.

Хотя их было в Измаиле самостоятельных только 3 епископа, прочия же были временными, но как он не различает, но кладет в число и временных. А потому и тогда находится 7 епископов, а не 6, чего доказано выше. Но пусть он бы / ло бы и по его 6й Епископ, то опять при чем же его будет основано и как поставить, если поставить их горизонтальном порядке, то опять получится ничего, как только шесть. Как увидим на самом деле по порядку: Па 6 Ми 6 и Епи 6 – и что же получилось: ничего одно шесть.

А если поставить в вертикальном порядке, то опять выходит се малое число. И далеко не достает до числа 666-го Что вы можете видеть по следующей таблице, читая личности

Патриарх 6
Митрополит 6
И Епископ 6
Вышло всего числа – 18

А где же взять еще 648, чего бы / дополнить число 666, то есть Антихрист.

Итак дорогой читатель, можешь теперь видеть и убедится сам, что нет число Антихриста на наших иерархах, которых подсчитал псевдоним (небывалый Ф.В. Небывалый потому, что я уверился лично, что такого имя нет в Галацах – Фирса Вашкинцева, что может и всякий проверить. Я был и расспрашивал нарочито и мне уверили, что такого имя нет!

А потому не будет ли ето какойто Фридриг В. Из фамилии Немчина, т.к. фамилия его более показывает, что это от латин, из самых неверующих ! /

Но этому еще будет, что и был, какой то из числа безпоповцев, т.к. он раздавал лиц более по приходам чужих обществ, так что даже и в самих Галацах не имеется не одного такого лица, чего же не можно было бы пременуть, если бы их Галацкой печатавал.

Но так как безпоповцы только и носятся всегда с Антихристом, то выдумали тут составить из ложных слов одну небылицу на наших иерархов и разнести по народе!

И теперь обратите внимание Братия Беглопоповцы, чему вы радовались, когда попали эту ложь, т.к. она ни на чем не основана. А потто / му бесполезная эта ваша радость.

Соч. Священноиерей Игнатий П.А.
Тульча 1933 г.
Початовал Епиф. В.

Горбунов Ю.Е. (Одесса)

ИЗ ИСТОРИИ КИРИЛЛОВСКОЙ КНИЖНОЙ ПЕЧАТИ XIX ВЕКА
(заметки библиофила)

Предлагаю здесь самые общие сведения о некоторых, на мой взгляд, наиболее примечательных группах кирилловских изданий позднего времени, именно XIX и самого начала XX столетия. Слабая освещенность этих материалов в литературе и недостаток внимания к ним библиографов и книговедов позволяет надеяться, что нижеследующие заметки будут иметь некоторый практический смысл, как для исследователей славянской печатной книжности, так и для наших старокнижных любителей, привыкших без всякого интереса и даже с пренебрежением относиться к книгам кирилловской печати «*моложе*» 1800 года. Пренебрежение это ничуть не заслужено и есть лишь результат недостаточного знания вопроса. А расхожее мнение о том, что будто бы с XVIII в. кирилловская печать полностью замыкается в сфере церковной книжности справедливо ***только для России***, и то не вполне. В Дунайских княжествах и на славянских землях Австрийской и Османской империй кирилловское книгопечатание и в XIX в. продолжает выполнять свою исконную просветительскую миссию, далеко не ограничиваясь церковной литературой.

Все это прекрасно понимали Ундольский, Чертков, Головацкий, Франко и другие видные ученые и библиофилы XIX в., собиравшие вместе с памятниками старопечати и ***почти современные*** славянские издания кирилловского шрифта. Нам ли гнушаться ими?

* * *

Излишне говорить, что в хронологическом отношении интересующие нас издания выходят за пределы понятия «*старопечатная книга*», которое хотя и трактуется по-разному, но все же не распространяется далее 1800 г. (исключение составляют отдельные национальные библиографии, в частности румынская и сербская, где принятым рубежом старопечатной книжности соответственно выступают 1830 и 1867 гг.). Однако по способу печати, типу оформления, характеру гравированных украшений и иллюстраций, не говоря уже о репертуаре текстов, многие из кирилловских изданий XIX в. можно рассматривать как прямое и нередко сознательное продолжение традиций книгопечатания прошедших эпох. Нетрудно догадаться, что речь идет об изданиях, большей частью связанных с деятельностью русских старообрядцев, но не только.

Так, в числе интересных и во многом показательных книг нужно упомянуть редкие старообрядческие «*други*» с прусскими выходами 1860-х гг. Старообрядческая книжная печать, недолгое время (около восьми лет) существовавшая в Восточной Пруссии, была организована в 1859 г. известным миссионером иноком Павлом Прусским на основе уже действовавшей в Иоганнесбурге типографии Антония Гонсеровского[1]. Кирилловский шрифт и прочие типографские материалы, отличающиеся значительным своеобразием, были выписаны из Праги. Своеобразием отличался и репертуар изданий, предложенных к печати, по всей вероятности, самим Павлом Прусским. Кроме нескольких канонических книг в типографии Гонсеровского был напечатан целый ряд новейших старообрядческих сочинений, написанных «*на злобу дня*», а также несколько номеров периодики (известный журнал «*Истина*» – первое периодическое издание старообрядческой печати[2]). С самого начала деятельное участие в работе печатни принимал Константин Голубов – ученик и последователь Павла Прусского, ставший впоследствии собственником заведения.

По-видимому, наиболее значительным изданием прусской старообрядческой типографии, во всяком случае, из тех, что известны на сегодняшний день, нужно считать Псалтирь, вышедшую в самом начале 1860-х годов. В выходном листе (колофоне) год не означен, но есть указание в виде криптограммы на книгопечатню А. Гонсеровского в Иоганнесбурге «*в П.*», то есть в Пруссии. Книга украшена гравюрой с изображением царя Давида и самобытным орнаментом, который наряду с растительными мотивами включает и плетеные псевдобалканские композиции, совершенно не характерные для русской церковно-печатной книжности. Большую роль в системе декора книги играет наборной орнамент, из элементов которого выложена даже целая архитектурная композиция, обрамляющая фигуру царя Давида на выходной гравюре. Примечательно, что это редкое заграничное издание уже вскоре после выхода из печати оказалось в составе знаменитой коллекции А.И. Хлудова в Москве, где имелись и другие издания этой типографии[3].

Перейдя в единоверие и переехав в Россию, Голубов сумел вывезти из Пруссии и все типографское оборудование. С разрешения Синода новую

[1] Родосский А. Описание старопечатных и церковнославянских книг, хранящихся в библиотеке С.-Петербургской Духовной академии. Вып. 2. СПб., 1898. С. 346 – 347.

[2] Иванец Э. Старообрядческая газета «*Истина*» в 1863 – 1868 гг. // Старообрядчество в России. Вып. 4. Живые традиции / Под ред. И.В. Поздеевой. М., 1998. С. 370 – 375.

[3] Попов А.Н. Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А.И. Хлудова. М., 1872. С. 53 (второго счета), № 570. Первое (и, возможно, единственное) в библиографии описание этого малоизвестного старообрядческого издания.

© Горбунов Юрий Евгеньевич; yurgo-book@mail.ru, 2012

типографию он открыл во Пскове, где в течение 20-ти лет печатались всевозможные сочинения против раскола[4]. Издания псковской «*Славянской типографии*» (таково было ее официальное название) также довольно редки и собирались еще современниками издателя, историками раскола по преимуществу. Правда, с точки зрения искусства книги значение их минимально – издания красивого шрифта, аккуратной печати, но не более того.

К заграничным старообрядческим изданиям принадлежат также книги, изданные в типографии Никольского Мануиловского монастыря в Молдавии[5]. Печатня в Мануиловке была основана в 1875 г. под руководством архимандрита Исайи и уже в 1877 г. в ней была напечатана первая книга – «*Номоканон с Чиновником*». В выходном листе указано, что книга вышла «*по благословению … господина Афанасия митрополита Белокриницкого, при Державном князе Карле Первом в Молдовлахийском княжестве, в типографии Свято Никольского Мануйловского монастыря, тщанием архимандрита Исайи*». Издание это редкое, как впрочем, все книги, напечатанные в Мануиловке в 1870-х гг. и в следующем десятилетии. Среди вообще немногочисленных изданий Никольского монастыря помимо «*первопечатного*» Номоканона стоит выделить такие книги, как знаменитые «*Поморские ответы*» (1884), «*Зитуменос, или взыскание*» старообрядческого писателя XVIII в. Алексея Родионова (1885), «*Истинность старообрядствующей иерархии*» (1885) – известный труд инока Арсения (Швецова), будущего епископа Арсения Уральского. Кстати, Швецов сам некоторое время управлял типографией в Мануиловке – после отъезда в Россию архимандрита Исайи.

Примечательной особенностью монастырских изданий является то, что почти все они не перепечатаны с московских дониконовских книг, как было в обычае у староверов, а изданы «*первым тиснением*» по рукописям – старинным и новым. На сегодняшний день ни деятельность этой книгопечатни, ни ее издания надлежащим образом не изучены. Молдавским библиографам, составителям национального свода печатной кирилловской книжности XVII – начала XX в, они вообще не известны (хотя другие старообрядческие издания, вышедшие в Молдове, в своде учтены, в частности, т.н. Потемкинский Апостол, напечатанный в Яссах в 1791 г. «*по дозволению*» князя Потемкина). Между тем, издания Мануиловского монастыря составляют не только важную страницу истории русского старообрядческого книгопечатания за границей, но и, конечно, являются любопытнейшим фактом истории книжной печати в Молдове.

Исторический и вместе художественный интерес представляют малоизвестные подпольные издания филипповца А.П. Овчинникова, типография которого действовала в Москве во второй половине XIX в. Несколько раз нелегальная «*друкарня*» подвергалась полицейскому разгрому, а издатель – суровому судебному преследованию, что, впрочем, нисколько не охлаждало его просветительского рвения. Книги, напечатанные в этой типографии, названной в выходных листах «*Старопоморской*»[6], отличаются солидной редакторской подготовкой, безупречным качеством печати и особым изяществом шрифта, восходящего к каллиграфическому полууставу поморских рукописей. Показателен во всех отношениях недатированный старопоморский «*Потребник*», изданный в «*восьмушку*», на отличной бумаге и особенно интересный своим содержанием – он представляет собой оригинальную редакцию Требника, в которой отразились многие особенности обрядовой практики и богословских воззрений старообрядцев-беспоповцев. Немногие маленькие гравюры, включенные в текст книги, своим сдержанным точным рисунком напоминают старинные иконописные прориси. Иконный характер гравюр прекрасно сочетается со строгим, каноническим обликом книги. Издание вообще можно назвать образцовым, как в отношении качества печати, так и со стороны художественной оценки. (Полный экз. мне довелось видеть в доме В.В. Емичкиной – последней наставницы одесских филипповцев).

Разумеется, нельзя не упомянуть о роскошных старообрядческих изданиях, выпущенных после 1905 г. в Москве, в типографии при Преображенском богаделенном доме (духовный центр беспоповцев федосеевского толка). Пользуются известностью и уважением библиофилов такие высокохудожественные книги «*преображенской*» печати как «*Лицевой Апокалипсис*», «*Житие св. Николы Чудотворца*», «*Сказание об отшедших душах*», «*Прение живота и смерти*». Эти издания были украшены большим количеством превосходных хромолитографий, удачно имитировавших миниатюры рукописных книг XVI и XVII столетий. Немало книг было напечатано впервые по древним рукописям из старооб-

[4] Данному вопросу посвящена специальная работа известного польского слависта Еугениуша Иванца, вышедшая отдельной книгой по-польски с обширным русским резюме: Iwaniec E. Droga Konstantyna Gołubowa od starowierstwa do prawosławia. Białystok, 2001.

[5] О печатне Мануиловского монастыря, в общем, известно немного; основные факты истории этой типографии освещены в кн.: Вознесенский А.В., Мангилев П.И., Починская И.В. Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701 – 1918). Материалы к словарю. Екатеринбург, 1996. С. 38 – 40; здесь же репродуцирован впервые выходной лист Номоканона 1878 г., откуда мы его с благодарностью и позаимствовали для настоящей публикации.

[6] Несколько малоизвестных изданий Старопоморской типографии рассмотрены в кн.: Горбунов Ю.Е. Книжное собрание наставницы одесской общины филипповцев В.В. Емичкиной // Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте. Вып. 3. Бухарест, 2001. С. 125 – 126.

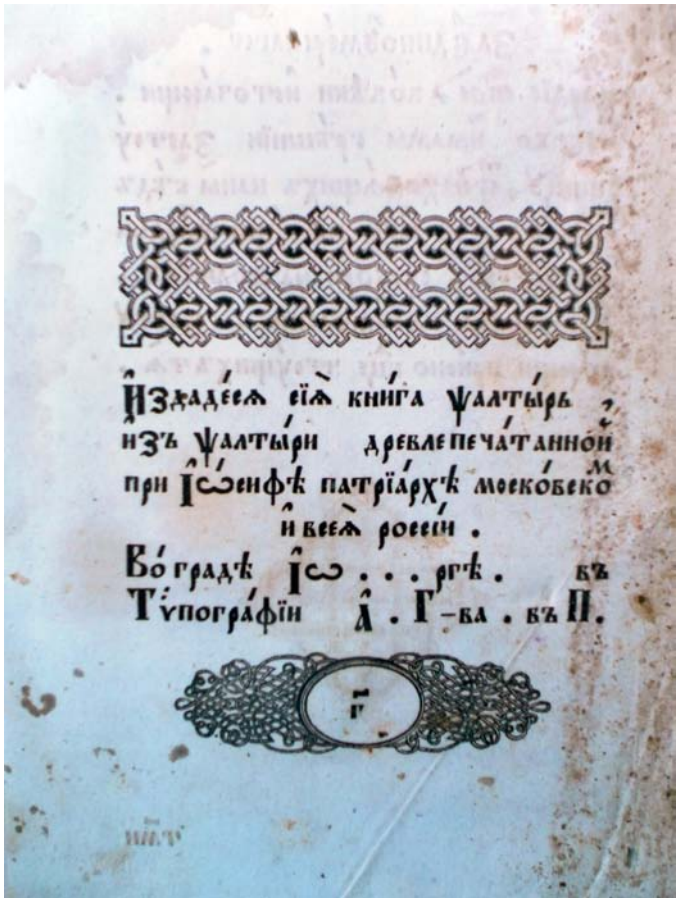


Рис. 1. Псалтирь. Иоганнесбург, нач. 1860-х гг. Выходной лист.



Рис. 2. Псалтирь. Иоганнесбург, нач. 1860-х гг. Гравюра «*Царь Давид*».

рядческих собраний, что особо отмечалось в выходных листах. В числе подобных изданий был целый ряд крупных памятников старообрядческой литературы XVIII в. и более древних «*учительных*» сочинений и апокрифов на церковнославянском языке.

Подвизались на этом поприще и московские старообрядцы-поповцы: ими изданы известные «*Статии инока Никодима*» (1911), принадлежащие к классике богословской старообрядческой мысли XVIII в. История рукописного оригинала подробно изложена в ученом редакторском предисловии.

Любопытно, что в первых десятилетиях XX в. старообрядцами было предпринято переиздание некоторых, на то время уже очень редких старопечатных книг, содержащих полемические сочинения иерархов Синодальной Церкви – идеологических противников «*старой веры*». Хорошее знание этих фундаментальных «*антираскольничьих*» сочинений, нередко живо и остроумно написанных, было необходимо старообрядческим начетчикам как для обличения содержавшихся там заблуждений, а порой и прямых фальсификаций, так и для совершенствования собственных аргументов в защиту «*древлего благочестия*». Подобные перепечатки представляют и научный, и коллекционный интерес, а по своей редкости вполне сопоставимы со старопечатными оригиналами.

Московскими старообрядцами была переиздана и знаменитая Острожская Библия. По иронии судьбы теперь это издание считается более редким, чем подлинная Острожская Библия, хотя, конечно, значение обоих памятников несопоставимо[7].

Из не-старообрядческих кирилловских изданий XIX в. заслуживают внимания книги, печатавшиеся для православных сербов в Вене и Буде, особенно те, что вышли в первые годы после революции 1848 г. (все они редки и малоизвестны). Правда, в России о них узнали довольно скоро. Вук Караджич в одном из писем к М.П. Погодину[8] сообщал ему (в связи с совместными книжными делами), что в течение 1854 – 1855 гг. в Вене на средства правительства был напечатан ***полный комплект*** славяносербских литургических книг: Евангелие, Апостол, Требник, Пентикостарь, Октоих и др. Это было событием, ибо раньше ни один из православных народов католической Австрии о «*высочайшей*» помощи в таком деликатном вопросе не мог бы и мечтать. Революция многое изменила. Выпуском в свет этих наиважнейших церковных книг имперское правительство стремилось выказать нарочитую за

[7] Лабынцев Ю.А., Щавинская Л.Л. Острожская Библия у русских старообрядцев: XX – XXI вв. // Традиционная книга и культура позднего русского средневековья. (Мир старообрядчества. Вып. 7). Ч. 1: Кириллическая книга в русской истории и культуре / Отв. ред. И.В. Поздеева. Ярославль, 2008. С. 233.

[8] Письма к М.П. Погодину из славянских земель. Вып. 3. М., 1880. С 703.



Рис. 3. Псалтирь. Иоганнесбург, нач. 1860-х гг. Наборная полоса с инициалом «*В*».



Рис. 4. Замечание, избранное из книжки «*Истина*». Псков, 1872. Титульный лист (рукописное факсимиле конца XIX в.).

боту об австрийских сербах – какое-то время они были в особой милости за всенародное выступление на стороне императора против восставшей Венгрии.

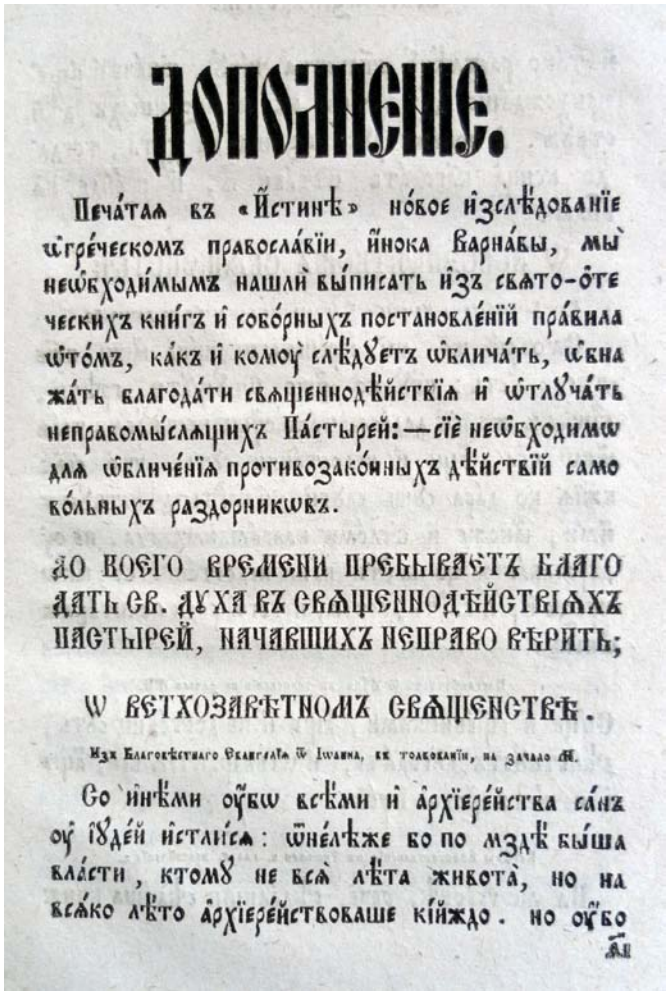
Издание сербских церковных книг было признано мероприятием ответственным, а потому печать поручили Цесарско-Королевской придворной и державной типографии, где прежде ничего подобного не печаталось. Был отлит новый славянский шрифт, исполнены клише для таблиц и заставок, награвирован ряд иллюстраций. Высокие полиграфические и эстетические достоинства этой серии книг во многом объясняются исполнением заказа в столь авторитетном и прекрасно оборудованном заведении.

Венские официальные издания хотя и выходили с благословением православного архиепископа Карловацкого «*и целого Иллирика патриарха*» Иосифа Раячича, но все же не пользовались среди сербов такой популярностью, как книги московской синодальной печати – по словам Караджича, последние были «*приятнее нашим православным*» и во множестве закупались в России (в числе прочих и самим Вуком Стефановичем). При всем том надо признать, что австрийские славянские издания красивы, напечатаны на хорошей белой бумаге и к тому же взяты в добротные издательские переплеты тисненой кожи.

В целом книги имеют вполне аутентичную «*православную*» внешность, многие черты которой заимствованы из московских синодальных изданий – учитывая любовь к ним сербов, это не вызывает удивления. Шрифт отменного качества, печать в две краски, с большим количеством киновари. Орнамент изящный, даже вычурный, в стиле «*второго рококо*», но в общем разнообразием не отличается и порой использован с чисто немецкой экономностью. Таков, в частности, упомянутый Вуком Пентикостарь (1855), где нарядные сюжетные заставки даны лишь в начале, а в оформлении основного текста издатели обошлись двумя скромными полосками орнамента, которые повторяются в книге десятки раз; это придало изданию излишне строгий, «*деловой*» характер. Впрочем, среди славяносербских книг венской печати, есть и более эффектные издания – с красивыми листовыми гравюрами (Служебник, 1854) и серией замысловатых сюжетно-орнаментальных заставок (Триодион, 1855).

Еще ранее, в XVIII и первой половине XIX в. книги для православных сербов печатались сначала в «*Греко-православной типографии*» в Венеции, а позднее в Вене и Буде («*в Будине граде*»). В начале 1770-х гг. в Вене с разрешения правительства была даже заведена особая типография для выпуска книг кирилловского шрифта – управлял ею немецкий дворянин Иосиф Лоренц фон Курцбек[9]. В течение

[9] Андрухович А. «*Іллірійська*» друкарня і книгарня



ДОПОЛНЕНІЕ.

Печа́тамъ въ «Йстинѣ» но́вое изслѣ́дованіе ѿгрє́ческомъ правосла́вїи, йнока Варна́вы, мы̀ нешѣ́ходи́мымъ нашлѝ вы́писать ѝзъ свято-о́тє ческихъ кни́гъ ѝ собо́рныхъ постановле́нїй пра́вила ѿто́мъ, ка́къ ѝ комоу̀ слѣ́дуетъ ѿлича́ть, ѿвна жа́ть благода́ти свѧщєннодѣ́йствїѝ ѝ ѿтлу́чать непра́вомы́слящихъ На́стырей: — сїѣ̀ нешѣ́ходимо для ѿличє́нїѧ противозако́нныхъ дѣ́йствїй само во́льныхъ раздо́рниковъ.

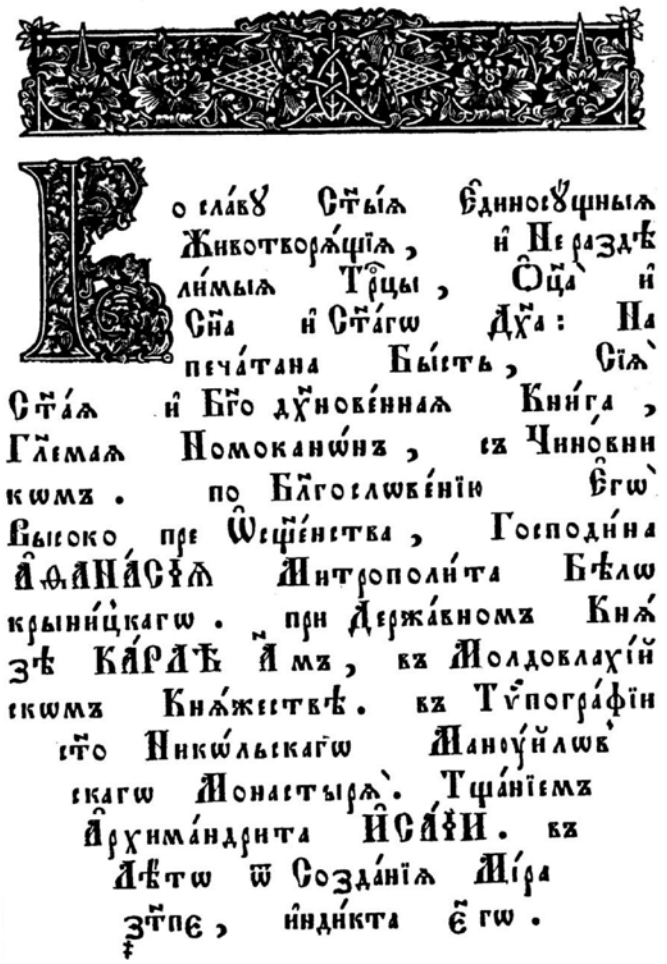
ДО КОЕГО ВРЕМЕНИ ПРЕБЫВАЕТЪ БЛАГО ДАТЬ СВ. ДХА ВЪ СВѦЩЕННОДѢЙСТВІЯХЪ ПАСТЫРЕЙ, НАЧАВШИХЪ НЕПРАВО ВѢРИТЬ;

W ВЕТХОЗАВѢТНОМЪ СВѦЩЕНСТВѢ.

Изъ Благовѣствуа Фѡанглѧ ѿ Іѡанна, въ толкованїи, на зачало Мѳ.

Со ѡ҃нѣ́ми оу҃бѡ всѣ́ми ѝ а҃рхїере́йства сѧ́ хъ оу҃ і҃ѹде́й ѝстли́сѧ: ѡ҃нѣ́лѣже бо по мзді̀ бы́ша вла́сти, ктомоу҃ не всѧ̀ лѣ́та жи҃вота̀, но на всѧ́ко лѣ́то а҃рхїере́йствовкаше кі҃йждо. но оу҃бо

Рис. 5. Замечание, избранное из книжки «*Истина*». Псков, 1872. Наборная полоса с заголовком.



О слáвУ Сты́я Є҃диносу҃щныя Животворя́щїя, и҃ Нераздѣ́ лимыя Тр҃цы, О҃ца̀ и҃ Сы́на и҃ Стáгѡ Дх҃а: На печа́тана Бы́сть, Сїѧ̀ Стáя и҃ Бг҃о дх҃новє́нная Кни́га, Гл҃емая Номоканѡ́нъ, съ Чиновни кѡмъ. по Бл҃гослове́нїю Є҃гѡ̀ Высоко пре҃ѡщє́нства, Господи́на А҃ѳанА́сїѧ Митрополи́та Бѣлг҃ѡ крыни́цкагѡ. при Держа́вномъ Кня́ зѣ Ка́рлѣ А҃мъ, въ Молдовлахі́и ѕкѡмъ Кня́жествѣ. въ Ти҃пографі́и сто҃ Никóлы́скагѡ Манои҃ѹи́лѡвѣ ѕкагѡ Монастыря̀. Тщáнїемъ А҃рхима́ндрита И҃СА́И҃. въ Лѣ́тѡ ѿ҃ Созда́нїѧ Ми́ра ѕ҃тре, и҃ндикта Є҃гѡ.

Рис. 6. Номоканон с Чиновником. Мануиловка, 1878. Выходной лист.

20-ти лет «*Иллирическая типография*» Курцбека снабжала сербов, румын и отчасти русинов печатными книгами, причем как церковного, так и светского содержания. Многие сербские книги той эпохи, несмотря на своеобразное оформление, являются дословными перепечатками российских книг синодальной печати; в отдельных случаях с большой точностью копировался даже орнамент. Но в основном это были книжки малого объема, предназначенные для личного, домашнего пользования – Буквари, Часовники, Псалтири и пр. (издания форматом в лист составляют лишь единичные исключения и далеко не охватывают всего репертуара уставной литургической книжности). Выпуск же полной номенклатуры церковных книг для сербов, по преимуществу изданий крупноформатных, был предпринят только при Франце Иосифе Первом, имя которого с титулом «*император Австрийский и великий воевода Сербский*» появляется с этого времени на заглавных листах изданий Карловацкой митрополии.

Насколько мне известно, на счет правительства сербские церковные книги в Вене более не издавались, во всяком случае, в рамках столь масштабной акции. Свенцицкий в «*Описи музея Ставропигийского института во Львове*»[10] (1908) упоминает о некой Триоди «для православных сербов» венской печати 1861 г., но об этом издании ни в старой, ни в новейшей сербской библиографии я никаких сведений не нашел.

Много славянских книг было издано в Вене в типографии Братства Мехитаристов. Типография, устроенная в армянском монастыре, имела в своем распоряжении изрядный набор славянских шрифтов и нередко выполняла заказы на издание болгарских, сербских и карпато-русских книг церковной и гражданской печати[11]. Кирилловские шрифты этой типографии отличаются высокими достоинствами и большим своеобразием, некоторые буквы, например «*от*», имеют необычную, замысловатую форму

Осипа Курцбека 1770 – 1792 і її зв'язки з угорською і галицькою землею // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Т. 150. Львів, 1929; Брковић М. Српске књиге и періодика 18. века Библиотеке Матице српске. Нови Сад, 1996. С. XIV – XV.

[10] Свенцицкий И.С. Опись музея Ставропигийского института во Львове. Львов, 1908. С. 57, № 74 (275). Составитель приводит и листовую формулу издания: «*На 1 + 612 + 23 + 1 л. F°*».

[11] Комиссарова Е. Армянская типография в Вене и книжное дело славянских народов в XIX в. // Славянские книжные коллекции. Электронная публикация на сайте «*bookslavica. livejournal. com*».



Во слáвý сты́м ѐдиносýщным животворя́щїм и нераздѣли́мым трцы ѻ҃цà, и сн҃а, и с҃та́гѡ дх҃а: Всевысочáйшим позволéнїем ѐгѡ ц. к. и Апостолíчéскагѡ Вели́чества Гдр҃а

ФРА́НЦЇА ІѠСИ́ФА ПЕ́РВАГѠ,

Бжїею милóстїю

ІМПЕРА́ТОРА А҃ВСТРІЙСКАГѠ И ВЕЛИ́КАГѠ ВОЕВО́ДЫ СЕ́РБСКАГѠ и пр. и проч. и прочм. Благословéнїемъ же с҃тѣ́йшагѡ Господи́на ІѠСИ́ФА правосла́внагѡ Арх҃ї-е҃пскпа Карловáчкагѡ и всѣ́хъ въ ц. к. А҃встрíйскихъ держáвахъ ѡбрѣта́ющихся Славéнскихъ и Романскихъ правосла́вныхъ Наро́дѡвъ Митрополíта, всѣ́хъ же Сéрбѡвъ и Бóлгарѡвъ и цр҃кла́гѡ ІЕРА́РХА:

йздадéся кни́га сїѧ

ПЕНТЇКОСТА́РІѺНЪ, ѐ҆же ѐ҆сть ПѦТДЕСѧ́ТНИЦА,

печáтнымъ тиснéнїемъ въ царствýющемъ велúкомъ грáдѣ Вїéннѣ, въ лѣ́то ѿ сотворéнїа мíра ҂зѱѯг, ѿ Рж҃тва́ же по плóти Бг҃а Слóва ҂а҃ѱѳ, Індíкта г҃і, мц҃а мáрта.

Рис. 7. Пентикостарион. Вена, 1855. Титульный лист.

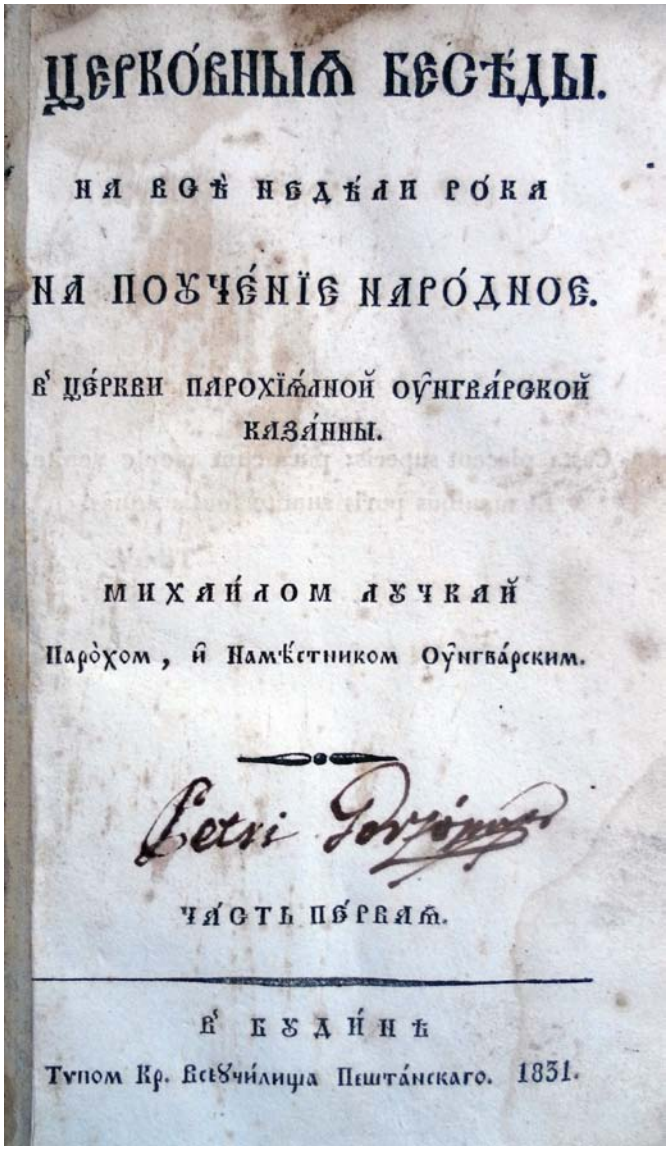


Ко стóю и велúкóю сѹ́ббѡ́тѣ клéплетъ ко ѹ҆́трени въ седмый часъ нóщи. Начинáемъ ѹ҆́трению по ѻ҆́бычаю. И по шестопсáлмїи ѥ҆ктенїа́ велúкаа. На бг҃ъ гдь: Тропáрь, глáсъ ѣ҃: Бла́гообрáзный ї҆ѡсúфъ, съ дрéва снéмъ пречтóе тѣ́ло твоé, плащани́цею чúстою ѡ҆бви́въ, и воня́ми во гро́бѣ но́вѣ покры́въ положи́. Слáва: Ѳ҆гдá снизшéлъ éсѝ къ смéрти, животе́ безсмéртный, тогдá а҆́дъ оумертви́лъ éсѝ блистáнїемъ бжествá. ѐ҆гдá же и оумéршыя ѿ прѣспóдних воскреси́лъ éсѝ, всѣ́ сúлы нб҃ны́я взывáхѹ: жизнодáвче хр҃тѣ́ бж҃е нáшъ слáва тебѣ́. И нынѣ́: Мѵ҆роно́сицамъ женáмъ, при гро́бѣ предстáвъ а҆́гглъ вопїя́ше: мúра мéртвымъ сѣ́ть прилúчна, хр҃то́съ же йстлѣ́нїемъ вѣ́чнымъ чѣ́ждь. И начинáемъ пѣ́ти непорóчны со сладкопѣ́нїемъ, такóжде по стíхѹ, и похвалы́ возглашáетъ пѣ́вецъ, во глáсъ ѣ҃: Блгвéнъ éсѝ гдѝ, наýчи мѧ ѡ҆правдáнїемъ твои́мъ. Блжéни

Рис. 8. Триодион. Вена, 1855. Наборная полоса с заставкой.

и не сразу распознаваемы для непривычного глаза. В целом издания мехитаристов очень изящны, их оформление свидетельствует о хорошем вкусе и мастерстве печатников. Некоторые из книг украшены превосходными авторскими гравюрами немецкой работы. Образцом такого рода художественных изданий может служить «*Архиерейское поучение*» епископа Платона Атанацковича (1857) – замечательная книжечка в 8-ю долю листа, интересная на редкость красивой печатью и искусно гравированным фронтисписом с изображением таинства хиротонии. При одноцветной печати и полном отсутствии орнамента издание не кажется «скромным», напротив – каждая деталь, каждая строка набора восхищает умением печатников для всего найти свое место, выявить в полной мере красоту шрифтового материала и в общем итоге достичь гармоничного целого без бьющих на эффект приемов. Словом, это вовсе не «*скромность*» (в тривиальном понимании) – это стиль. И подобных примеров среди славянских книг, напечатанных у мехитаристов, немало, что, конечно, могли оценить уже современники этих изданий. Заслуживает внимания тот факт, что многие труды великого сербского просветителя Вука Стефановича Караджича были изданы именно в этой книгопечатне (кстати, за один из них почтенный автор получил в награду от императора Николая Павловича бриллиантовый перстень). Делу просвещения славянских народов венская типография мехитаристов служила вплоть до начала XX в.

Крупным центром кирилловского книгопечатания в XIX столетии становится Буда, находившаяся в непосредственной близости от мест компактного проживания сербов в Австрийской империи (Бачка, Срем и Банат в Южной Венгрии – территория современной Воеводины). Здесь, в типографии Венгерского Королевского университета, как и ранее в Вене, печатали не исключительно для сербов, но и для других народов православного и грекокатолического исповедания, хотя и значительно меньше. (И вот почему: русинов Галиции, Буковины и Угорской Руси книгами в основном обеспечивала типография Львовского Ставропигийского института – бывшая братская «*друкарня*», а книги для



ЦЕРКОВНЫМ БЕСѢДЫ.

НА ВСѢ НЕДѢЛИ РОКА

НА ПОУЧЕНІЄ НАРОДНОЄ.

В' ЦЕРКВИ ПАРОХІЯЛНОЙ ОУНГВАРСКОЙ КАЗАННЫ.

МИХАИЛОМ ЛУЧКАЙ

Парохом, и Намѣстником Оунгварским.

Petri Fodor

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

В' БУДИНѢ

Тупом Кр. Всеучилища Пештанскаго. 1831.

Рис. 9. Михаил Лучкай. Церковные беседы. Будин, 1831. Титульный лист.

трансильванских румын печатали в типографии при униатской семинарии в Блаже). Сербские книги легко отличить от прочих наличием на титульных листах формального благословения архиепископа Карловацкого, что, впрочем, относится только к церковно-печатным изданиям – ученые труды, стихи и романы, а были и они, выходили без всяких благословений (роман Ж.Ф. Мармонтеля, напечатанный кириллицей, это, конечно, нечто экзотическое, но для сербского читателя XIX в. – обычное дело).

Первые славянские книги в Буде были напечатаны в самом конце XVIII в., когда сюда была вывезена из Вены бывшая «*Иллирическая типография*», пришедшая в упадок при Стефане Новаковиче, преемнике Курцбека[12]. Со стороны внешнего

[12] Брковић М. Указ. соч. С. XV; Комиссарова Е. Университетская типография в Буде как международный центр славянского книгопечатания // Славянские книжные коллекции. – Электронная публикация на сайте «*bookslavica. livejournal. com*».



ПРЕСВѢТЛѢЙШЕМУ, И ДЕРЖАВНОМУ

КНЯЗЮ

КАРОЛУ ЛЮДОВИКОВИЧУ

Ѡ БУРБОН,

ІНФАНТУ ІСПАНІЇ,

ВОЕВОДѢ ЛУЧАНСКОМУ

ГОСПОДИНУ

ВСЕМИЛОСТИВѢЙШЕМУ.

Рис. 10. Михаил Лучкай. Церковные беседы. Будин, 1831. Посвящение Карлу Бурбону.

оформления издания будайской типографии довольно скромны, но, в общем, не многим отличаются от венских «*друков*» Курцбека и Новаковича: шрифты и доски орнамента использовались старые, бывшие в употреблении еще в Вене. Славянская типография при «*Всеучилище Пештанском*» активно действовала всю первую половину века и сократила выпуск книг только в лихолетье венгерского восстания. За это время здесь вышло немало важных для нашей культуры изданий – произведений новых украинских писателей, историков, лингвистов. В числе выдающихся книг будайской печати можно вспомнить «*Славянскую грамматику*» Михаила Лучкая, его же «*Церковные беседы*», вышедшие с посвящением инфанту Испании Карлу Бурбону, труды Александра Духновича и, конечно, знаменитую «*Русалку Днестровую*», ставшую вехой в истории украинской литературы.

Упомянутая выше Греко-православная типография в Венеции, основанная греком Димитрием Феодосием Иоаннинским в конце 1750-х гг., продолжала выпуск славянских книг и в XIX в., правда, лишь в первые его десятилетия (последние из известных мне изданий датированы 1815 г.). Безусловно, лучшие издания этой печатни вышли в свет еще в XVIII в., но и то, что было напечатано позднее, представляет значительный интерес. Все это прекрасные и очень редкие книги; немалая их часть также является перепечаткой московских и реже киевских церковных изданий. Во многих из них помещены даже ложные московские выходы, и не всякий запросто разберет, что это за книги. Впрочем, «*при пане Феодосии*» печаталось также много самых разных произведений современной сербской литературы – труды Орфелина, Соларича, Ракича и


ТИПИКОН

Л нтрѹ слáвꙋ сфѝтей, чéсти де ѡфѝнцꙋ,
Фѣкѣторéй де вѣ́ꙋ, шѝ недéпздитéй
ТРЕЙДЕ, І ТАТЪЛЪЙ, шѝ ІѠАНОЛѲЙ,
шѝ ІСФѝТЪЛЕЙ ДХ:

Ѡ́ꙋ тълмáчит ѣ́ꙋлꙋ кáрте, чесъ нꙋмéще

ТУПИКѺН.

Кѝпíа Евлиослáвенíи: де К: СХМХ: І: Д: шѝ
сáв дáт литꙋрíе íнêм трéй. Лнтрꙋ слáва Домнíе
і нрѣ Ѵмнилтꙋйа шѣ пре бнлцáтꙋйа нóстрꙋ Дóмн
СКѢРЛАТ ЛЛЄѲАНДРЪ КЛЛІМАХИ ВВД.
К в блгословéнїа шѝ тóатъ кнлтꙋрíа Пре ѡсфинцúтꙋ
лйй Архíепíскоп шѝ Мнтрополít і тóатъ Молдáвíа.
КѵРІЄ КѵРІЄ ЕВНЗѢІ
Л нтрѹ ѣл пáтрꙋлѣ ѣн ѣл Архíепíскопíй слáв ѣ́ꙋлꙋ і дóл
вéмàр шѝ сѣ́ѣи ла снѣ́ѣнꙋл сфѝтей Мнтрополíй.
Н Тꙋпографíа сфѝтей Мнтрополíй ѣн ВШШ.
Ла ѣ́ꙋлꙋ лéла ХС ѧѿѕі.
1816
Де Íеромóнахꙋ СТК, Шѝ де М: ѣ: Т: Ѳ:

Рис. 11. Типикон. Яссы, 1816. Титульный лист.


Сѝнхрѝ лéвлꙋ Печéцкíй пре бнлцáтꙋлꙋй шѝ кѣ́ни
Крéднтѣлꙋй Дóмнлꙋй нóстрꙋ
СКѢРЛАТ ЛЛЄѲАНДРЪ КЛЛІМАХИ ВВОД
СКѢРЛ ЛЛЄѲА
КЛХ ВВОД
ДОЛН МОЛД
Бóꙋрꙋл чé Печéцкí сáв ѣлемáт.
Дóмнлꙋй Скѣрлáт Клліáхи пáв разéднцáт
Сáкꙋ шѝ бѣсéрíка че лѣсéрꙋ сѣ пáсъ.
Дóлн цáрн Молдáвíей ѳл ѣл нáсъ.
Пáсъ сéвнлꙋ ѣнцúтꙋ цáрй фнꙋ де нáдеждъ.

Рис. 12. Типикон. Яссы, 1816. Герб воеводы Скарлата Каллимаха.

других. С наступлением XIX столетия общая линия работы типографии, видимо, перешедшей к преемникам Феодосия, но сохранившей его торговую марку, оставалась неизменной, причем наряду с изданиями кирилловского шрифта, здесь выходили в свет и книги гражданской печати на славяносербском языке. За пределами сербского языкового ареала издания Димитрия Феодосия почти не обращались, что сделало их предметом разысканий в основном южнославянских историков книги. Интерес к ним понятен: в деле возрождения сербского книгопечатания, затухшего еще в XVII в., Греко-православная типография в Венеции сыграла заметную роль и имя «*пана Феодосия*», между прочим, не знавшего даже по-славянски, на Балканах в большом почете.

С 1830-х гг., кирилловские издания начинают выходить и в Белграде – столице Сербского княжества, образованного после восстания в Белградском пашалыке в 1815 г. (находилось в вассальной зависимости от Османской империи). Книгопечатание было восстановлено здесь после долгого перерыва, длившегося с середины XVI в., когда свет увидело первое и за весь этот период единственное белградское издание, а именно Евангелие иеромонаха Мардария (1552)[13]. Довольно много книг кирилловского шрифта вышло из новооткрытой княжеской типографии уже в первый период ее существования (до революции 1848 г.) – внушительный их список содержит недавно вышедший каталог Библиотеки Матицы Сербской, посвященный национальным изданиям 1801 – 1867 гг. (согласно традициям сербской библиографии книги этого периода еще входят в категорию старопечатных). Большую часть изданий, внешне скромных, но изящных, составляет богослужебная литература. Из книг, изданных в Белграде, особый интерес представляет так называемый «*Сербляк*» (1861), выделяющийся своим содержанием, прекрасной печатью и научным значением. Эта книга, включающая службы сербским

[13] Српске књиге Библиотеке Матице српске: 1801 – 1867 // Ред. Финка Пјевач, Јасна Карталовић. Нови Сад, 2005. С. VIII.



ДУМНЕЗЕЕЩИЛЕ

ЛУТУРГИЙ

Ал сфинцилор Ерархи
ІѠАННІ ГУРЪ ДЕ АХР, ВАСІЛІЄ ЧЕЛ МАРЕ, ШИ
ГРИГОРІЄ ДЕ ДУМНЕЗЕЙ КУВЪНТАТОРІЙЛ.

Типъриte
ан Зилеле пре Инълцатълуй ностру Домн
АЛЕКСАНДРУ ІѠАННІ I.
Домниторію Принципателор сунте.

Ку бине-кувънтаре Инълт пре сфинцитълуй Митрополит
ал Молдавіей
Д. Д. СОФРОНІЄ МІКЛЕСКУ
Кавалір ал май мълтор Ордине.

Ачаст сфинтъ Литургіе сау ачест принзилъ ши сфинт Старица сфинцей сале Пъринтелуй ЄРАСІМ Архімандрит. Пи ласъ финитъ сфинт сф. са Пъринтеле Духовникул-ІСІХІЄ Локотенинт де Старец прекумши сфинт дирнцъ Комитетълуй сфинтелор Монастири Атотцинторул ши Сингл сфинцъ лор Пъринцій Іеромонахи НЕТРЕ, ши АНАСТАСІЄ. Монахи ЄРЕМІА, ТИМОФЕЙ, ши СОФРОНІЄ Карнак Мември ачълуй Комитет.

Ал Типографіа сф. Монастири Атотцинторул (Нємцул.)
Инъл 1860.

Де Іеромонахул Теофилакт Типографул.

Рис. 13. Литургий. Нямцкий монастырь, 1860. Титульный лист.



Рис. 14. Литургий. Нямцкий монастырь, 1860. Гравюра «*Св. Григорий*».

святым и их изображения, ранее издавалась дважды – в 1761 г. в Рымнике и в 1765 г. в Венеции. Белградский Сербляк широко использовался русскими учеными как ценный источник сербской агиографии, его материалы легли в основу известного сочинения архиепископа Филарета (Гумилевского) «*Святые южных славян*» (4-е изд., СПб., 1894).

Менее значительный след в истории кирилловской печатной книжности XIX в. оставили типографии других южнославянских городов. Кое-что печатали кириллицей в Новом Саде, Загребе, Цетинье – небольшие книжки для домашней молитвы, новейшие литературные сочинения в стихах и прозе, в основном назидательного характера, и т.п. Издания больше редкие, чем важные, мне их встречать не случалось. Вообще большая часть сербских книг этого времени представляет собой уже издания гражданской печати, за вычетом, конечно, книг церковно-служебных. Но даже религиозные «*книжки для чтения*», жития святых и разные катехизические труды теперь все чаще печатаются гражданским шрифтом, примером чему могут служить многие издания Митрополичьей типографии в Сремских Карловцах. В середине века появляются и сербские гражданские издания Нового Завета, предназначенные для личного, семейного чтения.

Отмечу, что в наших собраниях сербские кирилловские книги чрезвычайно редки (на территории Украины они практически не обращались, немногие известные мне экземпляры – все из Буковины и Закарпатья). Несмотря на большой интерес русских книжников XIX в. к изданиям «*заграничной*» кириллицы, книги эти никак нельзя назвать хорошо изученными или хотя бы удовлетворительно описанными. Достаточно указать на то, что ни одного из названных Караджичем австрийских церковно-служебных «*друков*» не найти ни в «*Хронологическом указателе*» Ундольского, ни в объемистых дополнениях Бычкова и Головацкого. А эти солиднейшие каталоги, особенно труд Я.Ф. Головацкого, содержат описания множества австрийских кирилловских изданий вплоть до 1865 г., включая и «*летучие*» листы правительственных распоряжений. Тот факт, что церковные сербские книги из «*венского комплекта*» 1854 – 1855 гг. отсутствуют даже в классической «*Библиографии*» Стояна Новаковича, говорит об их редкости и в самой Сербии (далеко не все они имеются сегодня в Народной Б-ке Сербии в Белграде и Б-ке Матицы сербской в Новом Саде, что уже не требует комментариев).

За прошедшие со времен Ундольского и Головацкого сто с лишним лет изучение южнославянских



Рис. 15. Литургий. Нямцкий монастырь, 1860. Наборная полоса с заставкой.

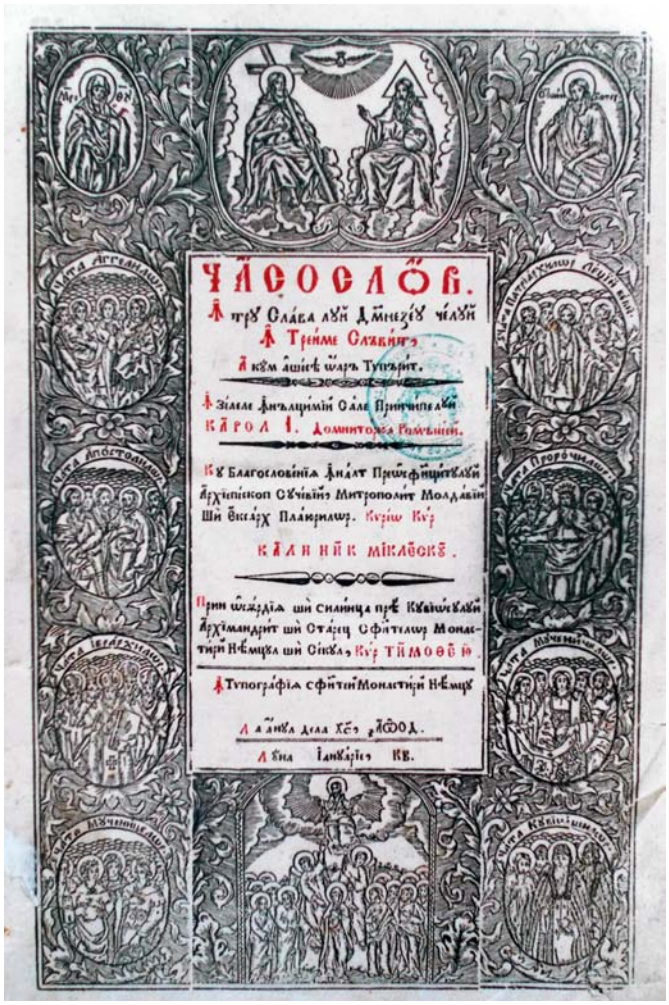


Рис. 16. Часослов. Нямцкий монастырь, 1874. Титульный лист.

кирилловских изданий XIX столетия в нашей библиографии не слишком продвинулось вперед. Боюсь, что мешает этому не только скудость и малая доступность материалов, но и, увы, бросающийся в глаза общий перекос украинского постсоветского книговедения в сторону изучения «*стародруков*» исключительно местного происхождения при полнейшем безразличии даже к наличным памятникам «*заграничной*» кирилловской печати. (В этом, конечно, приходится видеть не проявление патриотизма, а беспросветный провинциализм нынешней украинской науки о книге).

Единственным отрадным исключением и, я даже полагаю, прорывом из тьмы стала книжная выставка «*Українсько-сербські історико-культурні взаємозв'язки*», устроенная в 2005 г. в Национальной Библиотеке Украины им. Вернадского в Киеве. По материалам выставки издан каталог, содержащий описания памятников сербского книгопечатания из собрания главной библиотеки страны, что, по меньшей мере, напомнило общественности о богатствах старинной южнославянской книжности, имеющихся в распоряжении наших историков книги[14]. Обзор старопечатного раздела выставки показал наличие здесь очень представительной коллекции подлинных «*сербуль*» XV – XVII вв. и лишь отдельных изданий XIX в., производящих впечатление случайных поступлений. Но, как говорится, что есть, то есть. Хочется верить, что за этой ценной публикацией последуют дальнейшие работы в том же направлении, а может быть и новые открытия – разумеется, не в одной только Национальной Библиотеке Украины, но и в других книгохранилищах страны.

В княжествах Валахии и Молдавии, а также в Бессарабской области Российской империи в интересующий нас период церковные книги печатались почти исключительно по-румынски, хотя и кирилловским шрифтом. Отдельные книги на славянском языке выходили в Молдавии в типографии Нямцкого монастыря – она была основана в начале 1800-х гг. на базе «*друкарни*» молдавского издателя и просветителя протоиерея Михаила Стрельбицкого[15]. В числе самых известных славянских изданий Нямцкого

[14] Українсько-сербські історико-культурні взаємозв'язки: Каталог книжково-інформаційної виставки з фондів Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського / Уклад. І.Д. Войченко та ін. К., 2005.

[15] Кирияк В. Братства живые родники. Книга в Молдавии XVII – начала XIX вв. Кишинев, 1986. С. 84.



Рис. 17. Часослов. Нямцкий монастырь, 1874. Гравюра «*Св. Георгий*».

монастыря нужно назвать «*Поучения Исаака Сирина*» (1812), вышедшие в переводе старца Паисия Величковского. Церковнославянскими книгами с такими необычными, «*экзотическими*» выходными данными живо интересовались книжники в старой России; и государственные библиотеки, и маститые библиофилы того времени охотно включали их в свои собрания наряду с первостатейными раритетами. (Для примера приведу собрание А.И. Кастерина – крупнейшую частную коллекцию «*стародруков*» за весь дореволюционный период; был в ней и нямцкий «*Исаак Сирин*», и иные книги старой и новой молдавской печати[16]).

Большая часть молдавских изданий раннего XIX в. очень декоративна, обильно украшена орнаментом и гравюрами на дереве. Отмечу, кстати, что издания, выходившие в столице княжества, в ясской Митрополичьей типографии в художественном отношении заметно уступают продукции нямцкого издательского центра, где книжному декору и иллюстрациям с самого начала уделялось большое внимание. При типографии в Нямце сложилась даже своя школа ксилографюры, продолжавшая тра



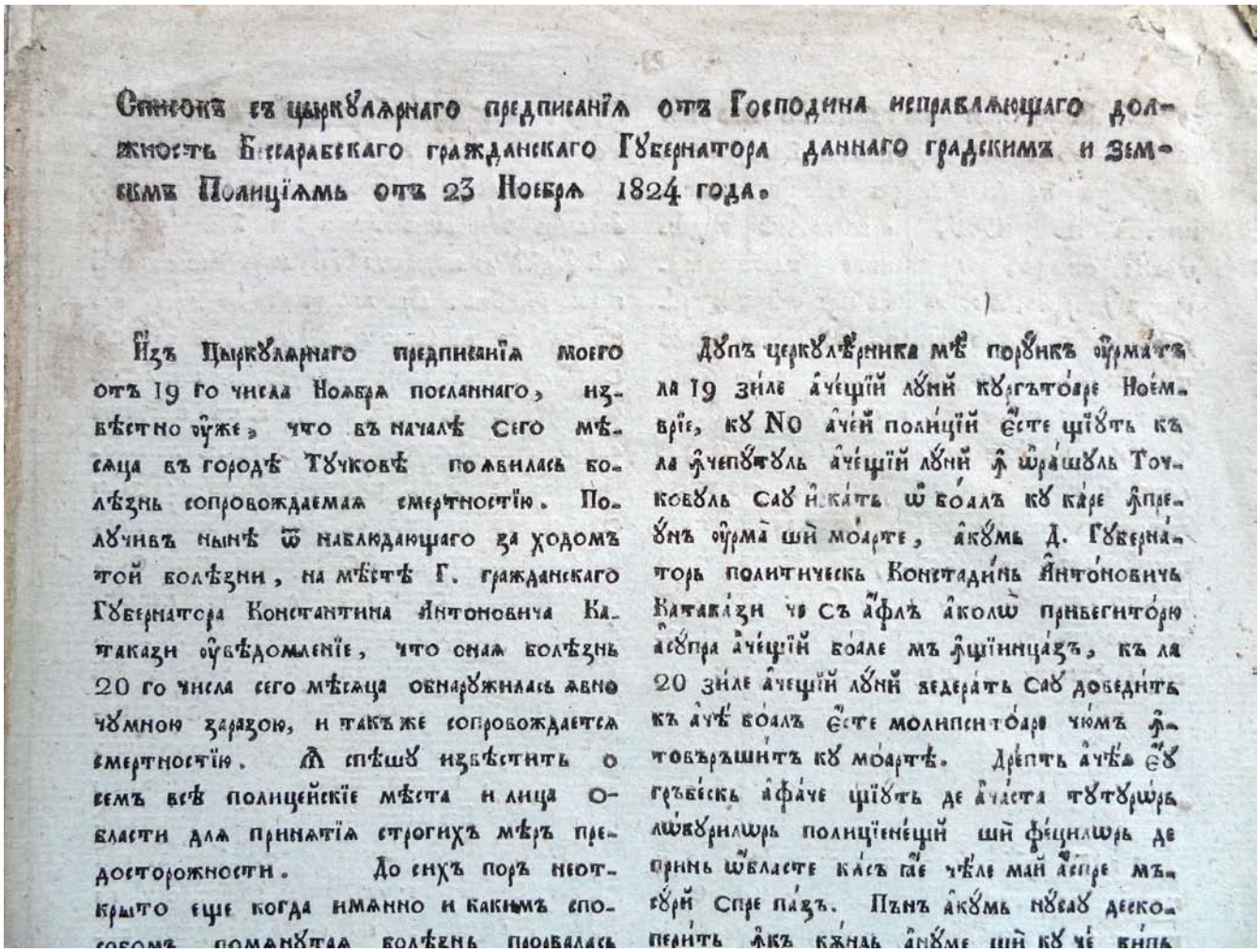
Рис. 18. Часослов. Нямцкий монастырь, 1874. Концовка, оттиснутая с доски типографской марки Михаила Стрельбицкого.

диции молдавской книжной графики XVII – XVIII вв. Архаический характер оформления, простодушные образы гравюр, а также примитивная, вернее, какая-то рукодельная техника печати придает и нямцким, и в еще большей степени ясским изданиям нарочито «*патриархальный*», «*старопечатный*» вид[17]. Эта особенность сразу выделяет их среди синхронно выходивших кирилловских изданий других стран и эстетически очень располагает к себе (обаяние «*живой старины*» плюс художественная убедительность).

После объединения Дунайских княжеств в единое Румынское государство (1859) для церковной печати в Молдове наступили трудные времена: типографии закрывались, имущество шло с молотка (впрочем, если бы только это). Последним по времени, но не по значению кирилловским изданием Нямцкого монастыря считается большой Часослов (1874), выпущенный при первом румынском короле Карле Первом. Издание роскошное. Это объемистый фолиант, щедро украшенный традиционным орнаментом и множеством листовых и внутритекстовых гравюр старой монастырской работы. Любопытно, что среди них есть оттиски с подлинных досок Михаила Стрельбицкого, сохранившихся в обители с момента основания типографии. Знаменитая «*друкарская*» марка печатника – путти с овальным гербом – использована в качестве концовки. На последних страницах книги дана в качестве приложения летопись молдавской иерархии; здесь же сообщается о начале книгопечатания и первых типографиях в княжестве – факт высокого самосознания монастырских печатников, видевших в своем труде продолжение древней традиции. (Дефектный, очень неполный экз. этого редкого

[16] Ундольский В.М. Каталог славяно-русских книг церковной печати библиотеки А.И. Кастерина // Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1848. № 9. Ч. 3. С. 97 – 141.

[17] О художественном оформлении молдавских изданий XIX в. см.: Ешану А.И. Книгопечатание в Молдове в XIX – начале XX в. // Книга Молдавии (XVII – нач. XX в.). Издания, напечатанные кириллицей (XIX – нач. XX в.) Сводный каталог. Кишинев, 1992. С. 45 – 50.



Списокъ съ цыркулярнаго предписанія отъ Господина исправляющаго должность Бессарабскаго гражданскаго Губернатора даннаго градскимъ и Земскимъ Полиціямъ отъ 23 Ноября 1824 года.

Изъ Цыркулярнаго предписанія моего отъ 19 го числа Ноября посланнаго, извѣстно уже, что въ началѣ сего мѣсяца въ городѣ Тучковѣ появилась болѣзнь сопровождаемая смертностію. Получивъ нынѣ ѿ наблюдающаго за ходомъ той болѣзни, на мѣстѣ Г. гражданскаго Губернатора Константина Антоновича Катакази увѣдомленіе, что оная болѣзнь 20 го числа сего мѣсяца обнаружилась явно чумною заразою, и такъже сопровождается смертностію. А спѣшу извѣстить о семъ всѣ полицейскіе мѣста и лица Области для принятія строгихъ мѣръ предосторожности. До сихъ поръ неоткрыто еще когда именно и какимъ способомъ появилась болѣзнь

Дѹпъ церкѹлѣрника мѣ порѹнкъ ѹрмать ла 19 зиле ачещій лѹній кѹ гътоаре Ноември, кѹ No ачей полиціій есте щіѹть къ ла ачепѹтѹль ачещій лѹній ѫ шрашѹль Точковѹль сау и кать ѡ воалъ кѹ каре ѫпрѹнъ ѹрма шн моарте, акѹмь Д. Губерна торь политическь Конетадинь Антоновичь Катакази чѣ съ афлъ акольѡ пребегиторю асѹпра ачещій боале мъ щіинцазъ, къ ла 20 зиле ачещій лѹній недерать сау доведнть къ ачѣ боалъ есте молнпентоаре чюмъ ѫ товарѣшитъ кѹ моартѣ. Дрепть ачѣа еѹ гръбескь афаче щіѹть де ачаста тѹтѹрѹр лѹкѹрилѹрь полиціенещій шн фещилѹрь де прінь шѣласте кась пѣ чѣле маі апре мъ рій Спре пазъ. Пънъ акѹмь нѹвалѹ дескопенть акъ кънаь анѹме шн кѹ чѣ кнпь

Рис. 19. Циркуляр исполняющего должность гражданского губернатора Бессарабской области. Кишинев, 1824. Фрагмент заглавного листа.

мемориального изд. в Национальной б-ке Молдовы в Кишиневе, единственный в стране).

Сходными, хотя и более скромными качествами обладают книги, печатавшиеся с 1814 г. в типографии Архиерейского дома в Кишиневе. Эта печатня – первая в Кишиневе – была открыта стараниями митрополита Гавриила Банулеску-Бодони и обеспечивала своей продукцией молдавское население Бессарабской области, как называлась тогда российская часть Молдавии (с 1812 г.)[18].

Богослужебные издания Бессарабской Экзаршеской типографии, с самого начала выходившие в новых редакциях, распространялись как на российской территории, так и в Запрутской Молдове, остававшейся под властью господаря. Отмечу, что в первое время своего существования эта сугубо церковная книгопечатня наряду с духовной литературой издавала также разные приказы и распоряжения местного гражданского начальства – все кириллов-ским шрифтом, иногда в два столбца по-русски и по-молдавски[19]. Некоторые «*летучие издания*» кишиневской печати учтены Биану и Ходошем в 3-м томе «*Старой румынской библиографии*», почти все описаны не de visu, а по литературе. Помещаю здесь для примера циркуляр вице-губернатора Бессарабской области П.В. Курика (ноябрь 1824) о мерах предосторожности против чумы[20]. (Болезнь в то время открылась в посаде Тучкове, борьбой с нею на месте руководил гражданский губернатор области Константин Антонович Катакази, кишиневский приятель Пушкина). Совсем небольшое количество сохранившихся оригиналов таких изданий позволяет видеть в них не только полновесные исторические источники, но и уникальные памятники кирилловской печати.

Из всех румынских изданий, вышедших в свет до революции 1848 г. наиболее архаическими

[18] Челак А., священник. Бессарабские богослужебные книги на румынском языке // Кишиневские епархиальные ведомости, 1908, № 29 – 30. С. 1129 – 1130.

[19] Стадницкий А. Бессарабская экзаршеская типография при Кишиневском архиерейском доме // Кишиневские епархиальные ведомости, 1892, № 1. С. 14.

[20] Этот документ зарегистрирован у Биану и Ходоша со ссылкой на работу Александру Давида, оригинал исследователи не видели. См.: Bianu I., Hodoş N., Simonescu D. Bibliografia Românească Veche. Tom. III. Bucureşti, 1936. P. 446, № 1228.

© Горбунов Юрий Евгеньевич; yurgo-book@mail.ru, 2012


ПЕНТІКОСТАРЬЛ
ЧЕ КОПРІНДЕ ÎN СІНЕ
СЛЮЖБА ЧІНЧІ-ZECIMEÏ.
Îndpentat
mi
тіпъріт кѣ келтъіала Прea-Сфінцітълї
Архіепіскоп ші Мітрополіт ал
Ънгро-Валахіеї
D. D. NIFON
Inlp'al шаселеа ан ал архіепіскопіеї Прea-Сфінціеї Sa.ле.
în чea din noŭ înfiinţatъ tipografie a ea.
BUCUREŞTI 1856.

Рис. 20. Пентикостарул. Бухарест, 1856. Титульный лист.

чертами отличалась продукция митрополичьей типографии в Бухаресте, столице Валахии. Не зная наверняка, что это книги столичной печати, их вполне можно принять за самодеятельные опыты каких-нибудь незадачливых любителей или кустарей – настолько заметно в них отставание печатной техники, качества типографских материалов и художественных средств даже в сравнении со скромнейшими молдавскими изданиями первых десятилетий XIX в. Впрочем, техническое убожество и иные несовершенства не мешали бухарестской типографии нести свет Писания народу, и не только румынскому. В этом отношении для нас особенно интересна славянская Псалтирь, напечатанная в 1829 г. «*повелением*» валашского воеводы Григория Гики. И хотя это издание оформлено в чисто румынском стиле и даже украшено иллюстрациями с румынскими надписями, выпущено оно было специально для нужд болгарского народа. Как явствует из пространного текста на титуле, книга напечатана «*точно по московскому переводу, поправлением, иждивением и трудом Анастасия хаджи Георгия Полизов, Добря хаджи Иоанна Бакалоглу и Стефана Поповича*» – вероятно, болгарских купцов и книжников, коих в Бухаресте было немало. Во всем остальном издание нечем не отличается от печатавшихся в ту пору румынских церковных книг: тот же шрифт, те же безыскусные гравюры, тот же почти фольклорный орнамент. Любопытно, что это редкое и важное издание, хорошо известное болгарским и сербским книговедам по сохранившимся в их странах экземплярам, оказалось как бы «*выпавшим*» из румынской библиографии, вообще отличающейся большим вниманием к любому листку, имеющему хоть какое-нибудь отношение к отечественной старопечати. Видимо, весь тираж ушел на Балканы, и в церковной жизни румын книга практически не участвовала, став одним из «*темных пятен*» в румынской библиографии.

Столь же архаический облик имеют издания старой епископской типографии в Бузеу – дела в ней шли ничем не лучше и признаки упадка несут все вышедшие там книги. Но в отличие от типографий Молдовы, издательские центры Валахии к середине XIX в. все более отступают от старопечатных традиций и в самое короткое время переходят на выпуск церковно-служебных книг вполне «*европейских*» и едва ли не светских по своему внешнему виду.

Декор изданий нового поколения во многом ориентирован на стиль оформления гражданских книг того времени, в чем видится отражение общих культурных тенденций, возобладавших в стране после революции 1848 г. (часто они были открыто враждебными православию). Старомодных, близких к народному лубку гравюр на дереве в изданиях этих лет уже нет; связано это было не только со сменой господствующих вкусов в пробужденном румынском обществе, но и с повсеместным внедрением новой, машинной техники печати, вытеснившей ручной пресс. На смену грубоватой гравюре на дереве в церковные фолианты как-то скоро пришли изящные иллюстрации в технике литографии – реалистического, картинного стиля, не имевшего ничего общего с вековыми традициями кирилловской книжности. Заметим попутно, что гравюра на меди как важный этап в развитии книжной иллюстрации вообще практически не нашла своего места в истории румынского книгопечатания, как бы перескочившего от архаичной ксилогравюры сразу к модерной литографии. Тогда же, в эпоху реформ князя Александра Иоанна Кузы, в церковную печать обоих Дунайских княжеств постепенно внедряется и ***латиница*** – поначалу робко, в виде вкраплений в слова отдельных латинских литер (так называемый румынский переходный алфавит на основе гражданского варианта кириллицы).

Книги переходного шрифта имели, мягко говоря, экспериментальный вид и, не смотря на сопровождавшие их патриотические разъяснения, были встречены открытым протестом со стороны консервативно настроенной части духовенства. Правда, выходили они непродолжительное время,



ЛА ВЕЧЕРНІА ЧЕА МАРЕ.

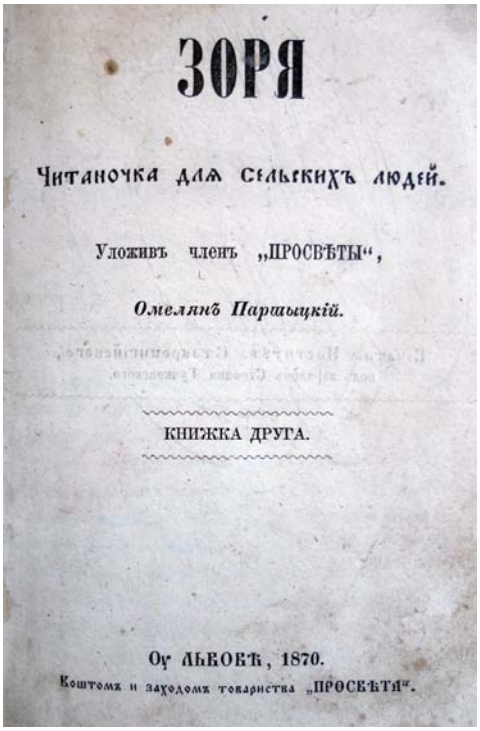
Рис. 21. Пентикостарул. Бухарест, 1856. Разворот с иллюстрацией.

так как с 1862 г. в Румынии официально был введен латинский алфавит, в том числе и в церковной печати (с этих пор румынская печатная книжность полностью эмансипируется от кириллицы, задержавшейся на полвека лишь в австро-венгерской Трансильвании). В качестве характерного примера церковных изданий переходного шрифта приведу «*Пентикостарул*», напечатанный в Бухаресте (1856) по благословению и с предисловием Угровлашского митрополита Нифона (именно его стараниями в 1852 г. была переоборудована и вновь открыта Митрополичья типография, захиревшая к середине века). «*Пентикостарул*», или Цветная Триодь представляет собой нарядное, внешне чисто европейское издание с орнаментом венского стиля и изящными тоновыми литографиями в духе произведений современной академической школы. Общее художественное оформление книги знаменует собой полный разрыв со старопечатной традицией, а отдельные заставки, оттиснутые со старинных досок, выглядят на фоне сплошных инноваций и вовсе чужеродно. (Справедливости ради замечу, что сходным путем шла официальная церковная печать и в России – плоды ее малоинтересны).

Кирилловское книгопечатание продолжалось в XIX в. и в Трансильвании, а во второй половине века, после перехода Румынии на латинский алфавит, трансильванские центры вообще становятся главными очагами распространения печатной румынской кириллицы. Красиво украшенные, иллюстрированные книги печатались по-румынски в типографиях при униатских и православных духовных центрах в Брашове, Блаже, Сибиу. К прекрасным образцам трансильванской церковной печати этого времени можно отнести Евангелие, изданное епархиальной печатней в Сибиу в 1859 г. В числе его достоинств – отменный кирилловский шрифт, стильный декор в манере изданий Курцбека и листовые гравюры на дереве, резанные с большим искусством. Образы гравюр – строгие, но миловидные – проникнуты духом запоздалого классицизма и, в целом, имеют мало общего с традициями старорумынской книжной графики. С памятниками прошлых эпох эту и подобные ей книги более всего роднят архаичные выходные листы – на них, как и встарь, красуются пышные родовые гербы и звучные титулы иерархов и представителей трансильванской знати, выступавших покровителями изданий, а иногда и основателями типографий. (Таким был просвещенный епископ Ардяльский Андрей, в миру барон де Шагуна, ныне причисленный к лику святых).

На Буковине, именно в Черновцах действовала «*Буковинская типография*» Петера Екарда, выпускавшая с 1804 г. книги кирилловской печати на румынском языке. Первыми в их ряду были изданные

© Горбунов Юрий Евгеньевич; yurgo-book@mail.ru, 2012



ЗОРЯ

Читаночка для сельскихъ людей.

Уложивъ членъ „ПРОСВѢТЫ",

Омелянъ Паршыцкій.

КНИЖКА ДРУГА.

Оу ЛЬВОВѢ, 1870.

Коштомъ и заходомъ товарыства „ПРОСВѢТА".

Рис. 22. Зоря. Читаночка для сельских людей. Львов, 1870. Титульный лист.



ДЛЯ ВѢДОМОСТИ

славетныхъ Громадъ, Комитетовъ церковныхъ

и всѣхъ ревныхъ Рѣсиновъ, котрымъ красота и слава Церкви на серци лежитъ и котрй охотѣ маютъ прибкрасити оу себе Храмъ Божій, нехай посльжитъ слѣдьюще оголошенье:

БЪ СКЛЕПѢ РУСКОГО КУПЦА

МИХАЙЛА ДЫМЕТА

У ЛЬВОВѢ

(въ рынкѣ) набѣти можна:

ОБРАЗЫ (Иконы) ЦЕРКОВНЙ

для Иконостасовъ, Олтарѣвъ и на стѣны церквей, малёваній на блясѣ и полотнѣ, всякого рода — по цѣнахъ мѣрныхъ.

ИКОНОСТАСЫ и ОЛТАРѢ

зъ рѣзьбою и образами, зладжейй по вымогамъ рѣського обрядъ.

Рис. 23. Зоря. Читаночка для сельских людей. Львов, 1870. Приложение: торговое объявление купца Михаила Дымета.

с большим изяществом малый Октоих (рум. «*Октоих мик*») и Катехизис – фантастические редкости, вызывающие восторг у знатоков. Полагаю, что это вообще самые первые книги, изданные на территории Буковины. Потомки Петера Екарда продолжили его дело. Фамильное предприятие в Черновцах работало в течение всего XIX столетия, издавая наряду с церковными книгами и светскую, научную литературу.

Разумеется, не прекращался выход кирилловских книг на украинских землях, в традиционных центрах славяно-русского книгопечатания. Больше того, к продолжавшим действовать старым «*друкарням*» в Киево-Печерской Лавре, Почаеве и Львове с 1840-х гг. добавилась и книгопечатня, открытая греко-католиками в Перемышле. Уже во второй половине века на Галичине была устроена еще одна типография, в которой печатались книги кирилловского шрифта – в Жовкве, неподалеку от Львова. Правда, в числе книг, вышедших в этих типографиях в XIX в., сколько-нибудь значительные в эстетическом отношении издания мне неизвестны. Казенной эффектностью отличаются лишь книги киевской печати, чей художественный облик словно застыл в своем внешнем развитии где-то на этапе позднего барокко. Кирилловские издания прочих украинских типографий того периода более чем скромны, но даже на этом скучнейшем фоне своей невзрачностью выделяются «*други*» львовского Ставропигийского института, в которых трудно уловить хоть какую-то связь с нарядной продукцией Братской типографии предшествующего столетия. Едва ли не единственным исключением в этом унылом, однообразном ряду является многотомная перемышльская Библия (1859), изданная в малом формате по образцу известной будайской Библии (1804), но, в отличие от нее, с большим количеством гравированных иллюстраций тонкой, художественной работы – всего до 500 гравюр.

Замечу, кстати, что по политическим причинам в Галиции даже во второй половине XIX в. кириллица продолжала использоваться не только в церковном книгопечатании, но и для печатания книг ***чисто светской тематики*** – учебников, разного рода «*читанок*», а также торговых каталогов, адресованных «*сельским людям*». В качестве конкретных примеров приведу ранние издания общества «*Просвіта*», а именно литературные сборники «*Зоря*», начавшие выходить во Львове с 1869 г. Это были первые популярные «*книжки для чтения*» на украинском языке, дававшие австро-венгерским русинам из простонародья элементарные знания по истории края, географии, астрономии. В «*Зоре*» печатались и чисто литературные произведения – от агиографии до образцов современной украинской беллетристики. При довольно больших тиражах в 2-3 тысячи экземпляров, книжек этих сохранилось ничтожно мало – их попросту зачитывали «*до дыр*» (весь комплект «*Зори*» подобран в б-ке Ивана Франко, описание которой недавно вышло отдельным изданием[21]).

[21] Бібліотека Івана Франка. Науковий опис. У чотирьох томах. Том 1. К., 2010.



Рис. 24. Св. Георгий. Афонская гравюра на меди работы иеромонаха Иоасафа, 1865. Подписи к изображениям выполнены на греческом и славянском языках.

Безусловно, познавательным для любителя старопечати могло бы стать также знакомство с болгарскими кирилловскими книгами, печатание которых на территории Болгарии началось только в 1828 г. (типография Н. Карастоянова в Самокове). Однако мне за годы занятий со старой церковнопечатной книгой не довелось воочию видеть болгарских кирилловских книг – ни изданных в самой Болгарии, ни тех, что издавались для болгар за рубежом (Вена, Лондон, Бухарест, Царьград и др.). Так же, как и поздние сербские книги, болгарские церковно-печатные издания с самого начала привлекли к себе внимание русских библиофилов, не упускавших случая пополнить свои собрания этими книжными диковинами, лишь случайно попадавшими в Россию. Например, в известном собрании А.И. Тихоцкого в Одессе наряду с заветными инкунабулами Феоля и Макария имелся экземпляр Нового Завета, напечатанного в Смирне в типографии Я. Дамианова «*и содружества*» (1840)[22] – по экземплярам Тихоцкого и Черткова это раритетное болгарское издание описано в «*Хронологическом указателе*» Ундольского. Не обходил вниманием ранние болгарские издания и В.И. Григорович, поместив о них ряд интересных данных в своем знаменитом «*Очерке путешествия по Европейской Турции*». Самый живой интерес у Григоровича вызвали книги, напечатанные в Царьграде Илларионом Стояновым и Иваном Дмитриевичем – «*Часослов*» и «*Православное обучение*» (обе 1844). Экземпляры этих изданий филолог приобщил к обширным коллекциям славянских книг и рукописей, найденных им на Востоке (коллекции Григоровича имели славу, их знала Россия).

На практике из произведений болгарской церковной печати изредка можно встретить, преимущественно в Придунайском крае, красивые гравюры на меди и реже дереворити, с изображением популярных на Балканах святых: Димитрия Солунского, Георгия Победоносца, Георгия Нового Янинского, Константина и Елены (в народе эти листы функционировали в качестве икон и были чрезвычайно популярны). Как известно, издателями церковных эстампов и книг в Болгарии нередко выступали одни и те же лица. Но, видимо, срок «*жизни*» печатных книг и печатных икон в народном религиозном быту был не одинаков, и богослужебные книги, как предметы сугубо функциональные, гораздо скорее ветшали и заменялись новыми. Причем в общинах болгарских переселенцев в том же Придунайском крае замена вывезенных с родины церковных книг (которых не могло быть очень много) осуществлялась, конечно, не путем импорта новых изданий болгарской печати, а за счет гораздо более доступной продукции русских синодальных типографий. Надеюсь, что читателям этих заметок повезет больше, чем их автору, и знакомство с болгарскими церковнопечатными книгами ждет их в реальной жизни, а не на страницах одних лишь альбомов и каталогов. Между прочим, в Болгарии все отечественные книги, изданные в период с начала XIX в. до 1877 г., по традиции именуются «*старопечатными*».

В заключение остается сказать, что многие из названных в этом очерке книг, не являясь памятниками старопечати, представляют собой подлинные библиографические редкости и встречаются куда реже, чем целый ряд «*стародруков*» XVII столетия, а в иных случаях и более раннего времени. Мне, например, довелось видеть множество древних книг, напечатанных у Мамоничей, и только единичные экземпляры изданий прусской типографии Константина Голубова, а такие редкости как издания старообрядческого Мануиловского монастыря в Молдавии я пока вообще не имел случая исследовать de visu. Поэтому, несмотря на относительную «*молодость*» и совсем не очевидные внешние достоинства этих раритетов, серьезный библиофил их никогда не упустит, дилетант же пройдет мимо, поглощенный поиском более понятных, но зачастую менее важных книг с выходом «*до 1800 года*».

[22] Каталог старопечатных книг Тихоцкого. Одесса, 1878. С. 16, № 164.

Магола А.А. (Кишинев)

ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ДУХОВЕНСТВА БЕССАРАБИИ (1918-1941)

Данная статья является продолжением большого исследования под общим названием «*Печатные издания русских липован Бессарабии в межвоенный период*», начало которого опубликовано в специальном VIII выпуске журнала «*Липоване: история и культура русских старообрядцев*» за 2011 г. В ней представлена издательская деятельность липованского духовенства Бессарабии в период с 1918 по 1941 гг.

Одним из представителей старообрядческого духовенства Румынии, который занимался издательской деятельностью, является протодиакон Анисим (Онисим), с которым близко сотрудничал епископ Иннокентий Усов. Известное российское энциклопедическое издание «*Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря*», вышедшее в Москве в 1996 г., не упоминает об этом издателе и служителе Старообрядческой Церкви. Поэтому скудные сведения о нем были собраны буквально по крупицам из разных источников, в том числе и во время научных экспедиций по липованским городам и селам Румынии, Украины и Республики Молдова.

Из найденных архивных документов и опубликованных в межвоенный период письменных источников удалось установить, что протодиакон Анисим был родом из города Измаила (или его окрестностей). Будучи неженатым, был рукоположен в диаконы епископом Нижегородским и Костромским Иннокентием Усовым еще в России[1]. Из письма Шефа бригады г. Измаила Генеральному инспектору по безопасности г. Кишинева под № 3385 от 12 сентября... года, узнаем, что он был беженцем из Советской России[2]. Возможно, он бежал в Румынию в 1920 г. вместе с епископом Иннокентием Усовым, так как впоследствии находился в его непосредственном ведении в качестве протодиакона[3], с которым служил на протяжении лет в разных старообрядческих приходах и монастырях Румынского королевства. В 1935 г. временно был направлен епископом Иннокентием в Измаил для обучения детей грамоте и для других дел[4], что говорит о его образованности. Последней информацией, которой мы располагаем об этом верном служителе Старообрядческой Церкви, является его собственноручная надпись, вырезанная на тыльной стороне деревянного иконостаса в алтаре Кафедрального старообрядческого собора в городе Брэила (Румыния), выявленная нами в июне 2009 г. во время Международной научной историко-этнографической экспедиции по румынским городам и селам Добруджи и дельты Дуная: «*Прото Диакон Анисим, Май 1943 года*».

В качестве старообрядческого издателя протодиакон Анисим напечатал или подготовил к изданию несколько богослужебных книг и церковных календарей, которые были выявлены во время научных экспедиций по липованским селам Республики Молдова и Румынии.

Первое, известное нам издание отца Анисима в Румынии - это **«*Святая и Богодохновенная книга Псалтырь*»,** вышедшая в Кишиневе в Епархиальной типографии «*Cartea Românească*» (Румынская книга), в 1927 г. Эта типография, основанная в 1918 г. принадлежала Кишиневской епархии Румынской Православной Церкви и располагалась по улице Харлампиевской 42[5]. Объем книги составляет 188 листов, или 376 страниц, размер листов 24,2 на 17 см.

Ветхозаветная и богослужебная книга «*Псалтырь*» является самой распространенной и самой читаемой книгой в старообрядческой среде, поэтому она издана в соответствии с типографской традицией древнеправославной книги: напечатана на церковнославянском языке, красивым, убористым, кириллическим шрифтом в две краски, нумерация идет по листам, а не по страницам, украшена красивыми заставками и другими типографскими элементами, все выходные данные указаны на последнем 188 листе. Учитывая важность этого текста, привожу полностью его содержание: «*Во славу Святыя единосущныя и животворящия и неразделимыя Троицы, Отца, и Сына, и Святаго Духа, напечатася сия святая и богодохновенная книга Псалтырь по благословению старообрядческаго епископа Иннокентия, тщанием же протодиакона Анисима, во граде Кишиневе, в лето 7435, от Рождества Христова 1927 год с книги, напечатанной при благочестивом патриархе Московском Иосифе. Молим убо вас, братия, аще обрящете кая погрешения в печатании сея книги, трудолюбно исправите, и нас, потрудившихся в деле сем, простите, да и сами прощение получите от Бога, ему же слава во веки, аминь*»[6].

---

[1] Старообрядческая Измаильская Епархия (к событиям последних дней). Chişinău: Tipografia «*Tiparul Moldovenesc*», 1935. С. 27.

[2] КУ «*Измаильский архив*» (далее – ИА). Ф. 312. Оп. 1. Д. 21. Л. 35.

[3] Старообрядческая Измаильская Епархия. Указ. соч. С.27.

[4] Там же. С. 27.

[5] Mahu R., Melnic L. Hronicul Tipografiilor şi Editurilor din Moldova (1643-2003). Chişinău, 2005. P. 36.

[6] Святая и богодохновенная книга Псалтырь. Chişinău: Tipografia eparhială «*Cartea Românească*», 1927. С. 188.

© Магола Александр Андреевич, Институт культурного наследия АН РМолдова; romanathos@gmail.com, 2012

Оглавление книги следующее:

- Указание, како чести Псалтырь в келии и на дому.
- Кафисмы.
- Псалмы избранные.
- Молитвы по кафисмах.
- Песни пророческия.
- Молитвы по совершении Псалтыри.
- Канон за единоумершаго.
- Канон за умерших.
- Устав о Псалтыри, како должно ю глаголати во весь год.

Единственное новшество этой книги составляет титульный лист в виде портала, увенчанного старообрядческим восьмиконечным крестом, в центре которого дано название на славянском языке и выходные данные на румынском[7]. Вскоре, Псалтырь распространилась по всей территории Румынии и даже за ее пределами. Отдельные экземпляры можно было выписать в специализированных магазинах во Франции, Польше, Чехословакии и даже в Манчжурии и Соединенных Штатах Америки[8]. Цена книги в Румынии составляла 200 лей, а за границей – 30 французских франков[9] и это была самая дорогая (по цене) старообрядческая книга, изданная на территории Румынии в межвоенный период. Сведения о широком распространении этой Псалтыри подтверждают и современные полевые исследования, проведенные в Румынии, Украине и Республике Молдова в 2007-2009 гг. Отдельные ее экземпляры были найдены в частных, церковных или музейных собраниях старообрядческих сел Кунича (Республика Молдова), Свиштовка (Румыния) и городе Кишиневе.

Хочется особо отметить, тот факт, что русские липоване на территории Румынского королевства свободно использовали церковнославянский язык в богослужении и в издании церковной литературы.

Во время научной экспедиции в старообрядческое село Кунича Флорештского района Республики Молдова в августе 2007 г. была найдена интересная книжица малого формата под двуязычным названием ***„Calendarul creştinilor staroobreadţi pe a[nul] 1937 = Старообрядческий календарь на 1937 г[од]»,*** изданная в мягкой картонной обложке протодиаконом Анисимом в Кишиневской типографии „*Tiparul Moldovenesc*" в 1936 г. Текст напечатан в две краски: черную и красную. Этот календарь содержит Месяцеслов по старому стилю, начиная с 1 января по 31 декабря, напечатанный на 12-ти страницах. В начале отсутствует титульный лист, но даны общие указания на текущий год: это Посты, Сплошныя седмицы, Мясоеды, Дни, в которые не венчаются браки, и Дни поминовения усопших. Эта страница обрезана по краям и заново вклеена в начале Календаря. Возможно, что она была вырезана из другого календаря и вклеена отдельно в начале Месяцеслова. Страницы не пронумерованы, поэтому не известно точно, сколько листов было в этой книжице изначально. Вполне может быть, что изначально не было титульного листа, так как все выходные данные указаны на обложке. Маргинальные записи свидетельствуют, что этим экземпляром пользовались в 1938, 1939, 1940, 1941, 1945, 1949, 1953 и 1959 гг. Календарь заново переплетался, поэтому можно предположить, что некоторые его листы были утеряны или специально удалены из страха перед безбожной властью.

Интересно это издание и своими особенностями. Во-первых, своим нетрадиционным для старообрядчества форматом: 17 на 10,5 см. То есть, это карманный календарь, изданный по образцу румынских календарей. Во-вторых, тем, что название его дано на двух языках. Это свидетельствует о том, что русские старообрядцы Бессарабии старались освоить румынский язык и таким образом легче интегрироваться в румынское общество того времени. В-третьих, это то, что 1 января по новому стилю указан Новый год, а как известно, старообрядцы празднуют Новый год 1 сентября. Отмечены красным и некоторые другие праздники по-новому стилю, такие как Рождество и т.д.[10]

После подробного анализа Старообрядческого Календаря на 1937 год напрашиваются следующие выводы:

1. Румынские старообрядцы в межвоенный период пользовались Юлианским календарем и продолжали свободно праздновать религиозные даты по-старому стилю, несмотря на то, что в 1925 г. в Румынии был введен новый, исправленный православный календарь; а красным отмечены официальные религиозные праздники по новому стилю - как дань уважения государству, в котором они проживали.

2. Издание Календаря в малом, карманном формате на румынском и русском языках говорит об искреннем желании русских липован Бессарабии изучить государственный язык для скорейшей адаптации и интеграции в румынское общество. Их пример достоин подражания и со стороны русскоговорящих жителей современной Молдовы.

Следующим по церковной иерархии издателем старообрядческой литературы был Кишиневский Протоиерей Харитон Кирченков.

Отец Харитон Севастьянович Кирченко (Кирченков) родился 21 сентября 1884 г. в городе

[7] Там же. См. титульный лист.

[8] Мельников Ф.Е. О безбожнических и христианских догматах, таинствах и обрядах. Chişinău: Tipografia «*Tiparul Moldovenesc*», 1937. См. 4-ю страницу обложки.

[9] Там же. 4 страница обложки.

[10] Calendarul creştinilor staroobreadţi pe a. 1937 = Старообрядческий календарь на 1937 şinău: Chi Tipografia «*Tiparul Moldovenesc*», 1936.

Оргееве Бессарабской губернии. Получил домашнее образование. Его отец, будучи уставщиком, «*учил своих чад дома, избегая светских веяний*»[11]. Согласно свидетельствам его внучки, Танасевской Евгении из Кишинева, он свободно разговаривал на четырех языках: русском, румынском, идиш и даже на грузинском. Был женат на Акулине, у них было шестеро детей: 3 дочери и 3 сына (Дуся, Никифор, Елена, Филя, Нюра и Константин)[12]. В 1915 г. епископом Кириллом Одесским и Балтским рукоположен во священника, а в 1922 г. епископом Феогеном Измаильским возведён в протоиереи. Служил в Кишиневе[13], настоятелем Покровского старообрядческого храма, расположенного в Часовенном переулке № 17[14]. Участвовал во многих старообрядческих съездах и других мероприятиях липован Бессарабии и всей Румынии; упоминается в разных книгах и документах межвоенного периода. 20 января 1945 г. был арестован «*соответствующими органами*»[15] по доносу священника Пангкратия Дементьева[16], направленного в Молдавию из Москвы в 1944 г. с поручением объехать Кишиневскую епархию[17]. В результате этой поездки Пангкратий обвиняет верующих и духовенство в прорумынских взглядах и призывает вышестоящее начальство к твердому руководству и применению «*радикального средства для защиты здешних церквей и народа – дать хороших батюшек сюда из России, чтобы вытряхнуть последнюю румынскую дурь из русского народа*»[18]. После этого отец Харитон был осужден и отправлен в Магаданский лагерь, где отбывал наказание вплоть до 1956 г. Работал на лесоповале в очень тяжелых условиях. После освобождения у него не было денег на дорогу, и он практически пешком вернулся из Магадана в Кишинев. Больной и бесправный, так как не был восстановлен в прежней должности, отец Харитон умер в марте 1959 г. в Кишиневе, в доме одной из своих дочерей. Похоронен на Центральном Православном кладбище г. Кишинева. Могила сохранилась[19].

Будучи много лет настоятелем Кишиневского старообрядческого прихода, протоиерей Харитон Кирченков издавал Церковный Календарь и различные книги духовного содержания.

Первое известное издание протоиерея Харитона было обнаружено в августе 2007 г. во время научной экспедиции в старообрядческое село Кунича Флорештского района Республики Молдова. Это ***«Книга дванадесять псалмов»***, напечатанная в Кишиневе, в Епархиальной Типографии Бессарабской Митрополии «*Cartea Românească*», в 1927 г. Кроме выходных данных, на первой странице обложки, сделанной из более плотной, желто-белой бумаги, помещена старинная гравюра, изображающая молящегося двуперстием перед иконой Спасителя старообрядца, одетого в длинный кафтан, с бородой и лестовкой в левой руке. Все это помещено в черную декоративную рамку, состоящую из растительного и геометрического орнамента. Титульный лист отсутствует. Блок книги скреплен металлическими скрепками. Это издание карманного формата, так как размер его составляет всего лишь 16,5 на 10,5 см. Текст напечатан крупным и мелким кириллическим шрифтами, на церковнославянском языке, двумя красками: черной и красной. Согласно старинной печатной традиции, нумерация осуществляется по листам, а не по страницам. Объем книги составляет 50 листов, то есть 100 страниц[20].

Содержание этой книги выведено на первую страницу обложки и повторяется в конце, но уже в другом порядке[21]. Начинается эта книга «*Сказанием о лестовке или вервице по уставу*»[22]. Затем следует «*Чин како подобает пети дванадесять псалмов*». И далее делается уточнение, что «*сей же чин принесе от Святыя Горы преподобный Досифей архимандрит Печерский ему же начало сице*»[23]. Внутри сего Чина содержатся избранные псалмы и тропари на разные гласы, а также «*Молитва убогаго, егда уныет и пред Господем пролиет мольбу свою*»[24], «*Молитва Манасии царя Июдейска*»[25], «*Молитва Великаго Евстратия*»[26], «*Отпусты малый и псалтырный*», «*Прошение*», «*Мо-*

[11] «*Во время оно…*», история старообрядчества в свидетельствах и документах: Приложение к журналу «Церковь», выпуск №3, Москва, 2006. С. 69, примечание 48.

[12] Свидетельство Е. К. Танасевской. Полевые материалы А. Магола (2008 г.).

[13] «*Во время оно…*». Указ. Издание. С. 69, примечание 48.

[14] Там же. С. 74.

[15] Там же. С. 69, примечание 48.

[16] Об этом свидетельствуют сын протоиерея Харитона, Кирченков Константин (1924-2001 гг.), а также и другие члены Кишиневской старообрядческой общины, начиная от самых старых и заканчивая самыми молодыми: Филимон Пименович Лысов, Галина Петровна Годунова, Георгий Панко и др. А некоторые из них даже видели эти доносы. См.: Полевые материалы А. Магола (1998-2010 гг.). Косвенно об этом свидетельствует и дочь священника Пангкратия Дементьева, 79-летняя Софья П. Дементьева, кандидат биологических наук, бывший старший научный сотрудник лаборатории фитогельминтологии Института зоологии Академии Наук Молдовы. См.: Татьяна Соловьева. Последний настоятель// Кишиневский обозреватель, №25 (734). Четверг, 1 июля 2010. С.14.

[17] «*Во время оно…*». Указ. Издание. С.71.

[18] Там же. С. 77-78.

[19] Свидетельство Е. К. Танасевской. См.: Полевые материалы А. Магола (2006-2008 гг.).

[20] Книга дванадесять псалмов. Chişinău: Tipografia eparhială «*Cartea Românească*», 1927.

[21] Там же. Лист 50 об.

[22] Там же. Лист 1-3 об.

[23] Там же. Лист 4-39.

[24] Там же. Лист 25-28.

[25] Там же. Лист 28 об. – 33 об.

[26] Там же. Лист 33 об. – 35.

литва о ненавидящих и обидящих нас» и «Тропарь Ангелу Хранителю»[27].

Следуют главы под названием: «*О правиле утреннем и о вечернем в дому своем*»[28], «*От старчества о келейном правиле и о молитве, еже предаде Ангел Господень великому Пахомию*»[29], «*Вопросы Григория Богослова у своего Ангела Хранителя*»[30].

И завершается книга сия выходными данными о месте и времени ее издания: «*Божиею милостию сия книга, Дванадесять псалмов и в ней приложение: Сказание о лестовке, Домашние правила и вопросы Григория Богослова у своего Ангела Хранителя, издашася во граде Кишиневе, старообрядческим протоиереем Харитоном Кирченковым в лето 7435*» и кратким Содержанием[31], включающим четыре главы. Согласно старопечатным изданиям, выходные данные указывались в конце книги, а не в ее начале, а летоисчисление велось от Сотворения мира, а не от Рождества Христова.

Украшена «*Книга дванадесять псалмов*» двумя заставками прямоугольной формы из растительного орнамента[32] и двумя гравюрами с изображением большой, на всю страницу Лестовки, отпечатанной красной краской[33] и изображением молящегося старовера, обрамленного рамкой в виде портала, такого же, как и на обложке, только сделанного черной краской[34] и другими мелкими декоративными элементами.

Следующую книгу, под названием **«*Об антихристе слово Святаго Кирилла, архиепископа Иерусалимскаго*»,** протоиерей Харитон издал совместно с диаконом Ильей Сосиным в Кишиневской типографии D.Vaisman в 1931 г. Обложка книги темно-розового цвета, украшена аналогичной гравюрой с изображением молящегося старообрядца. Кроме названия на русском языке и остальных выходных данных на румынском, на обложке указаны «*издатели-старообрядцы: Протоиерей Харитон Кирченков и Диакон Илия Сосин. г. Кишинев*». Все это заключено в декоративную рамку черного цвета, представляющую собой растительный и геометрический орнамент[35].

О диаконе И. Сосине известно, что он родом из г. Оргеева и является дядей священника Меркурия Сосина, нынешнего настоятеля старообрядческой церкви г. Кишинева. В 1928 г. служил уставщиком и был членом Правления Кишинёвской старообрядческой общины, а в 1929 г. принимал участие в чествовании приезда в Кишинев Митрополита Пафнутия Белокриницкого[36]. Позже служил диаконом в Кишиневе вместе с протоиереем Харитоном. Впоследствии был рукоположен в сан священника и назначен в приход в с. Старая? Некрасовка, где служил до конца своих дней. Там же и похоронен. Одна из его дочерей живет в Румынии, а другая - в Измаильском районе Одесской области Украины[37].

Об объеме и содержании данной книги пока ничего не удалось выяснить.

Типография Давида Вайсмана, в которой была издана эта книга, находилась в г. Кишиневе на улице Михай Витязул № 61[38] и, по-видимому, была частной.

В январе 1930 г. вышло интересное издание Кишиневского старообрядческого правления при храме Покрова Пресвятой Богородицы, настоятелем которого был протоиерей Харитон Кирченков, под названием **«*Старообрядческий месяцеслов календарь на 1930 год с Пасхалией на 20 лет*»** в объеме 40 страниц и форматом 27х19 см[39]. Кроме традиционного Месяцеслова в этом календаре представлены интересные события, фотографии и документы не только из жизни румынских липован, но также и их единоверцев из Советской России. Календарь сей был напечатан 1 января 1930 г. в типографии «*Arta Grafică*»[40], расположенной в Кишиневе по улице Михай Витязул № 55[41].

Из «*Предисловия*» узнаем, что издавался «*сей календарь по благословению Высокопреосвященнейшего Митрополита Пафнутия Белокриницкого и всех древлеправославных христиан*», а также о том, что «*Правление Кишиневского старообрядческого общества озаботилось облегчить христиан в понимании времени церковного исчисления…*»[42] и издало «*сей Месяцеслов с Пасхалией на 20 лет с указанием и гражданского, нового исчисления; в нем также поместили Канон Св*[ятой] *Пасхи и др*[угие] *душеполезные статьи, при ближайшем труде Протоиерея О*[тца] *Харитона; да послужит сей*

[27] Там же. Лист 35-39.

[28] Там же. Лист 39 об. – 48.

[29] Там же. Лист 48-49 об.

[30] Там же. Лист 49 об. -50 об.

[31] Там же. Лист 50 об.

[32] Там же. Лист 1, 39 об.

[33] Там же. Лист 2.

[34] Там же. Лист 4.

[35] Об антихристе слово Святаго Кирилла, архиепископа Иерусалимскаго. Chişinău: Tipografia D. Vaisman, 1931.

[36] Старообрядческий месяцеслов-календарь на 1930 год с Пасхалией на 20 лет. Chişinău: Tipografia «Arta Grafică», 1930. С. 28, см. нижнее фото. С. 30, см. текст к фото.

[37] Из рассказа священника Меркурия Сосина. Полевые материалы А. Магола (2007 год).

[38] Mahu R., Melnic L. Hronicul Tipografiilor şi Editurilor din Moldova (1643-2003). Chişinău, 2005. P. 83.

[39] Старообрядческий месяцеслов-календарь на 1930 год с Пасхалией на 20 лет. Chişinău: Tipografia «*Arta Grafică*», 1930.

[40] Там же. См. первую страницу обложки.

[41] Mahu R., Melnic L. Hronicul Tipografiilor şi Editurilor din Moldova (1643-2003). Chişinău, 2005. P. 68.

[42] Старообрядческий месяцеслов-календарь на 1930 год с Пасхалией на 20 лет. Chişinău: Tipografia «*Arta Grafică*», 1930. С. 3.

Календарь на благо всем православным христианам»[43]. Подписано это Предисловие от имени «*Правления*».

На первой странице Календаря изображен «*Его Величество Король Михай I*», фотография которого помещена в прямоугольную декоративную рамку[44]. Таким образом, кишиневские старообрядцы проявляли свои верноподданнические чувства и уважение к первой особе и главе Румынского государства. Под этим портретом отец Харитон красивым, убористым почерком сделал интересную надпись: «*Уважаемому собрату и дорогому гостю протоиерею отцу Пангратию Степановичу Дементьеву на добрую память. От протоиерея Кирченкова Харитона Севастияновича града Кишинёва 1.XII.1944*». Это единственная собственноручная надпись, сохранившаяся от отца Харитона, говорящая о тех братских, христианских чувствах, с какими он принял в своем доме гостя из Москвы, который впоследствии его и предал.

На второй странице Календаря публикуются разные «*формы обещаний, составленные Освященным Собором старообрядческих епископов*» согласно их религиозным убеждениям, которые старообрядцы давали по необходимости в разных ситуациях своей жизни: «*Обещание на верноподданство*», «*Обещание на должность присяжного заседателя*» и «*Обещание для свидетеля*»[45]. Вот несколько фрагментов из этих обещаний»: «*Я, нижепоименованный, по заповеди Господа Бога и Спаса нашего Исуса Христа… обещаюсь в том, что хощу и должен Его Королевскому Величеству верно и нелицемерно служить, не щадя живота своего и повиноваться согласно изречению Спасителя…*»[46]. А вот фрагмент из «*Обещания на должность судьи*»: «*Обещаюсь… хранить верность Его Королевскому Величеству Королю Великой Румынии, исполнять свято законы империи, творить суд по чистой совести, без всякого в чью-либо пользу лицеприятия и поступать во всём соответственно званию мною принимаемому…*»[47]. Все вышеназванные «*обещания*» заканчиваются примерно одними и теми же словами: «*В удостоверение же сего моего обещания целую честный Крест и Св. Евангелие Спасителя моего. Аминь*»[48].

Интересны эти «*обещания*» тем, что они ясно показывают равные возможности румынских старообрядцев занять высокие государственные должности и продвинуться по социальной лестнице наравне с другими гражданами Румынии без какой-либо дискриминации по этническому или религиозному признаку. Более того, они имели возможность давать присягу не только на государственном румынском языке, но и на своем родном, русском наречии.

Помимо «*Месяцеслова*» в этом Календаре публикуются интересные и актуальные материалы и документы, освещающие жизнь и деятельность не только липован Бессарабии, но и всей Румынии и даже Советской России.

Очень интересно по своему содержанию «*Письмо Мелетия Архиепископа Московского и всея России Пафнутию Митрополиту Белокриницкому и всех древле православных христиан от 25 августа старого стиля 1929 г. под № 3220, отправленное с Рогожского кладбища*» в Москве. В нем российский владыка сообщает своему румынскому «*собрату и сослужителю*» о положении Старообрядческой Церкви и ее высшего духовенства в России, о количестве епископов во всех «*русских областях*», о «*раздорных*» епископах и о проведенных в России Освященных Соборах, начиная с 1922 по 1928 гг.[49]

Следует особо отметить тот факт, что это письмо, присланное окольными путями из Советской России, было опубликовано свободно и без какого-либо страха для кишиневских старообрядцев быть обвиненными в связях с большевиками.

Кроме статьи миссионерского содержания «*Сектантство в Великой Румынии*»[50], на страницах Календаря публикуются интересные фотографии Митрополита Пафнутия Белокриницкого[51], Архиепископа Мелетия Московского[52], коллективное фото участников Освященного Собора 7-8/20-21 июня 1928 г. в Белой Кринице, на котором был избран новый митрополит[53] Старообрядческой Церкви в Румынии; фотография старообрядческого протоиерея г. Кишинева Григория Шокина, умершего в 1919 г.[54] коллективное фото всех членов Совета по изданию Церковного Календаря на 1930 г. и фотография членов Правления Кишиневского старообрядческого общества 1928 г., принимавших участие в чествовании приезда в Кишинев 30 сентября 1929 г. Белокриницкого Митрополита Пафнутия[55]. Затем следуют очень редкие и неизвестные до сих пор фотографии старообрядческих епископов Павла Васлуйского и Иннокентия Усова[56], коллективное большое фото Совета старообрядческого общества г. Кишинёва 1929 г. и группа лиц с протоиереем Харитоном, диаконом Сергием и другими членами Правления, чествовавшая приезд Митрополита Пафнутия в Кишинев 30 сентября 1929 года[57]. В центре этой группы торжественно восседает сам Белокриницкий Митрополит Пафнутий. И завер-

[43] Там же. С. 4.
[44] Там же. С. 1.
[45] Там же. С. 2.
[46] Из «*Обещания на верноподданство*». Там же. С. 2.
[47] Там же. С. 2.
[48] Там же. С. 2.
[49] Там же. С. 25-26.
[50] Там же. С. 35-36.
[51] Там же. С. 22.
[52] Там же. С. 25
[53] Там же. С. 23.
[54] Там же. С. 27.
[55] Там же. С. 28.
[56] Там же. С. 29.
[57] Там же. С. 30.

шается эта фотогалерея портретом основателя Белокриницкой иерархии, Митрополита Амвросия[58]. Эти редкие фотографии имеют сегодня не только историческое, но и документальное значение, так как сопровождаются пояснительными текстами с указанием лиц, событий и дат, обладающими большой ценностью и позволяющих восстановить неизвестные факты из жизни старообрядцев Бессарабии и всей Румынии. Вот, например подробный и точный список всех членов Совета по изданию Календаря на 1930 г.: Председатель Правления И.Ерасов, протоиерей Харитон Кирченков, церковные старосты Ф.Ходаков и К.Роговцов, вице-председатель Правления В. Соколов, казначей Г. Остапов, секретарь А. Ключников, вице-председатель И. Гладков и члены Правления П. Богачёв и К. Карпов[59].

На последней странице обложки Календаря на 1930 г. публикуется традиционная для всех старообрядческих изданий Румынии реклама. Русскоязычному читателю предлагается газета «*Голос Бессарабии*» в качестве «*самой осведомлённой независимой и демократической газеты Бессарабии*»,цена которой в Кишиневе составляет 2 лея, а вне города 3 лея[60]. Тут же предлагается книга, изданная протоиереем Харитоном в 1927 г.: «*есть в продаже 12 псалмов славянским шрифтом в две краски, цена в обложках 20 лей, в переплёте 30 лей*». Здесь же указан и адрес издателя: «*Кишинёв, протоиерей Харитон, str. I. Neculce № 15*»[61].

На этой же странице публикуются «*Замеченные опечатки*» и краткое обращение к читателю от имени Правления: «*Кроме упомянутых опечаток, есть ещё менее серьёзные грамматические ошибки; причиной всему печальному явлению послужило то, что поздно приступили к изданию, благодаря чему не успели выдержать правильно корректуру. О чём просим пользующуюся нашим календарём публику во всём нам извинить*» [62].

Обложка календаря украшена репродукцией иконы «*Покрова Пресвятой Богородицы*», а внутри - инициалами, заставками, традиционной гравюрой молящегося старообрядца и другими декоративными элементами[63]. Данный экземпляр календаря был найден в 2010 г. в частном старообрядческом собрании г. Кишинева.

Самым выдающимся и плодовитым старообрядческим писателем духовного звания был епископ Кишиневский, а в будущем – Белокриницкий Митрополит Иннокентий Усов. О его церковной, просветительской и миссионерской деятельности в старообрядческих приходах Румынии было подробно написано в нашей статье «*Деятельность владыки Иннокентия Усова в богоспасаемом Румынском королевстве*»[64], но о его издательской деятельности, и в особенности о его трудах, напечатанных в Кишиневе и других городах Румынии в межвоенный период, известно очень мало, и об этом почти ничего не было написано. Находясь в Румынии, владыка Иннокентий успешно продолжает литературно-богословскую и апологетическую деятельность по защите истинной веры от безбожного атеизма, начатую им еще в России. В эмиграции он пишет и издает много книг, брошюр и статей на злободневные и актуальные темы, издает молитвенники, календари, листовки и проповеди религиозного, миссионерского и нравственного содержания.

Вернувшись из Сербии в январе 1924 г., он пишет и издает «***Старообрядческим священникам и прихожанам Епископа Иннокентия Архипастырское обращение»,*** напечатанное в виде двухсторонней листовки, размером 27,5 на 20,5 см., по-видимому, в какой-нибудь из кишинёвских типографий. Кроме автора, месяца и года, в ней не указаны другие выходные данные[65]. Свое «*Архипастырское обращение*» владыка Иннокентий начинает следующими словами: «*Возвратившись в богоспасаемое румынское королевство, считаю своим архипастырским долгом обратиться к вам, православные христиане, с настоящим словом душеспасительного назидания* [66].

Прежде всего он обращается к пастырям, которых призывает «*исполнять свои священные обязанности на спасение вверенных им душ христианских согласно Священному Писанию и учению Святых Отец*». Напоминает, что они «*обязаны не только сами вести жизнь высоконравственную и святую, но и заботиться о том, чтобы их духовные чада также жили богоугодно*». А мирян призывает «*почитать своих священников и никогда не оскорблять и не осуждать их, заботиться о спасении своих душ, совершенствовать себя в добрых делах и не упиваться вином, от которого происходят всякие другие грехи; избегать осквернения себя противоестественным одурманиванием своего ума и совести посредством табака, удерживать язык свой от зла, соблюдать супружескую верность и воспитывать детей своих в наставлении и учении Господнем; не допускать брадобрития, не похищать чужого, посещать богослужения в церкви во все праздничные дни, остерегаться сектантов и не вступать ни в какой союз с безбожниками, которые прельщают людей обещанием всех земных благ*

[58] Там же. С. 31.
[59] Там же. С. 28.
[60] Там же. С. 40.
[61] Там же. С.40
[62] Там же. С. 40.
[63] Там же. См. Обложку. С. 3, 4, 26, 36.

[64] См. Липоване: история и культура русских старообрядцев. Выпуск V. Одесса, 2008. С. 93-102.
[65] Документ из архива к. и. н. А. Пригарина, доцента кафедры археологии и этнологии Украины исторического факультета Одесского национального университета им. И.И. Мечникова.
[66] Старообрядческим священникам и прихожанам Епископа Иннокентия Архипастырское обращение. Январь 1924 год. б.м. С.1.

путем разрушения всего и установления новых порядков (вернее – беспорядков)»[67].

И заканчивает автор это обращение словом Апостола Павла к Тимофею и просит «*творити молитвы, моления, прошения, благодарения за вся человеки, за царя (или короля), и за всех иже во власти суть, да тихо и безмолвно житие поживем во всяком благочестии и чистоте*»[68]. Подписывается под этим обращением просто – «*Епископ Иннокентий*», без указания своего титула, видимо, по причине того, что ещё не вступил в управление Кишиневской епархией. Это обращение можно считать его первой известной публикацией после его бегства в Румынию из России в начале 1920 г. (так как пока не удалось установить, издавал ли владыка Иннокентий что-либо ещё до 1924 г.), а также своего рода программным анонсом его будущих изданий.

И как бы оказывая помощь в исполнении этих наказов верующим и духовенству, в этом же году по его благословению в «*Кишиневской Епархиальной Типографии*» Румынской Православной Церкви был издан **«*Старообрядческий Молитвенник*»** карманного формата в мягкой коричневой обложке из дешевой оберточной бумаги[69]. Текст напечатан на церковно-славянском языке, кириллическим шрифтом, двумя красками: черной и красной. Нумерация кириллическими цифрами сделана по страницам, а не по листам (как в старопечатных книгах) для удобства читателей. Размер книги 16,5 на 10 см. При небольшом объеме, всего лишь в 32 страницы, содержание книги очень богато и разнообразно. Она содержит: Молитвы утренние и вечерние[70], Молитвы перед обедом и после обеда[71], Молитвы перед ужином и после ужина[72], Молитвы перед учением и после учения[73], а также «*Устав како в дому совершати по нужде (при неимении книг или времени) службы церковныя поклонами: Вечерня, Павечерница, Полунощница, Утрения, Часы*»[74], Тропарь и Задостойник на Святую Пасху[75], Отпусты дневные[76]. Завершается Молитвенник кратким объяснением, какие бывают поклоны (поясные и земные) и как правильно их совершать, как правильно ограждать себя и изображать крестное знамение, для чего нужна лестовка и как она выглядит, и как молиться, когда нет святых икон. И здесь же, на последней странице приводится рисунок с изображением двуперстия[77].

Отличительной особенностью этой книги являются примечания, помещенные в нижней части некоторых страниц и отмеченные шестиконечной звездочкой, которые объясняют избранные молитвы, их содержание или их правильное чтение. Вот некоторые из этих примечаний: «*Сия молитва называется Исусовой*»[78], «*совокупность предыдущих молитв называется семипоклонным началом*»[79], «*обведенные черной чертой молитвы вечером не читаются*»[80], «*сия молитва называется: Трисвятое*»[81], «*младенцем называется от рождения до 7 лет, отроковицей от 7 до 15 лет, девицей от 15 лет до замужества*»[82].

В самом конце книги сделано уточнение о том, что «*без титл напечатано для того, чтобы удобно было читать и малограмотным*»[83]. Это другая отличительная и, на наш взгляд, важная особенность книги, так как издатель идёт навстречу читателю и сознательно отходит от традиционного написания славянского текста с титлами. В этом видна не слепая приверженность епископа Иннокентия к букве закона, а к его духу и забота о интеллектуальном и духовном возрастании народа Божия.

Данный экземпляр «*Старообрядческого Молитвенника*» был найден во время полевых исследований в селе Кунича, Флорештского района.

Вторая известная нам книга епископа Иннокентия, под названием **«*О бегстве христиан во время гонений и о канонических правах беженцев духовного звания*»,** выходит в 1927 г. в Кишиневской типографии D.Vaisman[84].

Отличительной особенностью этой книги, изданной в мягкой сине-голубой обложке, является имя издателя: Артемон Ан. Ковалев, помещенное на обложке. По-видимому, епископ Иннокентий в первое время обращался к помощи издателей, так как в других его книгах они не указаны. Не известно также, по каким причинам автор издал ее не под своим именем, а под псевдонимом «*С.Е.Л-въ*»[85]. Скорее всего, из-за боязни секретных большевистских агентов, которые преследовали его и на территории Румынии. Издание такого характера автор видит в «*необходимости решения вопроса с церковной точки зрения, относительно беженцев духовного звания… Ибо это печальное явление сделалось хроническим по той причине, что гонения и мучения христиан со стороны безбожнической власти, свирепствующей в России, не только не*

[67] Там же. С. 1-2.

[68] Там же. С. 2.

[69] Старообрядческий молитвенник. Кишиневская Епархиальная Типография, 1924.

[70] Там же. С.3-21.

[71] Там же. С. 21-22.

[72] Там же. С. 22-23.

[73] Там же. С. 23-24.

[74] Там же. С. 24-29.

[75] Там же. С. 29.

[76] Там же. С. 29-30.

[77] Там же. С. 31-32.

[78] Там же. С. 3.

[79] Там же. С. 4.

[80] Там же. С. 5, 7.

[81] Там же. С. 6.

[82] Там же. С. 14.

[83] . Там же. С. 32.

[84] О бегстве христиан во время гонений и о канонических правах беженцев духовного звания. Chişinău: Tipografia D.Vaisman, 1927.

[85] Иннокентий, старообрядческий епископ. Оправдание бегства христиан во время гонений. Кишинев: Типография И. Волкомич, 1933. С.3.

прекращаются, но и усиливаются, так как власть эта поставила главной своей целью: уничтожение всякой религии и истребление христиан всеми доступными государственной власти мерами и средствами»[86].

Весьма актуальная в то время для многих беженцев из России, эта книга была «*сочувственно встречена как знатоками положения в Советской России и беженцев в Европе, так и авторитетами в церковных вопросах*»[87]. Знаменитый канонист, бывший Киевский митрополит Антоний Храповицкий, находящийся в эмиграции, дает о ней такой отзыв в Белградской публикации «*Церковные ведомости*», № 7 и 8 за 1927 г.: «*Известно, что еще во времена мучеников многие христиане осуждали своих собратьев, если они спасались бегством от гонителей. Но другие проповедники, более благоразумные, напротив, не только оправдывали такой способ самозащиты, но и узаконили его в своих творениях. Такой же цели посвящена брошюра под вышеуказанным заглавием. Какими же неоспоримыми доводами обосновывает автор свою мысль? Ответ: очень ясными. Он указывает на библейские примеры бегства, благословенные Богом: на пророка Илию, бежавшего от Иезавели, на Давыда и других. Затем напоминает, что и Христос Спаситель удалялся в Галилею от иудейской злобы. Но большую часть своей брошюры автор посвятил выпискам из Афанасия Великого, который довольно пространно обосновал дозволенность бегства*»[88]. Но в этом отзыве есть и некоторые критические замечания: «*Не привел только автор канонических правил епископа Петра Александрийского, еще более сильных и авторитетных. Однако свою мысль и помимо сего автор обосновал с неопровержимою ясностью, совершенно рассеял обвинения против беженцев русских за их оставление родины. …Те, которые бежали сами, могут совершенно неопровержимо оправдать свое поведение указанною брошюрой почтенного автора*»[89].

В виду ее актуальности, эта работа неоднократно переиздавалась в разных странах высоко ценящими ее представителями Русской Зарубежной Церкви[90]. В связи с этим, по-видимому, и возникла необходимость ее второго издания в 1933 г., но уже под несколько сокращенным и измененным названием: **«*Оправдание бегства христиан во время гонений*»**[91]. Отпечатано оно было в частной Кишиневской типографии Исраеля Волкомич, расположенной по Харалампиевской улице №72[92].

Приняв во внимание замечания, сделанные к первому изданию, «*для второго издания автор исправил и дополнил свой труд и конечно внес и правила святого священномученник Петра, епископа Александрийского, о которых упоминает в своем отзыве высокопреосвященный Антоний*»[93].

Второе издание состоит из трех глав: Первая глава повторяет название самой книги и является самой большой (с.5-22), вторая глава называется «*Гонения на христиан в социалистической советской республике*» (с.22-32), третья глава «*О канонических правах священнослужителей беженцев*» (с.33-36) является самой короткой.

Остановимся лишь на второй главе, в которой епископ Иннокентий анализирует причины страшных гонений на христиан в Российской Социалистической Советской Республике. «*Стремясь к духовному разложению человечества, чтобы удобнее оскотинить и легче поработить его, социалисты-материалисты уверяют, что душа, нравственность, совесть, честь, стыд и под*[обное] *суть не что иное, как буржуазные предрассудки, с которыми надо покончить, и чем скорее, тем лучше. А так как все это основывается на религии, на вере в Бога, то они стараются прежде всего уничтожить веру в Бога. Поэтому-то наиболее последовательные из них, социал-демократы-большевики, захватив в России власть, не замедлили объявить безумную «войну Богу» и вести отчаянный «штурм небес». Своей злобой и ненавистью они превосходят даже самих бесов. По свидетельству Священного Писания, «бесы веруют (в Бога) и трепещут (пред Ним)» (Иак. II, 19), только не любят Его. Большевики же не только не веруют в Бога и не трепещут пред Ним, но и ненавидят Его, а также и верующих в Него, всей своей демонической душой. «Война против Бога и штурм небес» со стороны социалистической советской власти выражается в печатных антихристианских произведениях с недопущением печатать что-либо против них или в защиту религии; в закрытии всех монастырей и многих тысяч церквей с превращением их в клубы, театры, склады и тому подобное; в издевательствах над верою, в систематическом гонении на религию и в прямом мучении и избиении верующих, с нескрываемым намерением истребить всякую веру в Бога и превратить всех людей в озверелых безбожников*»[94].

«*В Ставропольской губернии планомерное гонение на Церковь началось с переходом власти в епархии к большевикам весной 1918 г. Стремление подорвать в народе чувство веры и почитания Церкви путем самого циничного (бесстыдного) осквернения храмов и предметов богослужения сопровождалось повсюду грабительством. Разграблена большая часть церквей, монастыри, архиерейские дома и ризницы, при чем расхищено имущество огромной ценности. И все это делается не иначе,*

---

[86] Там же. С. 3.

[87] Там же. С. 3.

[88] Там же. С. 3-4.

[89] Там же. С. 4.

[90] Знатнов А. Предварительные итоги и перспективы составления старообрядческой библиографии // Старообрядцев Молдавии живое слово. Кишинев, 2003. С. 262.

[91] Иннокентий, старообрядческий епископ. Оправдание бегства христиан во время гонений. Кишинев: Типография И. Волкомич, 1933. См. титульный лист.

[92] Mahu R., Melnic L. Hronicul Tipografiilor şi Editurilor din Moldova (1643-2003). Chişinău, 2005. P. 41, 83.

[93] Иннокентий, старообрядческий епископ. Оправдание бегства христиан во время гонений. Указ. издание. С. 4.

[94] Там же. С. 22-23.

как с кощунством и святотатством: царские врата рубятся, плащаницы разрываются и надеваются как украшение на лошадей. Из риз и облачений шьются костюмы и женские юбки, из антиминсов делаются кисеты для табака, разбрасываются святые дары. Были случаи, когда красноармейцы въезжали в церкви на лошадях в шапках и с папиросами во рту. Церковь оглашалась непристойной, циничной руганью. По-видимому, делалось все, чтобы подорвать чувство веры в народе, осквернить все, что имеет отношение к христианской религии. При таком отношении духовенство во времена большевизма заплатило большим числом мучеников»[95].

Далее владыка Иннокентий описывает конкретные случаи гонений, мучений, жестоких издевательств и зверских убийств представителей духовенства и членов их семей в российских селах, станицах, городах, уездах, губерниях и областях. Называет их имена, время, место и способ их убийства[96]. Вот только один из многих случаев. «*Особенно жестоким пыткам был подвергнут Архиепископ Пермский Андроник, которому были вырезаны сначала щеки, выколоты глаза и обрезаны нос и уши. В таком изувеченном виде его водили по городу Перми, а затем бросили в реку*»[97].

Не забывает упомянуть и о многочисленных жертвах среди старообрядцев. «*Это только тысячная часть всех убитых в России социалистической советской властью духовных и мирян, и лишь за первые два года ее существования, и только одних православных. Но советская безбожническая власть также преследует и все другие христианские Церкви и исповедания, в том числе и старообрядческую. Разумеется, старообрядческого духовенства замучено и убито много меньше в количественном отношении, чем православного (ибо и самих старообрядцев гораздо меньше), но в процентном отношении, пожалуй, не меньше, а может быть, и больше. Если бы описывать все мучения и убийства, совершенные большевистским правительством, то не хватило бы ни времени, ни бумаги*»[98].

В Румынии эту книгу можно было выписать по цене 12 лей, а за границей по 2 французских франка[99].

В 1930 г. выходит миссионерская книга епископа Иннокентия под названием ***«Почему христиане празднуют воскресение, а не субботу»,*** которая получила широкое распространение не только в Румынии, но и за её пределами. Её появление обусловлено усиленным распространением адвентизма среди населения Румынии в межвоенный период, когда эта секта была признана властями в качестве религиозной ассоциации[100]. Согласно Общей Переписи населения Румынии 1930 г., во всех жудецах (уездах) Бессарабии насчитывалось 20953 адвентиста, которые проживали в сельской местности[101]. Более всего они проживали в жудецах Измаил – 10008 человек, Хотин – 3493 и Сорока – 3498 человек[102]. То есть как раз в тех уездах, где проживало большое число липованского населения.

Проведенный анализ текста позволяет утверждать, что эта работа была написана в Румынии (скорее всего в Кишиневе) и предназначалась для румынского читателя. Автор завершил ее 31 января 1930 г. и подписал: «*Старообрядческий епископ Иннокентий*»[103]. Неизвестно пока, где было напечатано первое издание этой книги, но можно предположить, что оно вышло в одной из Кишиневских типографий, где владыка Иннокентий издал уже несколько своих книг.

В этом же, 1930 г. книга ***«Почему христиане празднуют воскресение, а не субботу»,*** с подзаголовком ***«Ответ адвентистам седьмого дня»***, издана в китайском городе Харбине, объемом 72 страницы[104]. Это издание небольшого формата (19х14 см) состоит из «*Предисловия*», 14 параграфов, Заключения и Оглавления[105]. Текст построен в виде полемического диспута на религиозные темы между автором книги и «*его хорошим знакомым, принадлежащим к секте адвентистов*»[106]. Вот как владыка Иннокентий определяет необходимость такого сочинения: «*Со стороны адвентистов написано очень много против празднования воскресного дня и в защиту ветхозаветной субботы, которую, по их мнению, должно праздновать и в Новом Завете, всем христианам... А потому настоящее сочинение... полезно не только как противоядие адвентизму. Оно необходимо каждому христианину, желающему ко всему относиться сознательно, дабы знать, почему он празднует воскресенье, а не какой-либо другой день недели*»[107].

Эта книга, написанная в Румынии, печатается за тысячи верст от Кишинева, в далеком Китае, потому что самая значительная по численности колония российских эмигрантов была сосредоточена в Маньчжурии – в Харбине и по линии Китайско-Восточной железной дороги (КВЖД). Появление

---

95 Там же. С.23-24.

96 Там же. С. 24-30.

97 Там же. С. 29.

98 Там же. С. 29-30.

99 Мельников Ф. Е. О безбожнических и христианских догматах, таинствах и обрядах. Chişinău: Tipografia «*Tiparul Moldovenesc*», 1937. См. 4 с. обложки.

100 Viaţa religioasă în România. Bucureşti, 1993. P. 24.

101 Recensământul General al populaţiei României, 29 decembrie 1930, vol.II, Bucureşti, 1938. P. LXXXVI-LXXXVII.

102 Там же. P. LXXXVI-LXXXVII.

103 Иннокентий, старообрядческий епископ. Почему христиане празднуют воскресение, а не субботу. (Ответ адвентистам седьмого дня). Харбин, 1930. С.70. (Репринтное издание, отпечатано в старообрядческой типографии МП «*Печатник*» села Бородулино Пермской области).

104 Там же. См. первую с. обложки и С.72.

105 Там же. С. 3, 72.

106 Там же. С. 9.

107 Там же. С. 8.

первых российских беженцев в Северо-Восточном Китае относится к началу 1918 г. Однако главная масса эмигрантов оказалась в Маньчжурии после крушения Белого движения в Забайкалье и Приморье. На рубеже 1922-1923 гг. пределы российского Дальнего Востока покинули последние бойцы белых армий, большая часть которых устремилась в Харбин – крупный промышленный город, административный центр КВЖД. Позднее на Харбин и линию дороги бежали граждане СССР по политическим и иным мотивам (от коллективизации)[108]. Харбин становится и главным религиозным центром дальневосточных старообрядцев Белокриницкой иерархии, в большом числе эмигрировавших в китайские провинции Маньчжурия и Синьцзян в 20-х гг. В 1921 г. Иркутско-Амурский старообрядческий епископ Иосиф Антипин обосновался в Харбине. Здесь продолжился выпуск журнала «*Дальневосточный старообрядец*», в 1925 г. был освящен новопостроенный каменный храм во имя Святых Апостолов Петра и Павла, ставший кафедральным собором русской старообрядческой эмиграции в Китае. По церковно-иерархическим вопросам ее представители обращались в Белокриницкую Митрополию в Румынии[109].

Несмотря на огромное расстояние между Китаем и Румынией, поражает оперативность, с которой книга «*Почему христиане празднуют воскресение, а не субботу*», написанная в Кишиневе в январе 1930 г., в этом же году издается в Харбине.

Первое издание этой книги быстро распространилось от Дальнего Востока до Парижа и Белграда и удостоилось самых лестных отзывов, как со стороны духовной, так и со стороны светской печати.

Парижская газета «*Возрождение*» от 16 октября 1930 г., № 1962, пишет, что книга эта «*направлена против адвентистов седьмого дня. Но она с интересом прочтется всяким интересующимся вопросом, как, почему и каким образом было введено празднование воскресного дня у христиан. Автор показал в ней большую эрудицию и знание трактуемого им вопроса. Написана она в виде беседы, скорее, спора с представителем секты адвентистов... У епископа Иннокентия свой стиль общедоступной, но меткой полемики. Многочисленные примеры, приводимые им в подтверждение той или иной мысли, почти всегда убедительны, часто остроумны*»[110].

Знаменитый богослов и глубокий знаток Священного Писания, бывший Киевский и Галицкий митрополит Антоний Хроповницкий, первоиерарх Русской Православной Церкви за границей, в белградском журнале «*Царский вестник*» от 7/20 января 1931 г., № 126, дает такой отзыв: «*Почему христиане празднуют воскресенье, а не субботу? Вопрос этот не так прост, как это кажется с первого взгляда. Преосвященный Иннокентий обнаружил в своей книжке огромное и детальное знакомство со Священным Писанием, и приводит изречения последнего по памяти, даже такие, которые оставались совершенно незамеченными со стороны библеистов. О научной освоенности автора в Священном Писании свидетельствует даже оглавление книги... Вообще, доводы автора изумляют читателя своей основательностью и неопровержимостью. Коротко говоря, эта брошюра сделала бы честь всякому магистру и даже доктору богословия*»[111]. Последние слова, исходящие из уст выдающегося духовного писателя, автора многочисленных книг и статей по апологетическому, догматическому, нравственному и пастырскому богословию, библеистике, вопросам церковного управления, а также работ на общеполитические, исторические, историко-литературные темы[112], являются самой высокой оценкой интеллектуальных способностей и богословских трудов епископа Иннокентия Усова, который не имел специального академического образования.

Ввиду серьезных и убедительных аргументов, используемых автором, книга достигла своей цели. Из разных мест он получил приятные извещения о том, что «*многие, совращенные было в субботники, по прочтении этого сочинения, отшатнулись от них и стали усердно посещать церковь*»[113].

Для второго издания автор исправил свой труд как в литературном, так и в других отношениях и значительно дополнил его новыми материалами, так что он стал почти вдвое больше. С этой приготовленной для второго издания рукописи, над которой он работал с 1930 по 1932 гг.[114], был сделан перевод на румынский язык и напечатан под названием «***De ce creştinii serbează Duminica şi nu Sâmbăta***» в ежемесячном миссионерском журнале Румынской Православной Церкви «*Misionarul*» за 1932 и 1933 гг., издававшемся в Кишиневе, а также и отдельным оттиском[115]. Это первое известное издание епископа Иннокентия на румынском языке.

---

[108] Аблова Н. РОВС, БРЭМ и «*ХЛАМ*». Российские изгнанники в Поднебесной //Родина, № 4, апрель 2009, Москва. С. 35.

[109] Белокриницкая иерархия //Православная энциклопедия. Том. IV. Москва, 2002. С.556.

[110] Иннокентий, старообрядческий епископ. Почему христиане празднуют воскресенье, а не субботу. Издание второе исправленное и дополненное. Кишинев: Типография И. Волкомич, 1933. С.3.

[111] Там же. С. 3-4.

[112] Э.П.Р. Антоний Храповицкий // Православная энциклопедия. Том. II. Москва, 2001. С. 651.

[113] Иннокентий. Почему христиане празднуют воскресенье, а не субботу. Издание второе. Кишинев, 1933. С.4. См. примечание.

[114] Там же. С. 150.

[115] Там же. С. 5; Inochentie, episcopul staroobreadţilor (creştinilor de rit vechiu) [din] Chişinău. De ce creştinii serbează Duminica şi nu Sîmbăta? //Misionarul, nr. 1-2, 4-12, Chişinău, 1932. P. 56-153, 264-717; nr. 1-10, Chişinău, 1933. P.28-572.

Второе, исправленное и дополненное издание книги «***Почему христиане празднуют воскресенье, а не субботу***» вышло в Кишиневской типографии И.Волкомич в 1933 г. в мягкой и тонкой бумажной голубой обложке и намного увеличенном объеме – 152 страниц. Размер книги – 23,5 на16,5 см. Содержание второго издания книги изменилось и увеличилось. Оно состоит из небольшого слова «*От издателей*», Вступления, 19 параграфов и Заключения. В слове «*От издателей*» очень точно формулируется научное значение и новизна этого богословского труда. «*Справедливость требует сказать прямо, что вопрос о праздновании христианами дня недели до сих пор не был разрешен вполне удовлетворительно в богословской науке, как православной, так и католической и протестантской. Труд этот восполняет досадный и опасный пробел в богословии и апологетике относительно еженедельного праздника. В нем, на основании Священного Писания и других бесспорных данных, обстоятельно и убедительно доказано, какой именно день недели следует праздновать в Новом Завете и почему христиане празднуют воскресенье, а не субботу. Так что вопрос этот теперь можно считать решенным окончательно: исторически и догматически*»[116]. Это утверждение выявляет тот факт, что епископ Иннокентий внес свой особый и уникальный вклад в богословскую науку.

Кроме этого, второе издание украшено уникальной и интересной гравюрой в темно-розовых тонах, специально созданной для этой книги в традиционном для старообрядцев иконописном стиле[117]. На ней изображены сторонники празднования воскресного дня и сторонники празднования субботы, разделенные между собой глубокой пропастью. Первую группу возглавляет сам Христос, Апостолы и Святые, а вторую – Змий искуситель, фарисеи, саддукеи и современные автору адвентисты, за спиной которых стоят евреи и крылатый демон. Автором этой гравюры, скорее всего, является сам епископ Иннокентий, так как по профессии он был иконописцем[118], искусством этим он занимался и во время эмиграции, находясь в Кишиневе[119]. Это единственное известное сохранившееся художественное произведение, принадлежащее руке самого владыки, и в этом его уникальность.

Второе издание продавалось по 50 лей и его можно было выписать в Кишиневе и других городах Румынии, а по 8 французских франков и в некоторых странах Европы, а также в Америке и Китае. Курс национальной румынской валюты в 1933 г. составлял 165 лей к 1 американскому доллару[120].

Этот труд, имеющий миссионерское и апологетическое значение, не потерял своей актуальности и в наши дни, поэтому был повторно отпечатан в 1990-ые гг. в репринтном издании в старообрядческой типографии МП «*Печатник*» села Бородулино Пермской области тиражом 600 экземпляров, по благословению митрополита Алимпия Московского и всея Руси[121].

Проблема брадобритья всегда периодически возникала в среде старообрядцев разных согласий в России еще до Революции 1917 г. Неоднократно Освященные Соборы издавали разного рода определения и увещания против очень распространенного обычая – брадобритья. По определению Собора 1911 г. была издана особая брошюра «*во врачевание сего недуга*». В ней осуждается не только брадобритие, но и ношение мужчинами, в особенности духовными лицами, длинных волос на голове, как у женщин. Означенную брошюру подтвердил и Собор 1916 г., однако вынужден был в своем новом «*Увещании*» признать, что «*грех брадобритья*» в такой степени распространяется, что им заражены старообрядцы всех согласий – беглопоповцы и беспоповцы[122]. В межвоенный период эта проблема возникла и среди липован Румынии. Вот что об этом пишет Ф.Е. Мельников в своей «*Краткой истории Древлеправославной (старообрядческой) Церкви*». «*Брадобритие в настоящее время так вкоренилось в старообрядческую среду, в особенности в беспоповскую, что приходится отметить словами пророка Давыда: «Все уклонились, сделались равно непотребными» (Псалом 13:3). Ношение длинных волос священнослужителями также сделалось в старообрядческой среде всеобщим обычаем, несмотря даже на то, что все видят апостолов и древних святителей на святых иконах изображенными с подстриженными волосами, за исключением лишь некоторых. Шестой Вселенский Собор воспретил ношение длинных волос даже инокам*»[123].

В связи с этим епископ Иннокентий переиздает в 1931 г. в Кишиневской Епархиальной Типографии Бессарабской Митрополии брошюру под названием **«*О брадобритии*»[124]**. Это маленькая,

---

[116] Иннокентий. Почему христиане празднуют воскресенье, а не субботу. Издание второе. Кишинев, 1933. С. 4-5.

[117] Там же. С. 6.

[118] Мельников Ф.Е. Краткая история Древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999. С. 485.

[119] Мельников Ф. Е. Правда о кишиневских старообрядцах. Chişinău: Tipografia «*Tiparul Moldovenesc*», 1935. С.15.

[120] Иннокентий, старообрядческий епископ. Почему христиане празднуют воскресенье, а не субботу. Издание второе. Кишинев, 1933. См. 4 с. обложки.

[121] Иннокентий, старообрядческий епископ. Почему христиане празднуют воскресение, а не субботу. (Ответ адвентистам седьмого дня). Харбин, 1930. (Репринтное издание, отпечатано в старообрядческой типографии МП «*Печатник*» села Бородулино Пермской области). С.73.

[122] Мельников Ф.Е. Краткая история Древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул,1999. С. 412.

[123] Там же. С. 412, примечание 439.

[124] Там же. С. 412, примечание 440. О брадобритии. (Издание епископа Иннокентия). Кишинев: Епархиальная Типография. Без года.

тонкая книжица в мягкой обложке из дешевой оберточной бумаги коричневого цвета, размером 20,5 на14,5 см, в объеме 15 страниц. Ни на обложке, ни на титульном листе не указан год издания, поэтому он был установлен по хранящемуся в Национальном Архиве Республики Молдова экземпляру из книжного собрания известного румынского библиофила и библиографа Мануила Поляка (1890-1941)[125]: на обложке брошюры от руки над местом издания дописан год – 1931[126]. До недавнего времени (1990 г.), эта и другие книги, изданные в Румынии в межвоенный период, не были доступны даже исследователям, так как числились в отделе секретных документов вышеупомянутого архива.

Брошюра «*О брадобритии*» содержит «*Слово о брадобритии*», первое издание которого вышло в 1916 г. в Москве по определению тамошнего старообрядческого Собора[127] и «*Освященного Собора старообрядческой Христовой Церкви (1916 г.) увещания*»[128]. Так как это коллективное сочинение, его автор не указан, но на обложке и титульном листе под названием делается уточнение, что это «*издание епископа Иннокентия*». В то же время можно предположить, что Соборные постановления и увещания 1908, 1909, 1911 и 1916 гг. о брадобритии основывались на знаменитом одноименном гектографе 1893 г., выпущенного анонимно в с. Безводном Арзамасского уезда Нижегородской губернии еще Иваном Григорьевичем Усовым (мирское имя епископа Иннокентия) в возрасте 23 лет[129].

В том же 1931 г. в Кишиневе выходит другая книга, под названием **«*В защиту религии*».** Это лекция епископа Иннокентия, которая «*читалась им изустно в России до войны, при царском режиме и при советской власти, с разрешения этой власти, и при добровольческой армии, и в Румынии, конечно, с разными вариантами, сообразно условиям места и времени. И везде имела выдающийся успех. Многие слушатели просили его написать ее и отпечатать, как вещь очень полезную, отвечающую на многие вопросы современности и основательно опровергающую ходячие возражения безбожников против религии*»[130].

Первое издание удостоилось очень хороших отзывов печати. Вот что писал журнал «*Церковное обозрение*» № 3 за 1932 г., который издавался в Югославском королевстве: «*Автор* [сочинения «В защиту религии»], *уже известный в церковной литературе старообрядческий епископ Иннокентий, с присущей ему ясностью, простой, убедительной речью, примерами и доказательствами из жизни, науки и церковной литературы раскрывает происхождение, сущность и необходимость религии вообще и богооткровенность – христианской. Свою речь преосвященный автор обращает не к тем, кто верует в простоте душевной, подобно женам мироносицам, - незачем «убеждать непоколебимо убежденных», но и не к тем обращается он, кто, «по примеру иудейских первосвященников болеет неверием безнадежно: убеждать таковых также бесполезно, как лечить мертвого». Его речь к тем, кто просто не верует или «сомневается, подобно десяти апостолам и Фоме». Жалея таких людей, автор вступает с ними в рассуждение, чтобы убедить и укрепить их. И надо сказать в заслугу автора, что он вполне достигает своей брошюрой намеченной цели. Существование Бога, чудес, промысла Божьего, абсурд атеизма встают пред читателями брошюры во всей полноте и доказательности. Автор обнаруживает и здесь большую начитанность, понимание вещей и познания в советских науках и, в частности – физике и философии, в особенности по отделу гносеологии (теория познания)*»[131].

«*Вестник русского студенческого христианского движения*» в марте 1933 г. пишет о нем: «*Рядом убедительных доказательств и остроумных примеров владыка Иннокентий доказывает несостоятельность и несмысленность целого ряда ходячих возражений против религии*»[132].

А в официальном журнале Синода Румынской Православной Церкви «*Biserica Ortodoxă Română*» дан такой отзыв об этом труде епископа Иннокентия: «*Автор очень толковым способом опровергает возражения атеистов против веры в Бога, что религию, которая является врожденным чувством, изобрели и внушили народу священники, а также и то, почему, мол, мы не можем постигнуть Бога нашими телесными чувствами (такими несовершенными), отчего Бог не делает чудес, что религия произошла из страха примитивного человека перед грозными и непонятными явлениями природы и т.д. Автор также основательно показывает, что науки доказывают необходимость для человечества религии. История доказывает всеобщность религии во времени, а география доказывает всеобщность ее в пространстве; философские, богословские, юридические, социальные, психологические и другие науки доказывают реальность, необходимость и спасительный характер религии для рода человеческого. Религия, религиозное чувство, религиозная необходимость, ничем не могут быть уничтожены, как ничем не может быть уничтожено ни одно душевное или телесное чувство. Религию можно только извратить: она может удовлетворяться и неестественным порядком, каким являет-*

[125] Prezenţe basarabene în spiritualitatea românească. Dicţionar. Chişinău: Ed. Civitas, 2007. P. 233.

[126] О брадобритии. (Издание епископа Иннокентия). Кишинев: Епархиальная Типография. Без года. См. надпись на обложке.

[127] Там же. С. 3-11.

[128] Там же. С.12-15.

[129] Знатнов А. Предварительные итоги и перспективы составления старообрядческой библиографии //Старообрядцев Молдавии живое слово. Кишинев, 2003. С. 262.

[130] Иннокетний, старообрядческий епископ. В защиту религии (лекция). Изд. второе. Chişinău: Tipografia «*Tiparul Moldovenesc*», 1936. С. 3.

[131] Там же. С. 3-4.

[132] Там же. С. 3.

ся атеизм, или через обожествление представителя абсолютного зла – сатаны»[133].

Таковы отзывы печати о первом издании этого сочинения епископа Иннокентия.

Пока не удалось найти ни одного экземпляра первого издания этой книги, поэтому неизвестен ее объем и полное содержание. Известно только, что цена книги составляла 10 лей[134].

Согласно рекламным объявлениям, традиционно публикуемым на обложках книг из серии «*Опровержение безбожия*», в 1933 и 1934 гг. в продаже имелось уже второе, исправленное и дополненное издание книги «В защиту религии», и цена ее составляла 12 лей[135], а в 1935 г. в одном из таких объявлений сообщается, что «*печатается второе издание*»[136] по цене 2 французских франка[137]. За неимением самих экземпляров этих книг, трудно объяснить это противоречие, но можно предположить, что речь идет о дополнительном тираже первого издания или была допущена банальная опечатка.

Как бы там ни было, но точно известно, что в 1936 году в Кишиневской типографии «*Tiparul Moldovenesc*», во втором выпуске серии «*Опровержение безбожия*» выходит второе исправленное и дополненное издание книги «*В защиту религии*» объёмом в 36 страниц. Во вступительном слове «От издательства» сообщается, что «*первое издание давно уже разошлось, а спрос на него продолжается. Это и побудило нас выпустить его вторым изданием. А потому мы уверены, что читатели встретят второе издание ещё с большим радушием, чем первое. Ибо для него автор во многом исправил и дополнил свой труд*»[138]. Судя по цене – 15 лей, объём книги по сравнению с первым изданием увеличился[139]. За границей цена второго издания достигала 2 французских франков[140]. Второе издание книги состоит из шести глав без названия.

Несмотря на то, что владыка Иннокентий известен прежде всего как церковный деятель и религиозный писатель, эта его книга является серьёзным научным произведением, в котором умело используются самые последние достижения науки того времени из разных областей знания: математики, физики, химии, астрономии, ботаники, природоведения, космографии, палеонтологии, медицины, истории, географии, богословия, философии, социальных и психологических наук. Из философии используется теория познания. В своей аргументации автор цитирует известных учёных, писателей и богословов, таких как английский поэт И. Мильтон, знаменитый русский писатель В.И. Немирович-Данченко, знаменитый французский астроном К.Фламмарион, знаменитый естествоиспытатель К. Линей, изобретатель Эдиссон, ученый Коперник, советский историк Р.Ю. Виппер, известный немецкий философ Шопенгауэр, церковный писатель Августин Блаженный и других. А также цитирует он и сторонников атеизма: французского социалиста Жореса и атеиста М. Гюйо, советского министра просвещения Луначарского, большевистского писателя М. Горького и других.

Для подтверждения и иллюстрации некоторых научных открытий, для доказательства своих идей или утверждений автор искусно использует цитаты из священных книг Ветхого и Нового Завета, тем самым утверждая единство между наукой и религией. «*Религию нельзя заменить наукой, а науку религией. И то и другое необходимо и полезно на своём месте. Религия, наука, искусство, философия должны только освещать и восполнять друг друга, а не воевать между собою*»[141]. Духовным зрением владыка Иннокентий видит чудеса в казалось бы обычных явлениях природы и как великую тайну вселенной раскрывает их читателю[142].

На протяжении всего текста делается религиозный и социально-психологический анализ пагубного влияния воинствующего атеизма и коммунистической идеологии на духовно-нравственное состояние всего советского общества. Вот несколько примеров: «*Таковы последствия безверия и отступления от Бога: полное падение нравственности и одичание народа. Так было во все времена. Это наблюдается и в*

---

133 Там же. С. 4.

134 Иннокентий, старообрядческий епископ. Почему христиане празднуют воскресенье, а не субботу. Изд. второе. Кишинев: Типография И. Волкомич, 1933. См. 4 с. обложки.

135 Иннокентий, старообрядческий епископ. Оправдание бегства христиан во время гонений. Кишинев: Типография И. Волкомич, 1933.См. 4 с. обложки; Он же. Кого больше всего почитают и прославляют. Изд. второе. Chişinău: Tipografia «*Tiparul Moldovenesc*», 1934. См. 4 с. обложки.

136 Старообрядческая Измаильская Епархия (к событиям последних дней). Chişinău: Tipografia «*Tiparul Moldovenesc*», 1935. См. 4 с. обложки.

137 Мельников Ф.Е. Современное безбожие, опровергаемое им самим. Марксизм и атеизм. Публичный диспут в Советской России. Chişinău: Tipografia «*Tiparul Moldovenesc*», 1935. См. 4 с. обложки; Он же. Правда о кишиневских старообрядцах. Chişinău: Tipografia «*Tiparul Moldovenesc*», 1935. См. 4 с. обложки.

138 Иннокетний, старообрядческий епископ. В защиту религии. Лекция. Chişinău: Tipografia «*Tiparul Moldovenesc*», 1936. С. 3,4.

139 Там же. См. 4 с. обложки.

140 Мельников Ф. Е. О безбожнических и христианских догматах, таинствах и обрядах. Двухдневный публичный диспут в Советской России с большевицкими миссионерами безбожия. Chişinău: Tipografia «*Tiparul Moldovenesc*», 1937. См. 4 с. обложки.

141 Иннокетний, старообрядческий епископ. В защиту религии. Лекция. Chişinău: Tipografia «*Tiparul Moldovenesc*», 1936. С.10.

142 Там же. С. 26,32.

наши дни. Та великая и богатая некогда страна, где теперь господствует безбожие, дошла до того, что люди стали есть людей, буквально как едят хлеб, то есть появилось даже людоедство, не говоря уже о других ужасах»[143]. Ужасные случаи людоедства в Советской России подтверждает и другой церковный деятель Русского Зарубежья, православный священник Валент Роменский (1900-1978), кандидат богословия Свято-Сергиевского Богословского Института в Париже, который в 1933 году писал: «*на Родине растут и множатся муки голода: говорят, что во многих местах появилось людоедство*»[144]. Далее владыка Иннокентий продолжает: «*Очень многие из социалистических безбожников, отрицая существование Бога, твёрдо веруют в существование бесов и сатаны. Его-то они признают своим богом, как первого и величайшего революционера*»[145]. В другой старообрядческой книге, напечатанной в Бессарабии в 1940 году, утверждается, что коммунисты-безбожники являются действительными слугами сатаны и антихриста[146]. Тяжелые и страшные духовные последствия атеистической пропаганды тех лет присутствуют до сих пор в современной России. Таким является вопиющий случай, произошедший с официантом Иваном Лебедевым из города Мурманска, который был задержан за людоедство в августе 2011 года. По утверждению самого Лебедева, который писал свои мысли на страничке в Интернете, не чувство голода, а демон, который был в нём, заставил его совершить убийство и съесть подобного себе человека. (Программа «*Пусть говорят*», 1 канал, Россия, 2011 год).

В 1938 году выходит четвертое издание этой же книги владыки Иннокентия на румынском языке под немного измененным названием: ***«În apărarea religiei – împotriva ateismului şi comunismului»,*** то есть «*В защиту религии – против атеизма и коммунизма*». Скорее всего, это были два отдельных издания: четвертое на русском языке и первое – на румынском. Оно, наверное, было исправлено и дополнено, так как его объём увеличился до 44 страниц, а цена повысилась до 20 лей[147]. В Кишиневском журнале «*Viaţa Basarabiei*» (Бессарабская жизнь) за 1938 год публикуется интересный отзыв на румынском языке: «*Кишиневский старообрядческий епископ Иннокентий, известный многими богословско-миссионерскими работами, которые далеко проникли в заграничный христианский православный мир, отвечает на шесть вопросов современных коммунистов и франкмассонов, доказывая им с помощью очень оригинальных и логических аргументов существование религиозного чувства в человечестве и причину этого чувства – Бога. Книга «В защиту религии» дошла до четвертого издания, и это означает, что её цель по популяризации религиозных истин была достигнута сполна*»[148].

В белградском журнале «*Церковное обозрение*», №1 за январь 1939 года, даётся следующий отзыв о труде «*В защиту религии*»: «*Нам неоднократно приходилось за рубежом давать отзывы в церковных журналах «Церковные ведомости» и «Церковное Обозрение» и в газете «Новое Время» о печатных трудах благостного, чистого сердцем и светлого умом Преосвященного Иннокентия. Его труды обращают [на себя] особое внимание, и всегда с удовольствием берешься за перо, чтобы по своему крайнему разумению дать оценку его труду... Произведение это апологетического характера. Чистым, ясным и простым, для всех доступным языком ведёт свою лекцию почтенный лектор, приводя ссылки из Священного Писания и творений святых отцов, из сочинений разных ученых, обнаруживая богатую эрудицию не только в области богословских предметов, но и в светских науках. С большой убедительностью, пастырски-авторитетно и научно-исторически обоснованно автор внушает и действительно убеждает в бытии Бога, врожденности и всеобщности религии, необходимости её и невозможности уничтожить её. Прекрасная книга для слабых в вере и неверующих без злонамерения. И хорошее руководство для миссионерской деятельности. Книга эта переведена на иностранные языки*»[149].

Особая ценность этого отзыва состоит ещё и в том, что в нём выделены духовные и интеллектуальные качества епископа Иннокентия и сообщается, что его труд переведен на иностранные языки.

Во время Международной научной историко-этнографической экспедиции 2009 года в одной из старообрядческих церквей г.Брэила (Румыния) был обнаружен один экземпляр книги «*В защиту религии*» на румынском языке, под названием ***«În apărarea religiei».*** Это второе, исправленное и дополненное издание вышло во втором выпуске известной серии «*Combaterea ateismului*», или «*Опровержение безбожия*», в Ясской Типографии «*Alexandru Ţerek*», в 1941 году[150]. На мягкой голубой обложке указано имя и церковный сан автора: «*Mitropolitul Inochentie al creştinilor de rit vechiu*», то есть Старооб-

---

[143] Там же. С. 6.

[144] Колупаев В.Е. Брюссельское издательство «*Жизнь с Богом*» и книжный мир Русского Зарубежья XX века. Радиомиссия для советских слушателей. Saarbrücken: Lambert Academie Publishing GmbH&CO. KG, 2012. С. 31, 32. (Книга прислана автору в электронном варианте).

[145] Иннокетний, старообрядческий епископ. В защиту религии. Лекция. Chişinău: Tipografia «*Tiparul Moldovenesc*», 1936. С. 34-35.

[146] Старообрядец старообрядцам. Б.м. 7448 (1940). С. 7.

[147] S.M.N. Inochentie, episcopul staroobreadţilor din Chişinău: În apărarea religiei-împotriva ateismului şi comunismului //Viaţa Basarabiei, anul VIII, nr.8-9, August-Septembrie 1938. P.71.

[148] Там же. С. 71.

[149] Мельников Ф.Е. Спутник христианина. (Руководство по обличению безбожия). Chişinău: Tipografia «Tiparul Moldovenesc», 1939. С. IV.

[150] Mitropolitul Inochentie al creştinilor de vit vechiu. În apărarea religiei. Lecţie. Ed. a 2-a corectată şi completată. Iaşi: Tipografia «*Alexandru Ţerek*», 1941.

рядческий Митрополит Иннокентий. В то время владыка был уже избран (25 апреля/8 мая 1941 г.) и возведен (27 апреля/10 мая) 1941 г.) в сан Белокриницкого Митрополита и в связи с началом военных действий находился в эвакуации в Яссах. Это, по-видимому, его первая книга, изданная при нахождении им в высшем сане Первоиерарха Старообрядческой Церкви Румынии и всего мира, и последняя в его жизни, так как в результате ураганных обстрелов и воздушных налетов советских войск он тяжело заболел психозом паники и после продолжительной болезни скончался 3/16 февраля 1942 года на хуторе Писк г. Брэила[151].

Долгие годы этот экземпляр книги «*În apărarea religiei*» хранился в тайнике под крышей церкви вместе с другими книгами, письмами, документами и фотографиями, принадлежащими Ф.Е. Мельникову. Экземпляр был поврежден влажностью и грибком. По этой причине, а также за отсутствием времени, данный экземпляр не удалось тщательно изучить. Могу только сказать, что эта книга достаточно объёмна.

Однако это далеко не все из того, что писал и издавал владыка Иннокентий, а также и другие представители старообрядческого духовенства Бессарабии в межвоенный период. Поэтому данное исследование нельзя считать законченным так как оно требует дальнейших дополнительных полевых изысканий на территории Румынии, Украины и Республики Молдовы, а также библиографических и архивных исследований в библиотеках и архивах России, Италии и других европейских государств. Но предварительно могут быть уже сделаны некоторые существенные выводы.

[151] Мельников Ф.Е. Краткая история Древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999. С. 312-313.

ПУБЛИКАЦИИ ИСТОЧНИКОВ

Лыкова В.В. (Запорожье)

«*О ФИЛИППОНАХ*»: К ИСТОРИИ СТАРООБРЯДЦЕВ РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ В СЕРЕДИНЕ XVIII В.*

На земли Речи Посполитой старообрядцы начали переселяться уже в XVII в., спасаясь от гонений и преследований, которым они подвергались в России. На польских землях староверы оказывались в лучших условиях – они могли селиться на помещичьих землях, получали экономические льготы, а также – и это является самым главным – им предоставлялась свобода вероисповедания и проведения обрядов. В то же время в Российском государстве они должны были платить двойную подушную подать, налог на бороду, штрафы за неявку на исповедь и практически не имели гражданских прав[1].

Такая ситуация содействовала достаточно активной миграции населения. Побеги и переселение староверов, в свою очередь, часто становились причинами пограничных споров между Россией и Речью Посполитой. Правительство империи получало постоянные жалобы помещиков пограничных владений о том, что крестьяне, подговоренные польскими жителями, бегут в Польшу. Г.В. Поташенко, рассматривая переселение старообрядцев на литовские и польские земли и непростую ситуацию, сложившуюся на пограничных территориях, упоминает о донесениях в столицу воевод и дворян Новгородской, Псковской и других провинций северо-западной России весной и летом 1723 г., в которых содержались просьбы ускорить строительство застав на западной границе и усилить борьбу против побегов. Дворяне Псковского, Великолукского, Торопецкого и Пусторжевского уездов в своей челобитной Петру I от 7 июля 1723 г. жаловались на то, что крестьяне делают им "*многие воровства и обидь*". Необходимость платить налоги и повинности за беглых крестьян привела их "*во всеконечную скудность*". Дворяне просили восстановить должность специального пограничного судьи, который ранее ведал розыском бежавших в Польшу и Литву людей и решал все спорные дела о побегах. Эта просьба помещиков была удовлетворена[2]. В 1723 г. на русско-польско-литовской границе для розыска и следствия по делам о побегах и разорениях как с российской, так и с польско-литовской стороны были поставлены пограничные комиссары в 3 местах: со стороны Киева, Смоленска и Пскова. Но, исходя из жалоб псковских дворян в 1723 г., данные меры фактически на практике были осуществлены не сразу. Должности пограничных комиссаров (судей) сейм Речи Посполитой вновь учредил в 1736 г.[3]

Попыткой урегулировать сложившуюся ситуацию было также принятие в 1730-х гг. ряда законов, позволявших старообрядцам возвращаться в Россию не опасаясь преследований со стороны государства. Указ "*О позволении выходящим из Польши беглым людям и крестьянам, отдаленным от прежних своих жилищ селиться в Украине*" вышел 16 марта 1734 г.[4] Согласно ему старообрядцы получали возможность селиться на украинских землях, на свободных, не частных, владениях. Обязательным условием была близость форпостов от мест поселения староверов, для невозможности их повторного побега. Однако со временем правительство издало другое распоряжение – с запретом "*раскольникам*" оставаться на украинских землях и обязательным возвращением их на прежние места их проживания[5]. Указ от 16 марта 1734 г. и принятый 2 августа того же года Манифест "*О возвращении беглецов из-за границы на прежнее жилище и о даче им для поправления своего состояния льготы от государственных податей на несколько лет*" не имели ожидаемого правительством эффекта – старообрядцы не спешили возвращаться[6]. Не достигнув желаемого, правительство приняло радикальные меры – возвращение староверов в пределы России силой и сожжение русскими войсками в 1735 г. города Ветки. Однако кардинальных перемен не последовало.

Позже, стремясь вернуть переселенцев на российские земли, правительство наделило их некоторыми льготами, а также отменило плату подушного налога в двойном объеме. Во II-й половине XVIII в. наметилась тенденция возвращения староверов в

* *Данная пбликация стала возможной благодаря поддержке Стипендиального Стажа Института Междисциплинарных исследований "Artes Liberales".*

[1] Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Собрание первое : в 45-ти т. (далее I ПСЗРИ). СПб. : Типография 2 Отделения Собственной ЕИВ Канцелярии, 1830. Т. 5. № 2991. С. 196.

[2] Троицкий С.М. Финансовая политика русского абсолютизма в XVIII в. М.: Наука, 1966.С. 118; I ПСЗРИ. Т. 7. № 4181.С. 29; Поташенко Г.В. Эмиграция старообрядцев в Великое княжество Литовское: 1700–1760 гг. // Интернет-ресурс: http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/52-1-0-201

[3] Поташенко Г.В. Эмиграция старообрядцев в Великое княжество Литовское: 1700–1760 гг. // Интернет-ресурс: http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/52-1-0-201

[4] I ПСЗРИ. Т. 9. № 6555.С. 287.

[5] I ПСЗРИ. Т. 9. № 6802.С. 571.

[6] I ПСЗРИ. Т. 9. № 6612.С. 388.

© Лыкова Виктория Викторовна, кандидат исторических наук, Запорожский национальный университет; viktorianika@list.ru, 2012

пределы России – сначала на Левобережную, а потом и Южную Украину и Бессарабию. Также на законодательном уровне были закреплены льготы старообрядцев – указом от 5 июня 1761 г. переселенцам, вернувшимся из-за границы предоставлялась шестилетняя льгота, возможность поселения на землях при крепости Св. Елизаветы и записи в крестьянское или мещанское звание[7].

Представленный для публикации источник называется "*О филиппонах или филипповцах*", датирован приблизительно 1760-м годом и содержит информацию о польско-русских пограничных спорах, имевших место в первой половине XVIII в. Он состоит из фрагмента конституции сейма 1736 г. и письма к судьям Киевской губернии[8]. Мы публикуем полную версию документа на польском языке и перевод наиболее значимых отрывков.

В первой, дается общее описание "*секты*" филиппонов и причинах, побудивших их к переселению на территорию Речи Посполитой. Дальше представлено описание ситуации, в которой оказалось население пограничных территорий и разорения, которые оно вынуждено было терпеть: "*сожжение города Ветки, сожжение имений, закрепощение, забирание денег и скота*". В качестве меры для разрешения и предупреждения подобных конфликтов, создавались пограничные комиссии. Целью данных комиссий от обеих сторон было наискорейшее осуществление правосудия для "*наилучшего сохранения дружбы и гармонии*" между двумя государствами. В обязанности комиссаров входило упреждение потенциальных конфликтов, а также рассмотрение "*вместе с Московскими комиссарами*", уже осуществленных грабежей, определение ущерба, причиненного потерпевшим и установление сатисфакции убытков.

От польской стороны пограничными судьями были назначены Михаил Яцковский, киевский подчаший, и Лаврин Потоцкий, житомирский казначей (скарбник)[9]. В свою очередь, от российской стороны були назначены комиссары из провинций Смоленской, Псковской и Великолукской.

Во второй части документа приводится описание и рассмотрения одного пограничного конфликта, инициированного польским помещиком, чигиринским хорунжим паном Квасневским. Данный помещик 11 февраля 1758 г. "*ночью и вражеским способом*" напал с сотней казаков на шанец Андрушевский в Новой Сербии, где находились три семьи российских подданных, возвращавшихся из Польши в Россию "*как в Отечество*", и силой вернул их в Польшу. Помимо этого, Квасневский ограбил и разорил хозяев, предоставивших приют для русских семей.

В документе отмечалось, что данный поступок "*является поводом для постоянного волнения* [и нарушения] *покоя*" договора, подписанного между Россией и Речью Посполитой о предоставлении свободного перехода российским подданным, возвращающимся на Родину.

По результатам рассмотрения данного дела, Квасневский должен был вернуть забранное им имущество ограбленным им квартирмейстеру и пандуре и "*выдать за границу*" три семьи русских подданных. Также было оговорено, что польские пограничные судьи (комиссары) не должны задерживать выходцев из Польши в Россию и сопровождать их с большим количеством вооруженных людей до российской границы.

Таким образом, перед нами предстает модель ситуации достаточно привычной для того времени. Каждая из сторон, преследуя собственные интересы, была вынуждена соблюдать подписанные договоренности.

Российское правительство стремилось вернуть старообрядцев, бежавших в Польшу. Последняя, в свою очередь, на государственном уровне старалась соблюдать обязательства и по возможности избегать острых проблем в сложный для себя период. В то же время, на местах придерживаться договоренностей было достаточно непросто. Местное население и польских, и российских земель соблюдало в первую очередь собственных, а не государственных интересов, что отражалось на сохранении достаточно высокой мобильности населения пограничных территорий. Польские землевладельцы прилагали усилия, чтобы удержать русских беглецов, как помогая им и укрывая их, так и удерживая их силой и обращая их в крепостных – упоминание о таких случаях (к сожалению, без конкретных примеров) встречаются в документе.

O filiponach czyli filipowcach

O sekcie tey w Kośćiele Greckim historycy uczą, w tym wyraźeniu; że z przyczyny odmienności [Zdania] w obrządku, ci z krajów Moskiewskich wyszli byli w Kraie Polskie.

Okolo filipowcow w Aktach Metryki Koronney ma się znaydować Dekret w Sądach Zadwornych Assessorskich za Panowania Króla Jana Trzeciego.

Za dni ostatnich Panowania Augusta Wtorego y pod czas bez Królewia po smierci Augusta Wtorego, Woyska Rosyiskie stoiące w Litewskich Wojewodztwach, zabieraly ludzi tychże do Krajów Moskiewskich. Y w tey mierze były zażalenia czynione od Polski. Swiadczy na koniec Konstytucya roku 1736 między Litewskiemi Prawami będąca pod tytułem

KOMISSYA O LUDZI WYBRANYCH w W.X.Litt:

Po expostulacyi z W[ielmo]znym Keyzerlingiem pelnomocnym posłem Nayiasnieyszey Carowy JMci, o

[7] I ПСЗРИ. Т. 15. № 11265.С. 724.

[8] Biblioteka Unowersytetu. Dział rękopisów. 988. Korespondencja dyplomatyczna w srpawie zatargów granicznych polsko-rosujskich w pierwszej połowie XVIII w.

[9] Biblioteka Unowersytetu. Dział rękopisów. 988. Korespondencja dyplomatyczna w srpawie zatargów granicznych polsko-rosujskich w pierwszej połowie XVIII w. Ark.2.

zabranie tak wielu ludzi z Xięstwa Litewskiego. Ponieważ ex parte sua imieniem teyże Nayiasnieyszey Carowy JMci kommisarzow naznaczyć deklarował. Zaczym z Xtwa Litt. Województw, Powiatów, [tak]. Pogranicznych jako y innych pokrzywdzonych ad deducendas injurias jako to o spalenie Wietki Miasta Hadlownego w Powiecie Rzeczyckim, y w innych Województwach, powiatach o spalenie dobr, przywrocenie poddanstwa y inne departacye, zabranie pieniędzy, fantow, koni szlachty, kowanie, y uwiezenie y inne wszelkie z tych okazyi gravamina, lub [ark.1] // ur[odzonych] posłow teraz in activitate będących lub na Seymikach relacyjnych od Wojewodztw, Ziem, powiatów obranych za kommissarzów libero arbitrio zestawuiemy, ktorzy się de tempore et loco z Moskiewskiemi Kommissarzami skoncertować mają wszystkie szkody ludzi własnych wybranych y wszelkie gravamina podpisać sobie adinvicem y podpadac concordanter powinni będą, et ad indilatam Executionem, et satisfactionem przyprowadzić mają.

Po takiey Konstytucyi tego samego roku 1736 dnia 3 Nowembra posel Rossyiski Graf Keyzerling podał Memoriał w slowach tych: […] [ark.1zv] //

Kommissya vigore Novellae legis do Wojewodztw pogranicznych, koronnych, in confinijs z panstwy nayias: monarchini Rosyiskiey będących dano.

Augustus III ette.

"Urodzonym Michałowi Jackowskiemu Podczaszemu Kijowskiemu, y Wawrzyncowi Potockiemu, Skarbnikowi Żytomirskiemu z Wojewodztwa Kijowskiego przez Konstytucyą immediate szczęśliwie doszłego Seymu naznaczonym sędziom pogranicznym, wiernie nam miłym, łaskę naszą Krolewską. Urodzeni wiernie nam mili kiedy nie tylko a Wielmożnego Jozefa na Potoku Potockiego Wojewody Kijowskiego Hetmana W.K., ale też y od [ark.2] // innych Panow Rad naszych odbieramy informacją o potrzebie tak od sciany Rossyiskiey, jako y o Tureckiey, zaczęcia Kommissyi Sądow Pogranicznych dla ukontentowania roznych obywatelow, Panstw naszych, w zachodzących skargach o rożne krzywdy, oraz kiedy przez Memoryal W[wielmożne]go Keyzerlinga Ministra Pełnomocnego. Nayiasnieyszey Monarchini Rossyiskiey nam swieże podany, upewnieni iesteśmy, źe Taż Nayiasnieysza Monarchini, na zanieszoną dawniey usilną Expostulacyą Naszą tudziez z przychylnośći ku onemu narodowi Polskiemu, naznaczyła już ex parte sua kommissarzow, z prowincyi Smoleńskiey, Pleskowskiey, y Wielkoluckiey, ktorzyby junctim z naszymi y Rzeczypospolitey kommissarzami, zupełną injurietatis sprawiedliwosci administrowali, tedy stosuiąc się tak do dawnych in similibus praktykowanych zwyczajów, jako tez ad mentem novellae legis, o iak nayprętszym expedyowaniu Kommissyi Fol. 4 Art. 11 Titt.[10] Kommissya y o Sądach pogranicznych, fol. 4 Art. 704 Titt.: Sądy pograniczne sancitae jako tez pragnąc aby wszyscy ukrzywdzeni cieszyć się mogli poządaną iako nayprętszą sprawiedliwośći administracyą, przez co przyiażń y dobra harmonia naylepiey zachowana bydż może, intymuiemy per praesentes Wiernośćiom Waszym, y innym Kommissarzom na Seymikach Relationis ad mentem ostatniey Konstytucyi obranym. (de quirum justitio et zelo ku dobru pospolitemu dobrze wyperswadowani jesteśmy) abyście znioszy się z kommissarzami zagranicznemi, y umowiwszy między sobą czas sposobny y mieysce awizowali wcześnie przez [ark. 2zv] // innotescencye swoie strony interessowane oraz ziechawszy sie na mieysce umowione jurysdykcyą kommissarska ufundowali sprawy każdego ukrzywdzonego do Sądow Wiernośći Waszych, przypadaiące według praw Oyczystych y Prawa Narodow przeciw inquisitionibus, gdzie tego potrzeba wyciągać będzie (non involando, iednak by naymniey in Materias status, które ad plenos Ordines należyć powinny) nie odwłocznie summario processu, at que finaliter sądzili, o krzywdy y statysfakcyą za nie, według tey że ostatniey konstytucyi, dopominali się, y Dekreta do Exekucyi przywodzić starali się nikomu nie folguiąc, ale tylko samego Boga y iego Swięta sprawiedliwość przed oczema maiąc, aby zaś tym skuteczniey y pewniey sprawiedliwość administrari mogła, pozwalamy Wiernościom Waszym Sądy ich kommissarskie pro exigentia okoliczności limitować y one na mieysce ktore się zdac będzie sposobnieysze przenosić, az do dalszey w tym punkcie naszey y stanow Rzeczypospolitey na Przyszłym seymie, woli y Rezolucyi, unius pluriumve Wiernośći Waszych absentia non obstante, to dla lepszey Wiary Ręką Naszą podpisawszy sie ie: Dan w Hubertsburgu Dnia XIII Miesiąca Listopada 1736. " Augustus III, etc.

Kommissya do Prowincyi W.X.Litt:

z Panstwami Pogranicznemi Rossyiskiemi na Fundamencie Novellae

legis wydana. [ark. 3] //

Augustus III ettc

Wielmozni Urodzeni uprzyimie y wiernie Nam mili, kiedy po uczyniony przez Nas usilney, ktorąśmy stanom Rzeczypospolitey na blisko przeszłym Seymie przyrzekli expostulacyi u Dworu Rossyiskiego, względem Kommissyi o ludzi wybranych z W.X.Litt: y inne gravamina, teraz lertiores reddimus, przez Memoryał Wielmoznego Keyzerlinga Ministra Pełnomocnego Nayiasnieyszey Monarchini Rossyiskiey, że taż Nayiasnieysza Monarchini, naznaczyła już ad eum finem kommissarzów swoich z Prowincyi Smolenskiey, Pleskowskiey y Wielkołuckiey, oraz kiedy przez Panow Rad Naszych informamur o potrzebie expedyowania teyże Kommissyi Pograniczney nie tylko dla uczynienia ukrzywdzonym sprawiedliwośći, ale też dla zabiezenia wszelkim dalszym inkonweniencyom ktoreby sąsiedzką przyiazń inter Confinantes, y dobrą między Panstwami abutrinque mięszać mogły Harmonią, tedy stosuiąc się tak do dawnych in similibus praktykowanych zwyczaiow, iako też do swieżo Napisanego Prawa Titt. Kommissya o Ludzi wybranych z W.X.Litt: Zlecamy

[10] Имеется в виду ссылка на документ: Акт 4, статья 11.

pilnie Wiernościom Waszym, ktorych przez toż prawo, za Kommissarzow naszych y Rpltey naznaczyliśmy, y o ktorych sprawiedliwośći, tudzież ku Dobru Pospolitemu żarliwości dobrze wyperswadowani iesteśmy abyście zniosszy się z Kommissarzami zagranicznymi nayiasnieyszey Monar- [ark. 3zv] // Monarchini Rossyiskiey tak czasie tako też o mieyscu sposobnym do zaczęcia teyze Kommissyi strony interesowane przez innotescencye swoie awizowali y ziechawszy się pro tempore na mieysce umowione jurysdykcyą kommissarską ufundowali, sprawy iniuriatorum querumvis do Sądu Wierności Waszych przypadaiące, praevijs inquisitionibus et probationib[us] sufficientibus, tam gdzie tego potrzeba będzie expodiendis, według Prawa Oyczystego, y Prawa Narodow finaliter et summario processu nie wdaiąc się iednak ullatenus in materias status ktore ad plenos Ordines należeć powinny, pro justitia et aequitate rozeznali y decydowali, o krzywdy y satysfakcyą za nie według teyże Konstytucyi dopominali się y Dekreta do Exekucyi przywodzić starali się nikomu nie folguiąc, ale tylko Samego Boga, y Jego Swiętą Sprawiedliwość przed oczema maiąc, aby zas tym skuteczniey y pewniey taż sprawiedliwość administrari mogła pozwalamy Wiernosciom Waszym Sądy ich Kommissarskie pro Exigentia okoliczności limitować y one na mieysce ktore się zdać będzie sposobneysze przenosić, aż do dalszey w tym Punkcie naszey y Stanow Rpltey na przyszłym Seymie Woli, y Rezolucyi, Unius pluriumve Wierności Waszych Absentiarun Obstante. Co dla lepszey Wiary ettc. Dan w Hubertsburgu Dnia 13 Miesiąca listopada Roku Panskiego 1736. [ark. 4] //

Zas w roku 1758 przez bendących Dworu Rossyiskiego Dwoch Ministrow to iest Xięzęcia Wolkonskiego y Grossa była podana Nota czyli Pro Memoria Dnia 8 Julij w słowach tych

Dwor Nayiasnieyszey Imperatorowy Rossyiskiey bendąc z Reportu Jmci Pana Generala Lieutnanta Chorwata Kommendanta Nowey Servij informowanym o popelnionym z strony Gubernatorstwa Czechryńskiego nader zuchwałym postępku, że dnia 11 Feburuarij teraznieyszego 1758 roku, nocną porą y nieprzyiacielskim sposobem Imć Pan Kwasniewski Chorąży Czechrynski wpadłszy ze stu ludźmi Kozakow do Granic Rossyiskich a mianowicie do szancu Nowey Servij Andruszewskiego nazwanego znayduiących się tam na ówczas we trzech familiach Rossyiskich poddanych (iako to dwie we dworze Kwatermistrza Pandurskiego Pulku, a iedne w domu prostego Pandury) y dobrowolnie z Polskiey przez pomieniony szaniec daley do Rossyi, iako do Oyczyzny, swoich powracaiących się ze wszystką ich ruchomoscią gwałtownie schwytał y do Polski nazad zaprowadził. Oprocz tego iest tak u wyzey wspomnionego Kwatermistrza iako y prosrego Pandury wziął dwie pary wołow, suknia białogłowską, kitayczaną kobierzec, y insze rzeczy, z ktorych podług uczynioney zaraz potym rekwizycyi, iednę tylko parę wołow Imć Pan Linski starosta kryłowski powrocił. Takowy tedy Imć Pana Kwasniewskiego postępek ponieważ iest powodem do wzruszenia wiecznego [ark. 4zv] // pokoju traktatu między Polską y Rossyą zawartego, ktorym Rzecz Pospolita Polska iest obowiązana nie tylko dobrowolnie Rossyiskim Poddanym, z Polski do Rossyi powracaiącym wolne przeyście dozwalać, ale y inszych do tych czas ieszcze w tym Panstwie wolnym tułaiących się dezerterów zbiegow, y tym podobnych hultajow za rekwizycyą wydawać. Więc niżey podpisani Nayiasnieyszey Imperatorowy Rossyiskiey, Pełnomocny Minister y Ablegat Extraordynaryiny , z rozkazu Jey Wieliczenstwa usilnie rekwiruią JW. Imć Pana Kanclerza Wielkiego Koronnego, o zupełną satisfakcyą w uczynioney przez Imć Pana Kwasniewskiego Wiolencyi o restytucyą zabranych przez niegoż wyzey wspomnionym Kwatermistrzowi y Prostemu Pandurowi ich własnych rzeczy y o wydanie za Granicę tych trzech familii Rossyiskich Poddanych ze wszystkiemi ich ruchomosciami, niemniey ażeby y insi obywatele Polscy względem onegoż Traktatu Rossyiskich Poddanych u siebie nieprzechowywali. Kommendanci zas pograniczni Polscy wychodzących z Polskiey do Rossyi nie zatrzymywali, y ich scigaiąc y z mnostwem uzbroionych ludzi w Granice Rossyiskie wkraczaiąc, obywatelom Rossyiskim y Nowosielcom Nowey Serby (Serbij) zadnych krzywd y rabunkow nie czynili. W Warszawie dnia iako wyżey

Gr. Wolkonski. Gross

A Ministerium Polskie w ienzyku francuskim na te Note tymże Ministrom zaraz oddało Respons. [ark. 5] //

***

О филиппонах или филипповцах

О секте той в греческой церкви историки учат о том, что по причине преложенных различий в обрядах, те из государства Московского вышли в государство Польское.

О филипонцах в Актах Коронной Метрики должны находиться Декрет в судах задворных асессорских при правлении короля Яна III.

В последних днях правления Августа Второго и во время Безкоролевья после смерти Августа Второго российские войска, стоящие в Литовских воеводствах, забирали тех людей в государство Московское. И той же мере были жалобы, поданные от Польши. В конце концов Конституция 1736 года между Литовскими правами под названием

КОМИССИЯ ОБ ИЗБРАННЫХ ЛЮДЯХ

Так как от своего имени Е[го]М[илость] Яснейший Царь [приказал] назначить комиссаров. Для чего из Княжества Литовского воєводств, уездов, и пограничных, и других, пострадавших от безаконных ущемлений как сожжение Торгового города Ветки в [Старицком] уезде, и в других Воеводствах, уездах о сожжении имений, закрепощении, и других высылках, забирании денег, фантов, лоша-

дей шляхты, заковывания[11] и лишении свободы и всякие другие из тех случаев и разорений или [л.1] // теперь действующих послов или на сеймиках Воеводств, Земель, уездов, избранных в качестве комиссаров [свободной воли], которые к месту и времени с Московскими Комиссарами должны [связаться], весь ущерб своим выборным людям и все жалобы должны подлежать взаимному согласованию и к немедленному исполнению и должны привести к сатисфакции.

По этой Конституции того же года 1736 дня 3 Ноября посол Российский Грав Кайзерлинг подал Мемориал в следующих словах... […] // [л. 1зв]

Август III

[Благородным][12] Михаилу Яцковскому и Подчашему Киевскому и Лаврину Потоцкому, Казначею Житомирскому из Воеводства Киевского Конституцией немедленно [счастливо минувшим] Сеймом, назначенным пограничными судьями, верно нам подданным, благодатью Нашей Королевской. Дворяне нам верно подданные не только Вельможного Йосифа на Потоке Потоцкого Воеводы Киевского Гетьмана В.К., но также и от [л. 2] // других Панов Рад наших собираем информацию о необходимости так от стены Российской, как и от Турецкой, начало Комиссии Пограничных судов для довольства разных жителей, Государств наших, в возникающих жалобах о разных обидах, а также когда из-за Мемориала Вельможного[13] Кайзерлинга Полномочного Министра Яснейшей Монархини Российской нам недавно поданный, мы уверены, что та Яснейшая Монархиня, надавно отмененную Нашу настоятельную просьбу о разъяснении, также из-за приверженности к польскому народу, назначила уже с его стороны комиссаров, от провинций Смоленской, Плесковской, Великолукской, которые совместно с нашими Речи Посполитой комиссарами, полностью [injurietatis] вершить правосудие тогда в отношении как давних аналогично практикованных обычаев, как также в духе нового права молодых законов, о скорейшем отправлении Комиссии [fol. 4 Art.11 Titt.].

Комиссия о тех пограничных судах [fol. 4 Art.704. Titt.] Созданные Пограничные суды должны стремиться, чтобы все обиженные могли радоваться желаемому наискорейшему вершению правосудия, благодаря чему дружба и полная гармония могут быть наилучшим образом сохранена… [л. 2об]//

...Двор Яснейший Императорский Российский будучи осведомлен из Рапорта от имени Господина Генерал-лейтенанта Хорвата Коменданта Новой Сербии о совершенном со стороны губернаторства Чигиринского необычайно дерзком поступке, который дня 11 февраля 1758 года, ночью и вражеским способом Его Милость Пан Квасневский Чигиринский Хорунжий напал с сотней казаков на Российскую границу, а именно на шанец Новой Сербии именуемый Андрушевский, зная, что там в то время находились три семьи Российских подданных (а именно две во дворе Квартирмейстера Пандурского полка, а одна в доме простого пандуры) и добровольно из Польши через названный шанец дальше в Россию, как в Отечество, возвращающихся со всем движимым имуществом, силой захватил и в Польшу назад вернул. Кроме этого, так у названного Квартирмейстера как и простого Пандуры взял две поры волов, женское платье, китайчаный ковер, и другие вещи, из которых согласно совершенной сразу ревизии, одни только пары волов Его Милость Пан Линский Староста Крыловский вернул. Поскольку такой поступок Пана Квасневского является поводом для постоянного нарушения [л. 4об] // покоя договора, заключенного между Польшей и Россией, по которому Речь Посполитая Польша обязана не только добровольно Российским подданным, возвращающимся из Польши в Россию, разрешать свободный переход, но и других до тех пор еще в том свободном Государстве, укрывающихся дезертирова беглецов, и тому подобных бездельников по обращению власти выдавать.

Таким образом, нижеподписавшие Яснейшей Императрицы Российской, Полномочный Министр и Чрезвычайный Посланник, по указу Ее Величества настоятельно требуя Его Верности Господина Великого Канцлера Коронного, о полной сатисфакции насилия, учиненного Паном Квасневским, о реституции названным Квартирмейстеру и Простому Пандуру отобранных им личных вещей и о выпуске за Границу тех трех семей Российских Подданных со всем их движимым имуществом, тем не менее и чтобы другие жители Польши по условиям того же Трактата Российских поданных у себя не укрывали. А Польские пограничные Комендантыы выходцев из Польши в Россию не задерживали, и отводить их с большим количеством вооруженных людей, вступающих в Границы Российские, жителям Российским и Новосельцам Новой Сербии никаких несправедливостей и грабежей не чинить.

В Варшаве день как выше

Гр. Волконский

И Министерство Польское на французском языке на ту Ноту тем же Министром сразу дало ответ [л. 5] //

[11] Имеется в виду в кандалы, лишение свободы.

[12] Дословно – благородного, дворянского происхождения.

[13] Также «*уважаемого*».

Осипов В.И. (Боровск)

НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ ЕПИСКОПА ИЗМАИЛЬСКОГО АНАСТАСИЯ (1839–1906)

Епископ Анастасий[1] родился в семье крестьян-старообрядцев д. Иванщино Богородского уезда Московской губ. До 17 лет занимался мануфактурной торговлей, но мечтал оставить мирские занятия и уйти в монастырь. Он выбрал Славский монастырь в Румынии, где в 1857 г. принял иноческий постриг. В 1874 г. архиепископ Виссарион рукоположил его в иеродиакона, а через год – в священноинока и игумена Петропавловского монастыря около с. Вилково[2]. После кончины архиепископа Виссариона по просьбе всех некрасовских старообрядческих общин 8 марта 1881 г. он был хиротонисан на измаильскую кафедру епископом Кавказским Силуяном. Освященным собором 24 августа 1901 г. ему временно было поручено управлять Киевской и Балтской епархиями.

Игумен Анастасий был не только энергичен в церковных делах, он много читал духовной и полемической литературы, изучал гравировальное и переплётное дело. В 1873 г. в Яссах (Румыния) он издал книгу «*История благочестивого священства*». Скончался 14 февраля 1906 г. в Измаиле.

В Российском государственном архиве древних актов в фонде Канцелярии архиепископа Московского и всея Руси в документах 1906 г. по Бессарабской епархии имеется 5 документов, относящиеся к епископу Анастасию[3]:

1. 1906 г., февраль 25. Письмо священника храма Николы в г. Одессе Петра Матасова архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с известием о кончине епископа Анастасия и с просьбой принять священника под покровительство архиепископа (Л.4об.).

2. 1906 г., март 7. Письмо священника Т.Я. Чигина архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну о наследниках умершего епископа Анастасия (Л.7–7об.).

3. 1906 г., мая 15. Письмо священника Филимона Ивановича Кривоносова из г. Хотина Бессарабской губ. архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с вопросом, за кого молиться после смерти епископа Анастасия (Л.16).

4. 1906 г., май 27. Письмо священника Игнатия Саплюкова из г. Хотина Бессарабской губ. архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с вопросами, может ли женатый вторым браком быть дьяконом и на каком соборе был осуждён епископ Анастасий (Л.18).

5. 1881 г., март 8. Грамота епископа Донского, Кавказского и Екатеринославского Силуяна на поставление Анастасия епископом на Измаильскую епархию (Л.55–56).

Эти документы неравнозначны по содержанию и значению, имеют больше информационный характер. Первый документ показывает, что после смерти епископа Анастасия одесский священник П. Матасов, чья церковная деятельность проходила вдали от Измаила, хотел бы быть под юрисдикцией архиепископа Московского и всея Руси Иоанна.

Письмо священника Трофима Яковлевича Чигина от 7 марта 1906 г. полно тревоги за то, что после смерти епископа Анастасия остались церковные деньги в киевском банке. Деньги ещё не получены, а уже объявились родственники умершего «*Трефиний Иванов и 2 сестры Лебедевы*». Поэтому священник просит, чтобы архидьякон Таврион поменьше говорил о капитале умершего владыки.

В 3 и 4 документе имя владыки Анастасия упоминается в связи с вопросом священника Ф.И. Кривоносова, за кого необходимо молиться, пока нет нового епископа. Вопрос священника И. Саплюкова, на каком соборе был осуждён умерший владыка, остался без ответа. Эти письма-вопросы немногословны, но они показывают, что волновало священство Измаильской епархии.

Среди этих документов особое место занимает и представляет особый интерес ставленая грамота епископа Анастасия. По-видимому, после смерти епископа Анастасия она была переправлена с другими документами на Рогожское кладбище.

Публикация данной грамоты представляется необходимой, так как сохранившихся и изданных ставленых грамот XIX в. на епархии практически нет. Также считаем нужным опубликовать данные о состоянии старообрядчества в Бессарабской губ. на 1884 г., того региона, который окормлял епископ Анастасий. Сведения взяты из «*Всеподданнейшего отчёта обер-прокурора Святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1884 г.*».

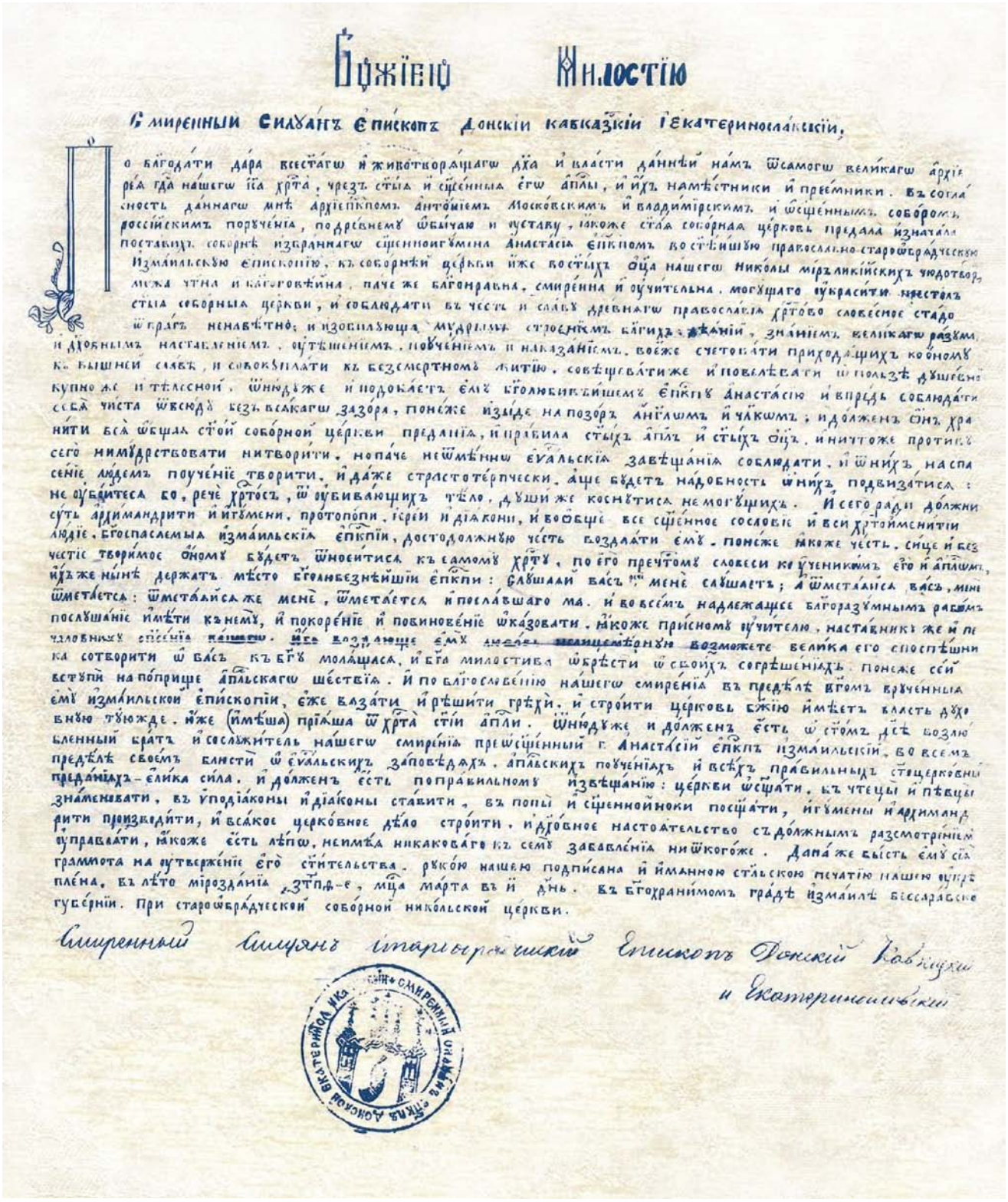
---

[1] Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы: Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С.23.

[2] О Петропавловском монастыре возле г. Вилково см.: Осипов В.И. Епископ Феодосий (Баженов): штрихи к портрету // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.13. М., 2009. С.101–103; он же. Обзор документов по Бессарабской епархии за 1892 г. (по материалам канцелярии архиепископа Московского и вся Руси) // Липоване: история и культура русских старообрядцев. Вып. 6. Одесса, 2009. С.160–167; Фёдорова А.И. История возникновения вилковских старообрядческих церквей и монастырей // Липоване: история и культура русских старообрядцев. Вып.5. Одесса, 2008. С.48–50.

[3] Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф.1475. Оп.1. Д.240.

© Осипов Виктор Иванович; victory1@kaluga.ru, 2012



Божіею Милостію

Смиренный Силуанъ Епископъ Донскій Кавказскій Екатеринославскій,

По благодати дара всесвятаго и животворящаго духа и власти данней нам от самого великаго архіерея Господа нашего Исуса Христа, чрез святыя и священныя его Апостолы, и их наместники и преемники. В согласность даннаго мне архиепископом Антонием Московским и Владимирским и Освященным Собором Российским поручения, по древнему обычаю и уставу якоже святая соборная церковь предала из начала поставих соборне избраннаго священноигумена Анастасия епископом во святейшую православно-старообрядческую Измаильскую епископию, к соборней церкви иже во святых отца нашего Николы Мирликийских чюдотворца, мужа честна и благоговейна, паче же благонравна,

© Осипов Виктор Иванович; victory1@kaluga.ru, 2012

смиренна и учительна, могущаго украсити престол святыя соборныя церкви, и соблюдати в честь и славу древняго православия Христово словесное стадо от враг не наветно и изобилующа мудрым строением благих деяний знанием великаго разума и духовным наставлением, утешением, поучением и наказанием. Во еже счетовати приходящих ко оному к вышней славе и совокупляти к безсмертному житию, совещевати же и повелевати о пользе душевной купно же и телесной. Отнюду же и подобает ему боголюбивейшему епископу Анастасию и впредь соблюдати себя чиста отвсюду без всякаго зазора, понеже изыде на позор ангелом и человеком. И должен он хранити вся общая святой соборной церкви предания и правила святых апостол и святых отец, и ничтоже против сего ни мудрствовати ни творити, но паче не отменно евангельския завещания соблюдати, и от них на спасение людем поучение творити, и даже страстотерпчески. Аще будет надобность о них подвизатися не убойтеся бо, рече Христос, от убивающих тело, души же коснутися не могущих. И сего ради должни суть архимандрити и игумени, протопопи, иереи и дияконы, и вообще все священное сословие и вси христоименитии людие богоспасаемыя Измаильския епископии достодолжную честь воздаяти ему. Понеже якоже честь сице и безчестие творимое ономy будет относитися к самому Христу, по его пречистому словеси ко ученикoм его и апосталом, их же ныне держать место боголюбезнейшии епископи: слушаяй вас рече мене слушает, а отметаяйся вас, мене отметается: отметаяйся же мене, отметается и пославшаго мя. И во всем надлежащее благоразумным рабом послушание имети к нему и покорение и повиновение оказовати якоже присному оучителю, наставнику же и печаловнику спасения вашего. Ибо воздающе ему любовь нелицемерную возможете велика его споспешника сотворити о вас к Богу молящася и Бога милостива обрести от своих согрешениях. Понеже сей вступи на поприще апостольскаго шествия. И по благословению нашего смирения в пределе Богом врученныя ему Измаильской епископии, еже вязати и решити грехи и строити Церковь Божию имеет власть духовную туюж де, юже (имеша) прияша от Христа святии Апостоли. Отнюду же и должен есть о Святом Дусе возлюбленный брат и сослужитель нашего смирения преосвященный г. Анастасий епископ Измаильский во всем пределе своем блюсти о евангельских заповедях, апостольских поучениях и всех правильных святоцерковных преданиях – елика сила. И должен есть по правильному извещанию: церкви освящати, в чтецы и певцы знаменовати, в иподиаконы и диаконы ставити, в попы и священноиноки посвящати, игумены и архимандрити производити, и всякое церковное дело строити, и духовное настоятельство с должным разсмотрением управляти, якоже есть лепо, не имея никаковаго к сему забавления ни от кого же.

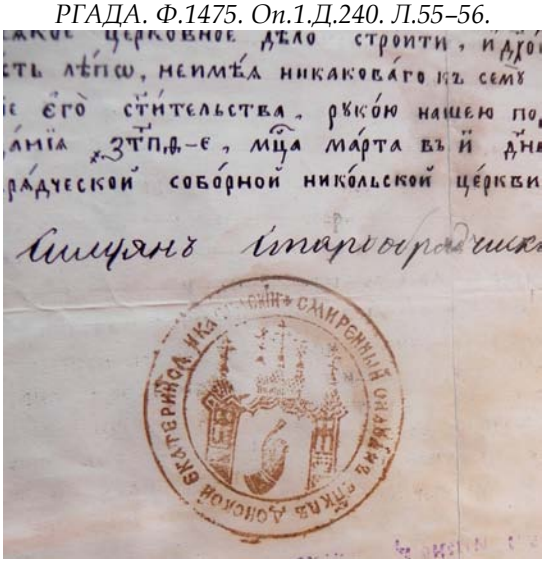
Дана же бысть ему сия грамота на утвержение его святительства, рукою нашею подписана и имянною святительскою печатию нашею оукреплена.

В лето мироздания 7989–е, месяца марта в 8 день в богохранимом граде Измаиле Бессарабской губернии, при старообрядческой соборной Никольской церкви.

Смиренный Силуян старообрядческий епископ Донский, Кавказский и Екатеринославский.

Печать Подпись

РГАДА. Ф.1475. Оп.1.Д.240. Л.55–56.



Приложение 2

Из отчёта обер-прокурора Святейшего Синода К. Победоносцева по состоянию Бессарабской епархии за 1884 г.

В Кишеневской епархии – в прежних ее пределах – раскольников считается 12000 душ и в воссоединенном Бессарабском участке до 9000. В Бессарабии существуют отдельные раскольнические приходы, образовавшиеся из великороссийских переселенцев-раскольников; этих приходов 15 австрийского лжесвященства, приемлющих «окружное послание», и 13 не приемлющих сего послания; у окружников 15 лжесвященников, у неокружников 5. В г. Измаиле при Николаевской церкви проживает лжеепископ (окружник); в Бендеры является из с. Плоскаго, Херсонской губернии лжеепископ (неокружник). В Бессарабии существует 18 церквей и часовен (которые большею частью суть тайные церкви), 27 молелен и 5 скитов. Звон во всех церквах воссоединенного участка производится свободно; богослужение совершается торжественно; бывают и крестные ходы на реку в день Богоявления, и похоронные процессии. Ввиду несочувствия к заблуждениям раскольников коренного молдавского населения и малороссов, живущих в Бессарабии, пропаганды раскола здесь почти не приметно.

Всеподданнейший отчёт обер-прокурора Святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за1884 г. СПб., 1886. С.172–173.

Федорова А.И. (Одесса)

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ БИОГРАФИИ Ф.Е.МЕЛЬНИКОВА 1942-1943 ГГ. (НА МАТЕРИАЛАХ ПИСЕМ А.СВИСТУНОВА)

Федор Ефимович Мельников – видный старообрядческий деятель, начетчик, апологет старообрядчества. Это человек, деятельность и творческое наследие которого в последние десятилетия привлекает внимание все большего количества исследователей[1]. Но вместе с этим следует отметить, что в самой биографии Ф.Е.Мельникова есть немало «*белых пятен*», которые еще предстоит раскрыть. Мы попытаемся добавить некоторые уточнения, дополнения в биографические данные Федора Ефимовича за оккупационный период 1942-1943 гг., введя в научный обиход письма диакона Александра Свистунова.

Письма и почтовые открытки Александра Свистунова, адресованные Федору Ефимовичу Мельникову, были обнаружены летом 2009 г. в ходе экпедиции под руководством Александра Пригарина (в составе Р.Майорова, А.Маголы, О.Виноградовой, А.Федоровой) на хуторе Писк, недалеко от Браилы (центра Белокриницкой митрополии), в Румынии. Эти документы, датированные 1942-1943 гг., можем утверждать, являются уникальными, поскольку указанный период, на наш взгляд, недостаточно освещен в литературе.

Как известно, в Румынию Ф.Е.Мельников переселился летом 1930 г. после продолжительных преследований большевистской власти. Здесь он всячески поддерживал своего друга, соратника епископа Иннокентия (Усова) (будущего белокриницкого митрополита). Федор Ефимович активно участвовал в судьбе старообрядчества. Мы можем говорить о том, что центр старообрядчества в сложные 1930-е годы с Центральной России переместился за границу, в Румынию.

Прожив свыше 10 лет в Румынии, осенью 1941 г. Ф.Е. Мельников возбудил ходатайство о разрешении ему переехать в Тирасполь (заметим, что в это время идет Вторая мировая война). Но дело не так быстро сдвинулось с мертвой точки. 23 апреля 1942 г. Федор Ефимович пишет письмо матушке Глафире[2], в котором упоминает: «*Я хлопочу, чтобы мне разрешили выехать или въ Трансністрію (за Днестръ) или на мою Родину – въ Украйну. Но пока еще не получилъ на это разрешеніе... Хотелъ бы поселиться въ Славскомъ монастыре. Но во-первыхъ, меня туда никто не зоветъ. Вотъ васъ, какъ говорятъ, не хотятъ пускать изъ обители, а меня такъ никуда не зовутъ. Во-вторыхъ, мне какъ иностранцу (стрэину) не дозволяется никуда выезжать изъ того места, где застала меня война. Вотъ и сижу на одномъ месте, Слава Бога, пока благополучно…*» Из этого отрывка мы видим, что Ф.Е. Мельников имел непреодолимое желание выехать из Браилы, а вот вопрос куда не ставился однозначно.

Среди обнаруженных документов имеется отписка немецкого посольства в Бухаресте от 10 апреля 1942 г. на письмо Ф.Е. Мельникова от 2 апреля 1942 г., в которой сообщалось, что его письмо направлено в Немецкое консульство в Галац, где он сможет достичь соответствующего решения. Вероятно, это было письмо-ходатайство о разрешении переселения. Также был выявлен и отрицательный ответ совета министров Румынии от 9 мая 1942 г. на просьбу Ф.Мельникова о разрешении поездки в Приднестровье. Лишь 27 августа 1942 г, указывает М.В. Шкаровский, он смог, наконец, переселиться в Тирасполь, т.е. лишь через год после начала ходатайства. В Тирасполе Ф.Е.Мельников устроился уставщиком при старообрядческой церкви, где произносил проповеди по обличению безбожия. Также он подал прошение о включении его в состав Румынской Православной Миссии в Трансністрии, -

[1] В. Пауков. Поборник древнего благочестия. 27.02.2002 // http://religion.russ.ru/books/20020227-paukov.html; А.В. Костров. Старообрядческое направление отечественной историографии начала XX в. и Ф.Е. Мельников // Старообрядчество: история, культура, современность: материалы VII междунар. конф. М., 2005. Т. 2. С. 17-22; Ю.В. Лоскутов. Ф.Е.Мельников как философ (штрихи к портрету) // Старообрядчество: история, культура, современность. Матер. VIII Междун. науч. конф. Т.2. М. 2007. С.49-56; Л. Кузьмина. Религиозный и политический идеал старообрядцев в трудах русского богослова XX века Ф.Е. Мельникова // http://semeyskie.narod.ru/history_meln.html; В. Колупаев. Книги Ф.Е. Мельникова в Русском Зарубежье // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Выпуск 6. Одесса, 2009. С.246-249; Л.Н. Приль. Ф.Е.Мельников: вехи сибирской биографии // Старообрядчество: история, культура, современность. М.: 2007. Вып.12 // http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/63-1-0-1219; А.А. Пригарин. О спорах в заграничном старообрядчестве 1935 г.: публикация писем Ф.Е. Мельникова и отца Игнатия // Судьба старообрядчества в XX – начале XXI вв.: история и современность. К., 2008. С.120-143; А. Панкратов. Деятельность Федора Ефимовича Мельникова в старообрядческой Измаильской епархии в середине 1930-х годов // Духовные ответы. 2000. Вып. 13 С.66-82; Л. Иванов. Последний защитник Христианства Федор Ефимович Мельников (1874 – 1960). Браил, 2010; А.Н. Белков. Деятельность Ф.Е. Мельникова по духовно-нравственному просвещению молодежи в 1920-30-е гг. // http://www.starovereya.ru/publications/187-melnikov и др.

[2] Вероятно, в Белокриницкий монастырь.

© Федорова Алла Ивановна, кандидат исторических наук, доцент Одесского национального политехнического университета; alla_f2006@ukr.net, 2012

указывает тот же автор с ссылкой на журнал «*Православная Русь*» (1944. № 5-6.). Однако в результате репрессий 18 октября 1942 г. в Тирасполе были запечатаны две с большим трудом восстановленные старообрядческие церкви, а 20 октября Ф. Мельникова вызвали в полицию, арестовали и без всякого допроса и обвинения заключили в концлагерь Новые Онешты[3]. Это был лагерь мирного населения, находящийся в Лопушнянском районе Кишиневского уезда.

Вскоре Федора Ефимовича отпустили, о чем свидетельствуют письма Александра Свистунова. Считаем целесообразным привести их полностью[4], поскольку, как выяснилось, эти документы исчезли.

И НАДЕЮЩІЙСЯ НА ГОСПОДА НЕ ПОГИБНУТ ВО ВЕК.

ДОРОГОЙ ФЕДОР ЕФИМОВИЧ

Спешу выразить свою радость (конечно относительную) о Вашем благополучном возвращеніи на свое старое место. Мы, а в особенности я, сильно переволновался когда вас арестовали. Я по истеченіи часа пошел узнать, что случилось с Вами. В участке мне сообщили, что Вас отправили в центральную кестуру[5]. Пошел туда. Мне сказали, что есть, но видеть его, то-есть Вас, нельзя. Конечно, причину ареста не объяснили. Я сейчас же опратился к примарю[6], зная, что он обещал вам свое содействіе. Но … хорошо обещать, когда все благополучно – конечно примарь, как говорять, умыл руки. Так и недобились толку. На другой день я пригласил Донцова и мы поехали в Парканы[7]. К нашему горю сообщили, что Вас только что отправили в Тигину[8]. Я так и подумал, что Вас отправят на место Вашего жительства: что и подтвердилось Вашими телеграммой и письмомъ. Слава Богу, что, до некоторой степени, случилос благополучно.

Получил Ваше письмо-распоряженіе через П.М. Бугаева из Одессы? Распоряженіе, кажется, выполнил в точности. Вот слушайте: Вася Ваш незаехал в Тирасполь а передал письмо Бугаем. Но на счастье Ваше едет діакон Фесклій с которым и посылаю деньги в сумме лей двадцать шесть тысяч сто и марок сто симдесит (26,199 лей, 170 мар.) и все Ваши вещи за исключеніем одеяла. Советскія книги мне сказали чтобы не посылать, т.к. при проверки выйдет недоразуменіе. Ваши книги, материалы запакую в ящики и конечно сохраню: очень хорошо что Вы дали на Это мне уполномочіе. Когда получите вещи и расмотрите то может что не так будет – сообщите и я поправлю. Я сейчас сежу в Вашей комнате и думаю, чтобы чего не забыть из Вашего порученія.

Церковь наша[9] еще закрыта. Подробности раскажет Фесклій. Был у меня о.Феодор, из Миссіи[10], и мы с ним много потолковали о произшедших событій. Он мне силился доказать, что миссія невиновата в закрытіи храма а также и в Вашей высылке[11]. Конечно, отстаивал новый стиль[12], но должен был согласиться что переход сделан не вовремя и нетактично. Просил передать нежайшее почтеніе что и выполняю – получайте…

Я прямо осиротел без Вас; бываю у сестриц на постановке голоса да скучновато возвращаться от них. Много и оне поволновались, бедняжки. Кланяются вам и шлют свои наилучшія пожеланія. Анне Тарасьевне уплатил сколько сама пожелала, - скучает и она сердечная; просить чтобы я обязательно написал и от нея поклон что, как видете, я и делаю. Мои старички, не меньше, а может быть и больше моего, переволновались, и за Вас, и за меня. Желают Вам радости и здравія. В особенности отец мой желает Вам и «етих варварев пережить»… О.Іосиф приветствует.

Ну а теперь услуга за услугу. Я Вам передаю поклоны, а Вы – мои. Первый мой поклон и нежейшее почтеніе передайте дорогим сестрицам Анне и Александре Кипріяновнам: желаю им радости, здравія и спасенія души? Передайте, что я всегда молюсь о них и прошу Бога чтобы Он сохранил их. Затем глубокочтимым Георгію Петровичу и Елене Гуреевне с Мотею: Да хранит их Господь в добром здравіи и душевном спокойствіи? Глубокоуважаемой семье Фирсы Трофимо-

[3] Шкаровский М.В. Православная Церковь Румынии и церковная жизнь на занятых румынскими войсками территориях с 1918 по 1940-е гг. Часть 4 // http://www.bogoslov.ru/text/656598.html

[4] Орфография и пунктуация оригиналов сохранена.

[5] Полицию.

[6] Мэру города

[7] Село расположено между Тирасполем и Бендерами.

[8] Бендеры.

[9] Церковь в Тирасполе, о которой мы писали выше.

[10] Румынская Православная Миссия была открыта в сентябре 1941 г. в Транснистрии во главе с архимандритом Юлием (Скрибаном). С конца 1942 г. главой миссии с резиденцией в Одессе стал Виссарион (Пую). Ф.Е.Мельников участвовал в ней, вероятно, с 1942 г., хотя некоторые энциклопедические издания указывают, что Ф.Е.Мельников в «1941-1942 гг. находился в России при румынской церковной миссии» (см.: Религиозные деятели и писатели русского зарубежья. Мельников Федор Ефимович [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://zarubezhje.narod.ru/mp/m_009.htm).

[11] Вероятно, осенью 1942 г. Ф.Е.Мельников уже участвовал в Румынской православной миссии, поскольку он довольно часто стал бывать в Одессе. Об этом свидетельствуют обнаруженные нами в архиве документы: рецепт на очки от профессора Е.М. Фишера от 05.10.1942 г., а также письмо Николая Гусева из Варшавы, полученное в конце октября 1942 г. с просьбой навести справки о его домах в Одессе.

[12] Румынское правительство потребовало от старообрядцев безоговорочного перехода на новый стиль, с юлианского календаря на григорианский, что вызвало негодование. Старообрядческая Церковь подверглась гонениям со стороны правительства Антонеску. Митр. Тихону было предложено, чтобы он издал распоряжение совершать в старообрядческих приходах праздничные богослужения «по новому стилю», однако владыка отказался, за что был арестован и заключен в концлагерь.

вича мой сердечный привет и доброе пожеланіе. Батюшке о.Петру, его молодому пономарю діакону Анисиму Анне Изотовне и всем всем: самое искреннее и доброе пожеланіе. А лучше Вы сами к моему поклону добавьте соответствующее пожеланіе – Вы это умеете сделать красиво и с достоинством. За все буду очень благодарен.

Вот тебе, бабушка и юрьев день. Фесклій уехал и незашел, чтобы всять Ваши вещи. Поручил Никифору, который будет ехать сегодня вечером. Разсердился будущій «его преосвященство», что мы не поддержали его кандидатуру на этот сан.

Кончаю, т.к. нет времени писать.

С теплым чувством и сердечной симпатіей остаюсь к Вам и молю Бога чтобы Он сохранил Вас от всяких житейских бурь. Да хранит Вас, Христос.

Преданный Вам

(текст напечатан на машинке; далее – карандаш – А.Ф.) *Саша Свистунов*

В особицу прошу Вас Дорой Федор Ефимович передайте Анете, о которой я всегда молюсь, как о лучшем мои друге – самое лучшее пожеланіе…

Совершено темно пишу кое-как
Извините [подпись]

Всем имъ сообщи что я не умел писать по румынск[13]

* * *

Г.І.Х.С.Б. п.н.

12 ноября 1942 г.

Добрейшій Федор Ефимович.

Сегодня пріехал Никифор[14] *и привез Ваше письмо. Спешу выполнить порученіе. Посылаю следующія вещи: 1. Тюфяк, 2. Одеяло, 3. Одеяльце, 4.Коверчик, 5. Кружку, 6. Книги: Календарь, Краткое наставленіе о браках Философскій словарь (хотя я не спросил у хозяек, но думаю, что оне не будут протестовать) Исторію ВКП. и словарь иностранных слов, 7. Конверты и 8. Очешник. Это, все. Остальные вещи по списку как-то: 1)тряпки – нет их – уничтожили; 2) Ремень где-то запропастился – не мог найти; 3) Руководство по сектантству заложил в ящики. и 4)спички – прости, Христа ради – использовал: это добро можно в Румыніи найти сколько угодно. Деньги за них верну.*

Это о вещах. Кстати замечу, что все что приказывали послать Вам со стола - я отослал в тот же раз. Вы хорошенько разсматривайте в вещах. К примеру: мыло и щетка находятся в сапогах, а также и другіе вещи.

Ну теперь об остальном Вашем имуществе. Все книги Ваши запокавал в ящики и забил; журн. Церковь за все годы забрал к себе домой; ящички (3) с записками также перенес к себе; это будет безопасней, да может быть и сам буду пересматривать. Продукты, которые находятся у о.Иосифа мы положим в цену и я при первой возможности перешлю Вам деньги. Киросин взяли с батюшкой пополам - деньги уплатим. Плосковскіе еще и не думали что-нибудь привезти: что-то плохая надежда на них. Кажется, все о хозяйственном положеніи. Теперь о Вашем горестном положеніи. Читал Ваше письмо с грустью и болю душевной. Очень жаль мне Вас и чувствую Вашу обиду на меня. Действительно я виноват, что советовал Вам выехать из Румыніи. Но должен все-таки оговориться.

Во первых, Вы ехали уже самостоятельно, т.к. я за два месяца выехал раньше Вашего: Вы категорически тогда отказались подавать прошеніе, когда Донцов выезжал в Кишинев за своим пропуском;

Во вторых, Я давал Вам советы на основаніи тех сведеній, которые нам сообщали друзья

В третьих, Вас приняли наши прихожане весьма хорошо: радостно, задушевно, что Вы и сами хорошо знаете.

В четвертых, Когда я Вам советовал ехать вместе то, Бог тому свидетель, я не имел плохого умысла против Вас. Мое желаніе было честно и искренне: Сделать все возможное для наших братьев о Христе…

Но видно такова Воля Божья: Вас выслали, а я должен молчать здесь. Вы в каждом письме ропщете и язвите меня – во всем взваливаете на меня вину.

Конечно, другого я и ожидать не смел. Вы даже и за добро сделанное Вам, мною, не всегда были благодарны… Я невольно сейчас вспоминаю прошлое. Ну что бы было 12 лет назад, когда я попал в застенок ГПУ, а Вы счастливо оставили советский рай – случись это на оборот?! Я переживал тогда страшныя нравственныя муки (не говоря уже о физических) и меньше роптал Вашего, а уж повинить Вас в чем-нибудь – и в мыслях небыло. Я радовался (и это была моя единственная радость в тогдашнем моем положеніи) за Ваше благополучіе и счастливое пребываніе на свободе.

Ведь и тогда я советовал Вам покинуть Россію, чтобы спасти Вашу жизнь и… Бог помог…

Многое на душе лежить не высказаннаго, которе да будет ведамо Богу. Меня же простите, Ф.Ефимович, за сорвашійся упрок; Не хотел этого да уж такой характер… Земно кланяюсь и прошу еще раз - простите во имя Распятаго Христа!..

Вы пишите, что замерзаете – а что же Ваш покровитель (он же и мой) Фирс Троф. – Не ужли он отвернулся от Вас? – Вы вот уже несколько писем написали, а не в одном ни слова, как Вас приняли. Деньги, о которых Вы пишите, что они "чужіе" – Да кто спросить у Вас отчет? Ведь это же Вам жертвовали, положим, на изданіе, которое сейчас неосуществимо, а жизнь поддержать нужно. Бог даст настанут времена более благопріятны, тогта и средства найдем для Вашей исторіи. Востановилась бы только Русь святая.

Нашу Церковь открыли по распоряженію того же губернатора Транснистріи по ходатайству г. майора Скр… [Недописано в тексте – А.Ф.] *Но, назад две недели, вдруг вызвали батюшку О. Іосифа и сообщили ему распоряженіе, опять-таки того же губернатора, что наша церковь открывается на условіи, что мы будем*

[13] Представленное письмо не имеет точной датировки, но по содержанию можем судить, что оно было написано ранее приведенного ниже.

[14] Предыдущее письмо и вещи были доставлены Никифором Ф.Е.Мельникову. Теперь им же было доставлено ответное письмо А.Свистунову с новым поручением.

служить по новому стилю. Мы сейчас в большой тревоге: не знаем что предпринять? Никаких сообщеніи от Митрополита, а также и его хлопотах. Пока продолжаем служить по воскресным дням. Очень прошу Вас, если что узнаете об успехах митрополита – сообщите нам, а так же если будет возможность то и ему сообщите о нашем положеніи.

Я живу пока постарому. Жалованье еще не положили – выжидаю. Недавно "срезался" с Иваном Саввичем все за тоже обвиненіе, что якобы церковь закрыли за мои проповеди. Я назвал его большевиком: ибо он защищал предателя Ковалева Артемку. А он таки и есть большевик. Вы и сами помните, когда мы были у него на имени[на]*х, что он высказывал свои симпатіи к ним.*

Пока буду кончать на этом; ибо целый день у нас была служба, а пишу ночью; утром же нужно на поезд.

Да вот еще забыл; комната Ваша служит за крестильню и ожидает Вашего пріезда.

Очень прошу передать мое самое нижайшее почтеніе глубокочтимой семье Фирсы Трофимовича, семье Георгія Петровича Белянкина, нашим сестрицам Анне и Александре Кипріановнам, моему ученику Филе и его семье и дорогому батюшке о.Петру – Всем им добрым и милым желаю радости и здравія, так же и спасенія души. Передайте, что рад бы им написать, да некому мне помочь в переводе. Напишите мне хоть несколько слов об их жительстве.

Кланяюсь и Вам низенько-низенько и желаю утешенія в Вашем горе и душевной радости. Да сохранит, всех Вас, Христос и помилует.

Еще, Еще, не сердитесь на меня и простите.

Преданный Вам

Ваш покорный слуга – Саша

Прилагаю при сем письмо Анны Павловны. Конвертъ оставил чтобы легче было [подпись]

[Надпись на 1 л. сбоку] *Кланяются Вам мои родные и желают Вам всякого благополучія, а также и сестрицы просят передать самыя задушевныя пожеланія.*

[Надпись на 2 л. сбоку] *На место Вас водворили опять бывшаго дьяка и уплатили ему за время его прогула, т.е. за то время, которое он не служил.*

* * *

Г.І.Х.С.Б.п.н.

Дорогой Федор Ефимович

Я думал, что буду иметь радость видеть Вас на Соборе – но это не сбылось. Решил написать благо, что можно по-русски. Меня ставит в тупик Ваше молчание: сердитесь ли на меня или же Вы заняты? Я узнал о Вашем заключении и очень скорбил душой, молил Господа о Вашем освобожденіи.

Мне хотелось бы очень много с Вами поделиться, да не знаю как к Вам подходить!!! Я писал несколько писем Вам ответа не получал. Мне все хотелось думать, что мои письма Вами не получены. Писал сестрицам Анне и Александре и также молчатъ.

Молю Васъ дорогой Федор Ефимович написать два-три слова что бы я // знал как мне держать и могу ли я надеяться на Вашу дружбу!!!

Когда я ехал на Осв. Собор думал что Вы мне дадите […] распоряжение что бы я мог привести Вам из Ваших матеріалов[15] *– но …*

Ваши книги храняться в вашей бывшей квартире а выписки находятся у меня.

Федор Ефимович во имя Бога любви и мира и нашей милой Родины да будет Ваша милость на мне…

Я жду от Вас слова мира. Если на это письмо не будет ответа, буду вынужден, к глубокому горю, считать что Вы меня позабыли.

Кланяюсь земно Вам и молю Господа о Вашем здравіи и душевном спокойствии.

Преданный искренно Вам

Саша

Привет дорогим сестрицам. Напишите – почему и они молчат

9/VIII 43

Одеса

Итак, выявленные документы дают основание утверждать, что жизнь Федора Ефимовича Мельникова в период 1942-1943 годов была не из легких, его не единожды подвергали арестам, ссылкам. Конечно, горечь и обида в некоторой степени мучили его, что, вероятно, и проскальзывало в письмах к А.Свистунову. Во втором приведенном письме ярко отображается оправдание А.Свистунова перед Ф.Мельниковым в отношении его обвинений в сложившемся положении. Из опубликованных писем мы можем сделать выводы и о некоторых личностных чертах Федора Ефимовича, представить его во всем многообразии.

Аресты, ссылки не сломали боевого духа Ф.Е.Мельникова, он продолжал свою публицистическую деятельность и активную борьбу по защите старообрядчества, о чем свидетельствуют книги, которые А.Свистунов пересылал в Браилу после ареста. В нелегкой работе Федора Ефимовича поддерживали его друзья, соратники и просто неравнодушные старообрядцы как морально, так и материально.

Безусловно, мы осознаем, что приоткрыли лишь небольшую завесу в изучении жизни Ф.Е.Мельникова в годы оккупации 1942-1943 гг., предстоит еще немалая работа по выявлению новых документов, при помощи которых, возможно, удастся воссоздать всю картину этого периода.

[15] Материалы, которые вспоминаются, были собраны на хранение А.Свистуновым после ареста Ф.Е. Мельникова в октябре 1942 г. в Тирасполе – см. предыдущие письма.

Сметанин И.М. (Одесса)

«*ВЕХИ МОЕЙ ЖИЗНИ*»: АВТОБИОГРАФИЯ*

Согласно данным заведующего селениями Измаильского Градоначальника – все сельские храмовые постройки были сооружены в 1831-1832 годах без разрешения начальства: Вилково, Жебрияны (ныне Приморское), Карячка (ныне Мирное, Десантное), Чичма (ныне Струмок), Подковка (ныне Васильевка), Килийского района, Килия, Муравлевка (Суворовского, ныне Измаильского района). Все церкви первоначально были крыты камышом и камышовые но обмазанные глиной с соломой. В Измаиле были построены две деревянные с разрешением начальства.

Первые поселения старообрядцев появились ещё в 1776-1777 годах, а точнее не позже 1770 года.

В Подковке юго-восточная часть нынешней Васильевки - старообрядцы появились в 1800-1810 гг. из Орловской, Курской губерний, а в 1814 году в Подковку (Васильевку) прибыло ещё 25 семей из Курской губернии. Урочище Китай (озеро Китай). Каменная церковь была построенная в тот же период как и Муравлевская и такая ж высотой (1913-1925 гг.). А монастрырь был образован в 1909 году освящен, епископ Пётр из Молдовы он же и в первые годы правил службу 2-3 года.

ПОДКОВКА (Васильевка) Килийского р-на, Одесской обл.

Первые поселенцы старообрядцы появились в 1810-1812 годы особенно в 1812 году во время войны с Турцией и отечественной войны с Наполеоном (французским), а в 1814 году, прибыло ещё 25 семей из Курской губернии. Основная масса была из Курской и Орловской губерний. Точное количество не известно, но уже в 1832 году были сооружены первые церковные храмы из камыша и обмазанные глиной в Вилкове , Жебриянах, Карачке, Килие, а в Подковке чамурная но обмазанная глиной с камышовой крышей. В Муравлевке тоже был камышовый храм до 1913 года, а потом стали строить каменную церковь с перерывом из-за войны 1914 года, которую освятили только в 1925 году. А женский монастырь существовал в Муравлевке с 1909 г. по 1951-53 годы и был ликвидирован в советское время. Примерно в такие же годы как и в Муравлевке каменная церковь в Подковке были построена и такой же формы и высоты но освящена была раньше, а затем была закрыта в советское время в 1961-63 годы а настоял закрытию бывший председатель колхоза Боровик Василий Тарасович и отправили священника – отца (?) в город Измаил он оттуда был поставлен ещё в 1935-36 годы, а точнее его выслали под видом того что две церкви в селе не нужны хотя православную церковь оставили, люди отстояли. Следует обратить внимание, что даже после революции 1917 года, когда в 1918 году Бессарабия была оккупирована Румынией до 1940 года и то Румынские власти разрешили существовать двум церквям т.е. и Православным и Старообрядцам хотя село имело одно название «*Коммуна Апродул Пуриче*», которое в советское время называли общим село – Васильевка. С приходом Румын опять в связи с Гитлеровским нападением на Советский Союз село стало называться по-старому «*Коммуна Апродул Пуриче*», а с приходом советской власти в 1944 году опять стало село Васильевка. Церкви оставались попрежнему две – одна Православная и вместо Румынского священника правил Дьяк, потом был прислан священник отец (?), который и при Румынах правил службу на Русском языке и по старообрядческим правилам, хотя школьников водили при румынах в Православную церковь. При советской власти в старообрядческой церкви служба велась по правилам и обрядам как и раньше до ее закрытия при Хрущевском Н.С. режиме, когда Н.С. Хрущев сказал: «Я доживу до того времени, когда ни останется ни одного попа»

Село после 1944 года хоть и осталась одна но разделялось как бы межой по дороге среди села длиной от степи до лимана между зданиями школы. сельсоветом и домами разделенными шоссейной дорогой. На липованской стороне стояла каменная большая высокая церковь. Недалеко от лимана возглавляемая священником и вместе с двадцатью служителями руководимыми дьяком. Пономарем и старостой. Служба правилась согласно старообрядческим правилам и ритуалам в основном по субботам, воскресеньям, в пост и великие праздники вместе со служителями на правом и левом клиросах. Правым руководил дьяк Алексей Кулаков, а левым - пономарь Матвей Сметанин, он же и помощник священника и звонарь. С просвирами и свечами занимались другие служители церкви. Основными помощниками по всем церковным делам были семьи и их отцы Сметанины: Матвей, Трифон (мой крестный), дядько Сидор (Исидор), дядько Ефим: Кулаковы: дьяк Алексей, дядько Федр, дядько Афанасий. Дядько Клим; Суворовы: Захоров, сСидор, Родион, Филипп; Иванчинков: Никита, Артем. Иван; Пимоновы: Евлампий, Вавил, Харитон; Игнатьевы: Перфилий, Харитон, Исак, Иван; Переверзевы: Фома, Аким, Куприян, Панкрат.Кудъяров

* *Публикуемые здесь воспоминания написаны в общей тетрадке специально для нашего издания. И.М. Сметанин, узнав о «Липованах…», любезно решил изложить историю своей жизни. Безусловно, что эти мемуары вызовут интерес! Печатаем с сохранением авторской стилистики и лексики. Подготовка к изданию была проведена И.А. Младиновой.*

© Сметанин Ипатий Матвеевич, 2012

Панфирий старший у дьяка. Генераловы: Федор, Аким.

Жители старообрядцев работали в своих хозяйствах вместе со своими семьями и занимались рыболовством, а в субботу баня обязательная и вечерняя церковь, затем в воскресенье с утра церковная служба, обед всей семьей а вечером тоже вечерняя служба в церкви и в праздники приходили в гости родственники. Строгость была старообрядческая и обязательная для всей семьи.

Наше родство Сметаниных существовало еще с первых переселенцев из Орловской губернии, а затем, имея родственников в Муравлевке, Килие, Жебриянах, Карячке и Вилкове, смешались и породнились с Некрасовцами в Старой и Новой Некрасовке и таким путем фамилии изменялись. Наше село постепенно разрасталось и в степь и в сторону села Амарбия где жили украинцы уже к 1930-35 годам насчитывало до 500 (пятьсот) дворов а над лиманом начиная от церкви по первой улице после 500-700 м шли поливные огороды (грядины) старожилых, знатных фамилий до самой межи Амарблевских хохлов–украинцев.

Я своего прадеда не помню, а по отрывочным рассказам своего дедушки Трифона Никитовича знаю, что наш прадед Никита Сметанин занимался земледелием, рыболовством и служением в церкви, а значит и грамотный был. Однажды при рыбной ловле в озере-лимане Китай разыгралась буря и их лодка стала тонуть, а наш прадед Никита стал просить Бога и святого Николая о спасении обещая посвятить всю свою жизнь и семье служению Богу. Вот так мой дедушка ушел в Муравлевский монастырь, где служил в церкви имея имя священно-инока Таврион, оставив свою жену Февронию и сына Матвея и дочь Василису в Подковке. Отец мой Сметанин Матвей Трифонович рождения 1898 года окончил в детстве церковно-приходскую школу и занимался в церкви служению Богу и работой в хозяйстве, а потом женился на Наумовой Пелагее Петровне, которою взяли из Муравлевки. Отец с мамой прожили вместе более 64 лет имея семью в 10 человек (5 сыновей и 3 дочки), в живых которых сохранились и в голодные (одна девочка умерла маленькой) в 1946-47 годы. Отец наш женился в 1917 году, а в 1918 году вся Бессарабия была оккупирована Боярской Румынией с их капиталистическими, националистическими порядками и румынизацией.

А до этого времени, после взятия города-крепости Измаила войсками Александра Васильевича Суворова и Нахимова (Ушакова) и победы под Рымником в 1789 году, то был подписан Бухарестский мирный договор в 1871 году, где Турция отказалась от Бессарабии и юга России, теперь Украины (Ясский договор). С тех пор в Бессарабию хлынули переселенцы многих национальностей (русские, украинцы, молдаване, болгары, гагаузы, греки, евреи, цыгане) и селились в разных городах и селах. Хотя ниши предки поселились здесь в 1810-1812 годы из Орловской губернии. А в 1814 году в наше село прибыло ещё 25 семей из Курской губернии. Наши прародители и родители занимались земледелием и рыболовством, а также служением Богу строго придерживаясь старообрядческих правил и обычаев имея родственников как в своем селе Подковка так и в Муравлевке, Килие, Вилкове, Жебриянах (Приморское). Карячке (Мирное, Десантное).

Жили и работали с восхода солнца и до захода, а точнее до сумерек (до начала темноты) свет ночью был керосиновая лампа, спички и свечи, а зимой рубка камыша для хозяйства и топлива и за скотом и живностью. Наша семья относилась к середнякам имея 10 (десятин) земли в том числе четверть 1 десятины под виноградником рядом с родственниками: моим крестным Трифоном, дядьком Сидором, дядьком Ефимом Сметаниными и другими близкими, но вместе в одной линии со всеми односельчанами, начиная от села и до главной дороги Килия – станция Дзинилор в 3-4 км, называемой – гонами. Остальные участки земли были в разных местах расположены по 1-2 и 3 десятины и по 0,5 (полдесятины) под бахчевые. В то время выделяли землю: по 1 десятине на мужчину и по 0,5 (полдесятину) на женщину а при Румынах еще дополнительно добавляли по 1 (одному) гектару на каждую семью (с 1920 года) на хозяйстве в семье было: 2 лошади, корова и телки, 4 овцы плюс 1 баран. 6-8 штук уток, десятка два курей и обязательно петух к ним 2-3 гуся (жили недалеко от лимана , в 200 метрах от церкви). С техники было: 1 плуг, 2 лемеха,. 1 плужанка, 1 борона, 1 каток для выбивки зерна, 1 соломорезка, 2-3 косы, 1 серп, 1 веялка для зерна, 2 торпана для резки соломы и камыша, сараи для животных, помещения для хранения сена соломы и половы, а также погреб для хранения продуктов. В основном родственники помогали друг другу, особенно в уборке зерновых объединялись в маленькие компании. Так и жили на протяжении 22 лет жизни под гнетом Боярской Румынии народ Бессарабии жил очень бедно, особенно безлойкадные и не раз восставал против своих поработителей. Особенно крупным было Татарбунарское восстание в 1924 году, которое вошло в историю и которое было подавлено Румынскими войсками с помощью артиллерии. После подавления восстания, основных руководителей судили в г. Кишиневе, а остальных - расстреливали на околицах сел и городов не разрешая даже хоронить. Это был громкий судебный процесс с резонансом на весь мир. А в Советском Союзе после разгрома Врангеля в Крыму в 1922 году, герой Гражданской войны Григорий Котовский предлагал командиру Михаилу Фрунзе освободить Бессарабию. Но В.И. Ленин не разрешил, а они оба были Бессарабцами. В таком положении жители

всей Бессарабии жили до 1940 года. А потом по мирному договору Румыния вернула СССР и Бессарабию и Буковину (теперь Черновицкая область) с нашего села Румыны ушли тихо и незаметно а вместе с жандармерией сбежал и румынский помещик по фамилии Кока имеющий 1 тысячу гектаров земли. С приходом советской власти у нас в селе открыли русскую школу, где мы смогли учиться и разговаривать на своем языке , на территории двора и в доме помещика Кока создали колхоз, Советское Государство выделило трактор и мы впервые увидели 4-х колесный трактор, да недолго это длилось. В 1941 году Гитлеровская Германия напала на Советский Союз и к нам снова вернулась Румыны а с ними и помещик Кока, который забрал все опять себе принуждая людей с помощью жандармерии работать на себя, а сельские жители продолжали вести единоличные хозяйства, но жили бедно так как многие были безлошадные, а Румынские власти кроме как сбором податей (налогов) ни о чем не заботились. Кроме того, глав семей и всех взрослых мужчин забирали ежегодно на 1-2 месяца на трудовую повинность в Румынию так как на фронт не русских и не украинцев не брали (не доверяли). К тому же была клеточно-палочная дисциплина за любую провинность могли избить до полусмерти, а судить могли накануне или после смерти наказуемого.

Школы были в основном 4-х классные, а дальше учиться могли только дети богатеев и служащих и учеба велась только на румынском языке, а школьников водили по воскресеньям и только в православную церковь, так как там ввел службу румынский священник, хотя и старообрядческую не закрывали, где служба велась по своим правилам и на русском языке. С приходом советской власти в 1944 году люди продолжали жить и вести свое единоличное хозяйство до 1946 года, хотя рыболовецкий колхоз имени Ворошилова сразу в 1944 году летом и наш отец Матвей Сметанин работал бухгалтером. А председателем был Капитонов, пришедший с фронта на 2-х костылях. Рыбаки ловили рыбу, солили и отправляли ее на фронт и имели бронь так каких на фронт не брали. Семьи рыбаков в основном женщины и дети объединились в одно хозяйство , сдав свою имеющуюся технику и лошадей обрабатывали землю и кормились семьями а рыбаки получали пайки рыбой и подписывались на займы Государству.

Однажды был один случай, когда один и рыбаков Петр Евлампиевич украл весь список рыбаков на заем, когда наш отец приходил домой на обед и нашего отца арестовали, а председатель собрал всех рыбаков и грозя всех взорвать гранатой заставил вора сознаться и отца выпустили в день Победы. Наши старшие братья Викул и Алексей ушли на фронт еще в 1944 году Фотия (Федю) забрали на хахты, а старшая сестра – Меланья давно замужем и остались дома: бабушка Февронья, мама, сестра Катя, брат Корней (Коля) и я и маленькая сестра Маруся. А тут неурожай в 1946-47 годах и голод (два года был неурожай), умирает наша бабушка Февронья и в это время идет полная коллективизация, создается большой земельный колхоз им. Толбухина, возглавляемый Суворовом Исидором. Люди получают помощь от государства на питание и на семена зерном, в основном кукурузой. Первый урожай в послевоенный период был в 1948 году, а стабилизировались и улучшалась жизнь только в 1950 году. Викул наш попал в Красной (Советской) Армии в части по освобождению Болгарии и там служил до самой демобилизации после Победы над фашистской Германией, а Алексей попал в Сталинград и затем участвовал в боях на территории Венгрии и Чехословакии и закончил войну в Праге, а затем еще а Азербайджане. Первым из нашей семьи женился и обрел свое жилище Викул, работая дома плотником, а затем в школе завхозом. Алексей после демобилизации работал в Молдавии город Калараш, потом в городе Килии в райфинотделе и тоже женился дома. Сестра катя после освобождения Измаильщины ходила в ликбезшколу и вышла замуж за Петра Федоровича Тимонова и поселилась в их доме, брат Фотий (Федя) после прихода из шахты возил председателя колхоза и вместе с завхозом полеводом попал в заключение, брат Корней (Коля) попал в шахты в Ворошиловоградскую область город Ровеньки, а я пошел в ремесленное училище города Килии, которое окончил в 1950 году по специальности газоэлектросварщика 5 (пятого) разряда при 7 (семи) разрядной тарифной сетке и был направлен в Килийский судоремонтный завод. Дома остались: отец с мамой да маленькая сестра Маруся, которая училась в школе. Я в Килийском судоремонтном заводе работал в одной паре с Дойковым Петром, болгарином по национальности, так как он тоже был с 5-м разрядом из ремесленного училища, а остальные ребята были с 4-м разрядом, а потом 26 сентября 1950 года нашу группу в 10 человек по распоряжению министерства морского флота командировали в Дальморпром, но в Москве нам изменили направление в город Николаевск-на-Амуре в завод №3 министерства Морского флота (тогда были правила - 4 года работать куда направят). Сопровождавший нашу группу председатель с Килийского завода довез нас до Хабаровска и передал представителю завода №3 город Николаевск-на-Амуре. Следует отметить, что в Хабаровске мы столкнулись с обстановкой когда нам не выдали денег и мы вынуждены были продать весь лук и чеснок которые везли с собой а также верхнюю одежду, оставляли себе только шинели из ремесленного училища. Спали на столах и полу в их маленькой конторке, а когда появились вши то мы втроем – я,

Петя Дойков и Вася Чернега, пошли в краевой комитет комсомола и рассказали о нашей жизни, после чего нас поместили в гостиницу. Прибыв в город Николаевск-на-Амуре мы на второй день приступили к работе в судокорпусном цехе завода №3. Весной 1951 года (в городе Николаевске-на-Амуре ж/д нет) я заболел зачатком цинги и почувствовал не на десны и зубы, а на ноги и ходил на костылях два месяца. Мы втроем жили в одной комнате очень дружно: Петя Дойков, Вася Чернега и я. Питались вместе одежду покупали поочередно каждому и начиная с лета 1951 года высылали домой по 100-150 рублей. Деньги все-все находились у Петра Дойкова как у старшего по возрасту. Проработав до сентября месяца 1951 года сварщиком. Я был назначен мастером по сварке. Тут я уже отсылаю 500 руб., так как оклад мастера только 1200 руб., а у нас на питание уходило по 800 руб. с человека. Работая мастером цеха я выполняю уже к осени 1952 года обязанности старшего мастера и зам. Начальника по сварке так как старший мастер тов. Шапков Павел Федорович уехал в отпуск на полгода, а тов. Губский Александр уехал в Киев на освоение автоматической сварки, а после приезда Павла Федоровича из отпуска, я в апреле месяце 1953 года. Вместе с женой Ритой уезжаем на полгода в отпуск (за 3 года). Дома уже все, кроме Фотия (Феди), хотя амнистия после смерти И.В.Сталина уже была. Здесь в селе мы со своей женой Ритой повенчались в старообрядческой церкви у священника отца Потапия, а в городе Килии у нас родилась дочь Мария 30 июня 1953 года. В селе построили электростанцию, вели работы по орошению полей и жизнь намного улучшилась, появился избыток продуктов. Я во время отпуска ходил вместо своего отца на работу, а осенью мы вернулись в город Николаевск-на-Амуре и получив деньги за перезаключение договора, мы поселились в новую квартиру, и приступили к работе. Стоит отметить, что здесь уже и автоматическая сварка появилась и я с Дойковым Петром и начальником цеха Пикаловым Евгением внедряли ее в судостроении работая не считаясь со временем. Весной 1954 года к нам приехал мой брат Фотий (Федя) и пошел работать в кузнечный цех – кузнецом специальность которую он получил отбывая в заключении, а потом начальник их цеха его хвалили, говоря мне: «*Вы что, Сметанины, все до работы охочие?*». Наша фамилия была известна уже не только на заводе, но далеко и за его пределами, благодаря моей патриотической работе. В апреле месяце 1954 года, я был в кандидаты ВКП(б). Всесоюзной Коммунистической Партии (большевиков) принят в присутствии Зам. министра МФ, и когда я в своей автобиографии сказал. Что мой дедушка был священником, то он сделал реплику, что И.В. Сталин тоже заканчивал духовную семинарию. Что касается после армейской жизни. То в нашей семье кроме меня и Фотия (Феди) все были обеспечены жильем и проживали в одном селе, общаясь по праздникам в отцовском доме. Отец наш продолжал служить Богу в церкви и в то же время выполнял работу председателя Ревизионной комиссии в колхозе, а вместе с ним церковную службу вели братья мои: Викул и Корней. После укрупнения колхоза названого «*имени Ильича*», а потто переименованного «*Рассвет*» все земли были перепаханы гусеничным тракторами и объединены в одно хозяйство. Степи стали орошаемыми и повысилась урожайность. Люди стали жить зажиточней дома строили под черепицей и шифером, оштукатуривая снаружи под разделку цементным раствором. Ворота и калитку стали делать разной конфигурации из металла. В селе построили шикарный Дом Культуры, несколько магазинов, медпункт открыли детские сады с обеспечением продуктов за счет колхоза, построили свою тех.мастерскую по ремонту техники. У жителей появились: радио, электричество, холодильники, стиральные машины, старую школу достроили с увеличением школьных классов так количество учеников тоже увеличилось в 1946-47 годах не работали даже 7-е классы. Смонтировали водяное отопление, а дети получили возможность учиться в техникумах и институтах во всех городах Советского Союза. Для убедительности как люди живут при Советской власти, привозили Румынскую делегацию из города Галац, чтобы видели все изменения. Все наши братья и сестры работали кто где, но в основном в колхозе имея свои дома, огороды и живность на хозяйстве для обеспечения своих семей.

У старшей сестры – Меланьи было: девочка и мальчик и 2 девочки не родные, так как она вышла замуж за вдовца Кулакова Афанасия; у старшего брата Викула было: 3 детей и все девочки; у брата Алексея было: двое – девочка и мальчик; у сестры Кати (Екатерины) – двое в живых девочка и мальчик (но один мальчик умер маленьким); у Фотия не было детей жизнь была не везучей; у Корнея (Коли) - двое: мальчик и девочка; у меня Ипатия (Лени) – трое: двое мальчиков от первой жены Маргариты и один от второй жены Любы (Любови) Сергей; у младшей сестры Маруси – трое и все мальчики (потом один погиб). Я со своей женой и сыном Олегом работал в Одесском управлении «*спецэлеватормельмонтаж*» с начала по командировкам в различных городах Украины, Молдавии и в Москве поскольку у нас был Всесоюзный трест находящейся в Москве, а фотия тоже в нашем С.М.У. но в Одесской области. В 1960 году Фотий умер и был похоронен дома в Васильевке, после болезни на саркому носа-глотки (рак), а лечился в Одессе на Слободке в 1959 году когда работал в командировках и простудился. Я после похорон Фотия был командирован в город Кишинев на монтаж комбикормового завода и реконструкцию мельницы и после окончания работ.

Вернулся в Одессу где работаю в мех. мастерских нашего СМУ, а живем на частной квартире. Свою квартиру мы получили в январе 1963 года будучи в командировке в Знаменке и Павльше Кировоградской области, а новоселье уже справили на октябрьские праздники. Которые совпали с христианским праздником и нашим храмовым – Дмитрия, с приездом к нам в город Одессу всей семьи автобусом выделенным руководством СМУ отпраздновав новоселье два дня и сфотографировавший всей семьей для памяти мы отправили нашу родню поездом домой и я снова на работу, а Рита дома на хозяйстве. Нам квартира - из 2-х комнат, кухни. Ванной и балконом – в начале показалась большой и свободной но потом, когда обставили все купленной в рассрочку мебелью то выглядело все нормально. Но летом 1964 года домой приехал наш сын Олег, который учился и жил в Краснослободке у матери Риты и Рита пошла работать на почту которая была в этом же доме. Второму сыну Володе было уже 2 года и Рита могла свободно работать. Так мы и жили уезжая на храмовые и пасхальные праздники к родителям в гости, беря с собой в бутыль маслин которые наша мама очень любила а родственникам - подарки. Бывая дома в гостях, мы с Ритой частенько навещали и друзей, живущих в городе Килия с которыми в молодые годы вместе работали и жили в городе Николаевске-на-Амуре. А уже в 1966-68 годы, Рита стала болеть и вначале лечилась на печень , так как она еще до замужества болела желтухой, но потом выяснилось, что у нее больные почки и ей нужна живая , здоровая почка. После осмотра Риты профессором Великанова Кирилла Антоновича и по его рекомендации мы сделали запрос в Киевский институт неврологии и вызвали оттуда врача, но когда прилетела самолетом кандидат медицинских наук, то осмотрев Риту сказала что у нее и сердце слабое и она не выдержит перелета, а молодую девушку забрали в Киев. Вот так Риту поддерживали на уколах, то в больнице, то дома до декабря месяца 1972 года, а 18 декабря 1972 года она скончалась в больнице. Опять к нам приехали все родственники и 20.12.72 мы попрощавшись схоронили Риту на новом 2-м христианском кладбище. На Таировском помимо наших родственников на похороны приезжали 2 сестры ее и было много сотрудников с работы которые знали нас более 15 лет. Это был второй случай похорон в моей семье и остался я с двумя детьми, а у старшего сына Олега защита диплома в техникуме да я болел воспалением легких после простуды работая в городе Кривом Роге на монтаже комбикормового завода в 1970 году. Первый похорон был еще 27 августа 1954 года в городе Николаевске-на-Амуре когда 25 августа 54 года умерла наша первая дочка Мария от воспаления легких. После похорон Риты нам помогли – дочь старшего брата Викула, а моя племянница Полина (Паша) и жена моего брата Фотия (Федя) – Галина, готовя всю мясную продукцию на всю неделю. В апреле месяце 1973 года, я после лечения в больнице еду в санатории в Ялту (в Крым) где получаю сообщение из Одессы. Что Олега призывают в армию. После возвращения домой я предлагаю Олегу – взять отсрочку, но он говорит: «Я пойду вместе со своими одногодками» и отправили мы его в советскую армию, а летом к наа прилетели гости, бывшие наши соседи друзья из города Николаевска-на-Амуре – семья Ульяновы в количестве 7 (семь) человек и пробыли у нас до глубокой осени. За этот период, летом к нам часто приезжал мой отец , которы говорил, что когда семья остается с малыми детьми то и церковь и религия разрешают жениться уже через полгода а не через год как это принято. Здесь же я с главой семьи Ульяновых Иваном Андреевичем поехали на наш опытно-механический завод и я познакомил его со своей будущей женой Любой (Любовью Ивановной) которая там работала в столовой. После отправки Ульяновых самолетом в город Николаевске-на-Амуре я по приглашению Любы поехал к ней домой и там познакомился с ее родственниками и ее сыном Вовой (Владимиром). А поскольку мой сын Володя должен идти в школу то я пригласил Любу к себе (ее Вова учился в ПТУ на поселке им. Котовского) так и мы соединились семьями. А при нашей регистрации в ЗАГСе свидетелем был старший брат Викул Матвеевич. Муж Любы и отец Вовы умер раньше нашей Риты на года полтора так что и со стороны религии никаких нарушений не было, а на октябрьские праздники и наш храмовый праздник Дмитрия, мы на арендованном автобусе поехали со всеми родственниками в Васильевку к моим родителям и отметили 2 дня свадьбой. Весной 1974 года, на майские праздники мы с Любой побывали в Москве и там встречались и сфотографировались со своими друзьями на Красной площади, а летом они приезжали к нашему морю. В июле месяце я был направлен с автоколонной на уборку урожая в Килийский район и там получил 14 июля 1974 года сообщение, что у меня родился сын. Вечером поставив ведро вина водителям, мы с Володей Резником поехали в село Васильевку к моим родителям и по совету моего отца назвали сына Сергеем, а затем помывшись в бане и хорошо поужинав я взял в Килии ведерко дунайской соленной селедки уехали в Одессу. Таким образом мы жили до возвращения Олега из армии без особых трудностей и за это время окрестили Сережу в старообрядческой церкви. Крестным у него был Михаил Федорович Бабич, который крестил и Володю. Крестная была Мария Любиного двоюродного брата жена. Надо отметить то что мы с Любиными родственниками сдружились, особенно с ее братом Николаем и его женой Светланой и с которыми посвящали могилу покойной Риты, а также ее дядей Леней и тетей Лорой

(Ларисой), жившими на Пересыпи. С приездом Олега моего из армии в 1975 году, я в летнее время постоянно находился с автоколонной Центрального района города Одессы на уборочной, то в Раздельнянском районе и брал частенько своего Володю с собой, а Олег работал на наладочном участке нашего управления. Однажды когда я был с отчетом в Одессе, то начальник наладочного участка тов. Ягнюк Владимир мне сказал, что Олег взял отпуск и поехал в Узбекистан жениться, и я вспомнил. Что у нас с Олегом был разговор о его женитьбе, но я тогда ему сказал: «*Подожди до осени, я вернусь с уборочной и сделаем хотя б вечер, тем более, что мы делаем вечер Тоне, сестре мамы Риты, а ты все же сын*». А когда он вернулся из Узбекистана с женой Леной, то им обоим сказал: «*Вы поступили по-свински!*» тут и нарушился обычный режим жизни, Олег мой уволился и поступил на элеватор мастером, а невестка стала со временем требовать раздела квартиру и дело доходило до суда. Но когда судья женщина узнала подробности то она сказала невестке: «я от Вас даже заявление не приму». Затем нам через Горисполком поменяли нашу 2-х комнатную квартиру на 3-х комнатную квартиру , а в 1981 году мы разменялись на разные: одна квартира жилплощадью 32 м^2 на улице Дерибасовской для Олега семьи и Володи и вторая на проспекте Мира и угол Жуковского – 24м^2 для нас с Любой и Сережи, так было предусмотрено договором обмена. Здесь Сережа наш пошел в школу и Люба на работу в столовой этой же школы. Я продолжал работать в СМУ но уже в отделе главного механика, прекратив все поездки по командировкам, ежегодно проходя лечения профессионального заболевания. А дома в нашей семье сначала умер мой племянник – подводник, Трофил (Филя) 20.06.1980 г. затем 5.10.1980 года – наш отец Матвей, а за отцом 20.06.1981 года – наша мама Пелагея и пошли 11 апреля 1982 года – зять Петр Федорович, далее 14 октября 1982 года - невестка Акулина, 23 февраля 1983 года – сестра Меланья и 8 марта 1986 года - зять Афанасий, муж сестры Меланьи. А 5 октября 1987 года погиб племянник Ваня сын сестры Маруси. У нас же здесь в Одессе, жизнь шла по своему. В апреле месяце 1985 года, пришел домой мой сын – Володя и потом с семьей жил в селе Котовка имея – дочь Риту и сына Алешку. Я в 1989 года вышел на заслуженный отдых т.е. на пенсию, и продолжал трудиться в свободном режиме. В апреле месяце 1991 года - умирает мой брат Корней (Коля), а 1 сентября 1991 года – погибает мой сын Володя и уже 12 февраля 1994 года – умирает мой старший сын Викул, а 21 сентября 1995 года – умирает моя сестра Катя (Екатерина), а в это время моя жена Люба проходит лечение на раковые заболевание носагорло у профессора Дюминаи после применения облучения умирает уже дома 29 июня 1996 года. Это второй этап с похоронами, а значит род Сметаниных уменьшается, хотя остается поколение детей, да и мы с Любой успели Сережку поженить и она смогла увидеть своего первого внука –Валеру, второй родился уже без нее в 1999 году. К этому следует добавить, что и у моего старшего сына Олега есть уже внуки, старшая дочь Светлана живет в городе Кишиневе и имеет троих детей, а младший сын Ваня имеет сына и я являюсь уже прадедом, а вообще фамилия Сметанин распространенная и звучит. Достаточно вспомнить годы стахановского движения, когда в историю вошли наряду с его именем фамилии Сметанин и Бусыгин, а затем и Раиса Сметанина чемпионка мира в спорте, а также и на культурном фронте - певец Леонид Сметаников, да и я работая в городе Николаевске – на Амуре не посрамил своей фамилии и был известен в Хабаровском крае, а за свою жизнь имею 5 правительственных наград, мой старший сын Олег имеет награду за ликвидацию Чернобыльской аварии. Мой дедушка, а ваш прадед и в религиозном поприще имеет успех имея сан священно-инока, мой отец Матвей Трифонович – служил Богу всю жизнь. Сначала до закрытия нашей старообрядческой церкви, как и при румынской власти так и при Советской служба велась в церкви со священником и всем причетом а после высылки отца Потапия в Измаил он вместе с 20 членами причета продолжали служить под руководством дьяка Кулакова Алексея Артемовича, а после закрытия церкви вообще в 198-70 годы, продолжали с дьяком Алексеем и помощником дьяка Порфирим Кудьяров посещать дома прихожан в случае похорон приглашали священника с города Килии. После смерти дьяка Алексея к ним в руководстве их общины присоединился Игнатьев Иван и мой старший брат Викул Матвеевич, а также наш родственник Иван Ефимович Сметанин. После смерти моего отца в 1980 году эстафета богослужения перешла к моему брату Викулу, а затем и строительство ограды для новой церкви и самой церкви взамен разрушенной. Тут следует отметить, что инициатор высылки священника церкви отца Потапия и ее закрытия тов. Боровик Василий давно уже умер, отсидев срок в заключении за злоупотребления. Так же хочу упомянуть, что во время строительства металлической ограды и уже маленькой церкви вместе с Викулом инициативу и большую помощь оказывал Константин Евдокимович Иванчиков и мой брат Алексей Матвеевич, а когда хоронили Викула в 1994 году то и церковь еще не работала, а священник с Килии отпевали заупокойную в доме, где жил Викул, призывал мирян к скорейшему открытию церкви. Затем в 1995 году умирает моя сестра Катя (Екатерина) и то же ее хоронят и отпевают заупокойную в доме ее, а открыли церковь и правили службу на праздник Дмитрия 1995 года. Остаются в живых в селе мой брат Алексей и младшая сестра Маруся в 1997 году в Одессу

приезжает в военный санаторий брат Алексей и я встречаюсь с ним у его дочери в квартире и очевидно в последний раз.27 января 1999 года умирает мой последний брат Алексей, а я здесь в Одессе, рассказывая своим близким товарищам о том что он прошел войну от Сталинграда и до Праги, получаю большой стресс и у меня отказывает сначала левая нога, а потом и правая и я не еду даже его хоронить. Брата Алексея хоронят и отпевают заупокойную уже в действующей новой церкви, но со священником с Килии, а в доме нашего священника отца Потапия, продолжает жить бывший председатель Сельского Совета Лецилин Леонид Иванович, который поселился туда еще после высылки священника в 1970 году. А присланный с Измаила дьяк Игорь живет на частной квартире и занимается в Москве в духовной семинарии (заочно) хотя на территории церкви имеются огромные старые складские помещения 23 августа 2001 года. Умирает наш зять Василий муж младшей сестры Маруси от аденомы. А после него 3 марта 2007 года умирает наша невестка Галя (Агафья) жена брата Алексея в возрасте 83 лет, пережив моего брата на 7 лет. И так из всей нашей большой семьи осталось нас двое: я и младшая сестра Маруся. А здесь у меня, умирает 11 июля 2007 года моя невестка, жена моего погибшего сына Володи – эльвира в возрасте 41 год от остановки сердца, пережив Володю на 15 лет. У них осталось 2 детей: дочь – Рита (замужем) и сын Алеша Сметанин, мой внук пока один. Это был третий этап похорон. Мой дедушка, священно-инок Таврион Сметанин гражданское имя Трифон Никитович – похоронен был в монастыре около церкви умерший 2-го января 1949 года, а после ликвидации монастыря и разрушения церкви и хоз. построек могила моего дедушки оказалась в степи на пустыре и даже деревянный крест установленный первоначально отсутствовал. И только когда по инициативе моей племянницы, дочери моей сестры Екатерины Анны, и моего письма на имя председателя сельсовета тов. Скорика Сергея, о перезахоронении останков нашего дедушки, то было организовано поминальное шествие священнослужителей к могиле бывшей церкви монастыря с установлением памятного креста и ограды. Моя бабушка Февронья (жена дедушки) жила с нашей семьей в Подковке, когда дедушка принял монашество и похоронена в Подковке (Васильевка) в 1947 году, и все наши родители и родственники – тоже, начиная с 1960 года, когда умер Фотий (Федя) – мой брат массовым захоронением в 1980-87 годы, а также в 91-96 г. и 99-2001 год и заканчивая 2007 годом – все похороны на старообрядческом кладбище, за исключением моей жены Риты, сына Володи и его жены Эльвиры а также моей второй жены Любы, которые похоронены на православном кладбище. (в г. Одессе)

На апрель месяц 2012 года в живых остались: из семьи Матвея и Пелагеи Смениных - сын младший Ипатий (Леня) и младшая дочь Маруся. У старшей дочери Меланьи – нет. У старшего брата Викула 3 дочери. У сына Алексея – двое сын Саша и дочь Маша. У дочери Кати – двое сын Григорий и дочь Анна. У сына Корнея (Коли) – двое сын Петро и дочь Лина. У сына Ипатия (Лени) – двое сын Олег и сын Сергей. У дочери Маруси – двое сын Саша и сын Коля.

У всех сыновей и дочерей Матвея и Пелагеи: у Кати Меланины – трое сыновей и дочь Валя (старшая). У Паши Викулова – два сына и дочь (старший женат). У Фени Викулова – три сына и все женаты. У Лени Викулова одна дочь. У Маши Алексеевной – одна дочь Лена. У Маши Алексеевной – одна дочь Лена (и внук) Килия, и (и внучка) Одесса. У Саши Алексеевича – одна дочь Настя Россия. У Анны Катиной – два сына Олег и Юрий. У Григория Катиного – одна дочь Таня (сын утоп). У Петра Корнеевича – два сына и дочь одна (один сын заканчивает духовную семинарию). У Лины (Акулины) Корнеевны – двое сыновей Олег и Саша. У Олега Ипатьевича – дочь Светлана и трое внуков в Кишиневе. И у Олега Ипатьевича – сын Валера и Дима в Одессе. У саши Марусиного – пять детей (Килия). У Коли Марусиного – одна дочь в Одессе. Всех если считать Сметанина Володи двух детей и внучку (у Риты дочь) получается рода нашего в живых имеется 54 человека. А всего только у Сметаниных Матвея и Пелагеи насчитывается 61-62 человек детей и внуков не считая правнуков и праправнуков которых еще имеется 26 человек в живых, не считая детей у Матвеевой родной сестры – Василисы которые носят фамилию Егоровы.

Дополнительно хочу добавить что уже и у меня с младшей сестрой Марусей, которая живет в Васильевке (Покровке) имеются правнуки. Младший сын Матвея Трифоновича Сметанина и младший внук Трифона Никитовича имевшего имя священно-инока Тавриона, служившего в монастыре села Муравлевки Измаильской области (ныне Одесской) – Ипатий (Леня) Матвеевич Сметанин.

Апрель 2012 года.

КУЛЬТУРА

Шевченко А.М. (Измаил)

ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЛИПОВАН ВИЛКОВО В XIX- НАЧАЛЕ XX В.

Проблема изучения быта и хозяйственной деятельности старообрядцев – липован в Придунавье остается малоисследованной. Фрагментарно этот вопрос рассматривается в публикациях молдавских и современных украинских историков В. Жукова, И. Анцупова, А. Бачинского, А. Пригарина, И. Чебана. Авторы больше акцентировались на процессе переселения старообрядцев и недостаточно внимания уделяли экономической сфере быта поселенцев. Задачей данной публикации является освещение основных направлений хозяйственной деятельности липован на примере посада Вилково, который традиционно считается центром старообрядничества в Придунавье.

По свидетельству российского чиновника П. Свиньина, который в 1815 г., посетил Бессарабию, «*при турецком правительстве Вилково пользовалось совершенною свободою в отправлении рыбной ловли и вся их подать состояла в десятине с этого промысла, который стал основной их деятельностью … На рыбную ловлю выезжают они на лодках своих с восхождением солнца и возвращаются не прежде, как за час или за два до сумерек. Немедленно по прибытии их, покупщики вывешивают пойманную рыбу и весьма часто тут же покупают оную, имея уже для того великое множество повозок*»[1]. Рыбная специализация хозяйства было вызвано тем, что посад находился достаточно далеко от торговых трактов Бендеры - Измаил, Измаил - Аккерман, не имел удобного места для сооружения порта, расположение посада на дунайских островах не способствовало развитию земледелия и скотоводства. Поэтому рыбная ловля, обработка рыбы и ее последующая продажа в российские и румынские города стала основным занятием вилковчан. Мнение П. Свиньина полностью поддерживали офицеры российского Генерального Штаба в лице полковника Н. Драгана: «*главное богатство Буджака дает Дунай и все связанные с ним промыслы…. В случае новой войны с Портой следует содействовать местному производству для обеспечения армии продовольствием*»[2]. Поэтому российское правительство всячески содействовало развитию рыбной ловли в регионе.

В 1830 г. в Вилково действовало 130 «*рыбных заводов*», где на каждом работало 15-20 наемных работников. В 1835 г. Вилково становится придунайским центром рыболовства[3]. Общая стоимость вылова рыбы превышала 83 тыс. руб. ассигнациями.[4]

Количество рыбных заводов в Придунавье в 1835 г.[5].

Центры рыболовства	Кол-во рыбных заводов	Кол-во работников на предприятиях
Вилково	194	966
Жебрияни	24	191
Китай-озеро	8	104
Всего	226	1283

В 1841 г. Вилково получает статус посада, но большинство жителей отказываются получать приусадебные участки для занятия земледелием. Более того, 10 вилковских рыболовов подали прошение на выдачу им купеческих свидетельств для продажи рыбы[6]. Насколько рыболовство было выгодным занятием для липован свидетельствует завещание вилковского рыбака Семена Тарана. Старшему сыну он завещал 6рыбацких лодок, 6 пар волов, 4 коровы с телятами, каменный дом. Младшему сын Таран оставил 10 рыбацких лодок, дом и мельницу[7].

В 1840-1850-х гг. большая часть рыбы вывозилась в румынский порт Галац и в Варну. В 1840 г. из дунайских портов в Галац было осуществлено 25 рейсов, в Варну – 15 рейсов, 2 рейса в Сулину[8]. В 1841 г. через Измаильскую таможню туда вывезли 24 737 пуд. рыбы и 620 пуд. икры. В 1851 г. экспорт рыбы составил 14 229 пуд., икры - 410 пуд[9]. Полная динамика экспорта рыбных продуктов представлена ниже.

Экспорт рыбы с Придунавья в 1841-1843 гг.[10]

Товар в пуд.	**1841**	**1842**	**1843**	**Общий вылов в регионе**
Рыба	24 737	9 500	11 550	678 114
Икра	620	175	-	5 237

[1] Свиньин. П. П. Описание Бессарабии // Stratum plus. 2001-2002. № 6. С.397.

[2] Военно-статистическое обозрение Российской империи. Т. XI. Ч. 3. Бессарабская область / издаваемое по Высочайшему повелению при 1 отделении Департамента Генерального Штаба. СПБ., 1849. С.152, 161.

[3] КП. «Измаильский архив». Ф. 56. Оп.1. Д.378. Л.11.

[4] Жуков В.И. Города Бессарабии 1812-1861. Кишинев, 1964. С. 119.

[5] Анцупов И.А. Государственная деревня Бессарабии в XIX в. (1812 — 1870 гг.) Кишинев, 1966. С. 238.

[6] Анцупов И.А. Аграрные отношения на юге Бессарабии (1812-1870). Кишинев, 1978. С.171.

[7] Бахталовский Г. Посад Вилково. Кишинев, 1881. С. 23.

[8] Тимченко В. М. Розвиток торговельного мореплавства між північнопричорноморськими регіонами Російської імперії та Туреччиною (1774-1853 рр.) // Український історичний журнал. 2009. № 2. С. 76.

[9] Пухальский И.Д. Развитие промышленности и торговли в Бессарабии в пореформенный период.: дисс… канд. ист. наук. Кишинев, 1968. С. 310.

[10] Томулец В.Н. Торговое законодательство и торговля Бессарабии с другими губерниями России в дореформенные десятилетия (1812 - 1861 гг.).: дис. … канд. ист. наук. Кишинев, 1988. С. 125.

© Шевченко Андрей Михайлович, кандидат исторических наук, доцент Измаильского государственного гуманитарного университета; schewchenko-andrey@yandex.ru, 2012

Незначительное увеличение экспорта рыбы было связано с освоением российского рынка. Рыба вывозилась в Москву, Польшу, Рыльск и д. В 1818 г. в Вилково купец Г. Соколов из Рыльска купил 100 пуд. рыбы, а купец Е. Березов из Винницы – 250 пуд. рыбы и 50 пуд. икры. Ежегодно в 1840-х гг. в Брянск, Москву, Орел вывозилось 21 тыс. пуд. рыбы и 2,2 тыс. пуд. икры[11]. Только в Польшу в 1845-1848 гг. вывезли 20,3 тыс. пуд. рыбы, 2,1 тыс. пуд икры. Всего в 1841-1843 гг. за границу вывезли 46,5 тыс. пуд. рыбы, тогда как в российские губернии -109,5 тыс. пуд.[12] Очевидно, что в первой половине XIX ст. рыболовное хозяйство липован Вилково окончательно переориентировалась на потребности российского рынка.

В годы румынского господства (1857-1878) рыболовство в посаде продолжало активно развиваться. С утратой российского рынка вилковские рыболовы переориентировались на румынских потребителей. Этому способствовало резкого увеличение продовольственного экспорта с румынских портов. Так, в 1870 г. вилковские рыбаки привезли в Галац 12,4 тыс. пудов рыбы, в 1876 г. – 4 тыс. пудов[13].

К 1878 г. в Вилково действовало уже 370 предприятий по переработке рыбы (84% общего количества всех «*рыбных заводов*» Измаильского уезда). Можно считать, что посад сохранил статус «*рыбной столицы*» Бессарабии.

В конце XIX - начале XX ст. рыболовством в посаде занималось свыше 2000 человек. Свыше 900 рыбаков были объединены в артели. Ежегодно вылавливалось рыбы стоимостью в 500 тыс. руб. серебром[14]. К 1894 г. в посаде действовало 10 крупных рыбных заводов. Известными рыботорговцами были братья Ершовы. В 1901-1907 гг. они купили рыбы и икры на 77 тыс. руб. Братьям принадлежал завод единственный в Придунавье по производству рыбных консервов, который входил в число 15 наибольших рыбных заводов Херсонско-Бессарабского округа и ежегодно выпускал до 180 тыс. консервов.[15]

Кроме Ершовых, обработкой рыбы занимались купцы Т. Кузьмин (в 1901-1907 гг. купил и обработал рыбы на 2,4 тыс. руб.), А. Жилин (в 1901-1907 гг. купил и обработал рыбы на 19,4 тыс. руб.), Б. Столяров (5,5 тыс. руб.)[16] Всего в 1901-1907 гг. в Вилково рыбаки выловили рыбы и икры стоимостью в 2 113,7 тыс. руб. Среднегодовой вылов увеличился с 288 до 338,4 тыс. руб. Больше всего вылавливали красной рыбы (в 1907 г. - 14 312 пуд., стоимостью в 93,5 тыс. руб.), селедки (4 496,9 тыс. пудов, стоимостью 131,8 тыс. руб.).[17]

Увеличение вылова рыбы привело к резкому сокращению ее количества в Дунае. В июне 1907 г. Россия и Румыния были вынуждены подписать Рыболовную конвенцию, которая запрещала вылов, перевозку и продажу рыбы по Дунаю с 15 апреля до 1 июня каждого года.[18] Это вызвало резкое уменьшение вылова и продажи рыбы за границу.

Негативные последствия Конвенции 1907 г. усугубило принятие коммунальными органами Вилково обязательного 8 % таможенного сбора на экспорт рыбы.[19] Если в 1894 г. в Румынию было продано 403 тыс. пудов рыбы и икры, то в 1911 г. – только 17 тыс. пуд[20]. Вилковским рыбакам стало выгоднее продать свой вылов в Одессу и Килию. В 1901-1907 гг. купцы Ершов К., Столяров Б., Фомиков В., Гашиневич С. Вывезли в Одессу 182 тыс. пуд. рыбы, более 160 тыс. пуд. было дополнительно вывезено в Килию[21].

Для активизации рыбном торговли на Первом съезде деятелей торговли и коммерческого судоходства в Одессе (октябрь 1910 г.) был поднят вопрос о строительстве Жибриянского канала. В начале 1914 г. в Госдуму Российской империи был внесен предварительный проект строительства, но с началом Первой мировой войны его реализацию отложили на неопределенный срок[22].

Первая мировая война подорвала экономическую жизнь Вилково. В мае 1916 г. по приказу начальника 7 – строительной бригады Одесского военного округа каждые 2 недели Вилково должно поставлять 100 рыбаков для строительных работ. В 1917 г. из 2640 мужчин посада мобилизировали 1320.[23] В 1916 г. в связи с перемещением театра боевых действий к Дунаю был запрещен вылов рыбы. Таким образом, в посаде сложилась угрожающая экономическая ситуация, которая в последующие годы привела к социальным конфликтам.

Подводя итоги, следует заметить: основой хозяйственной деятельности липован Вилково была ловля и обработок рыбы, которую продавали как за границу, так и в российские губернии. На протяжении XIX – начала XX вв. за Вилково закрепился статус «рыбной столицы Бессарабии». Однако Российско-румынская конвенция 1907 г. и Первая мировая война нанесли огромный урон рыбному промыслу посаду восстановить который удалось лишь в 1930-е гг.

---

[11] Военно-статистическое обозрение Российской империи… С. 135.

[12] Томулец В. Н. Торговое законодательство и торговля Бессарабии с другими губерниями России в дореформенные десятилетия (1812 - 1861 гг.)… С. 125.

[13] Пухальский И.Д. Развитие промышленности и торговли в Бессарабии в пореформенный период … С. 310

[14] Мельник С. К. Революционное движение в Придунайском крае в период империализма (1900-1917). Киев – Одесса, 1981. С. 15.

[15] Там же. С. 9.

[16] КП. «Измаилский архив». Ф. 4. Оп. 1. Д. 280. Л. 19.

[17] Там же. Л. 3,7, 16-17.

[18] КП. «Измаилский архив». Ф. 4. Оп. 1. Д.295. Л.3

[19] КП. «Измаилский архив». Ф. 4. Оп. 1. Д.149. Л. 2-3.

[20] КП. «Измаилский архив». Ф.4. Оп.1. 483. Л. 21-22.

[21] КП. «Измаилский архив». Ф. 4. Оп. 1. Д. 280. Л.52.

[22] Шемяков Д.Е. Очерки экономической истории Бессарабии эпохи империализма. Кишинев: Штиинца, 1980. С. 202.

[23] Революционное движение в придунайском крае. (1900-1917 гг.). Документы и материалы. Одесса, 1973. С.16, 169.

Лесникова А.В. (Одесса)

К ПРОБЛЕМЕ ВЫХОДА И АДАПТАЦИИ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ ПРИДУНАВЬЯ (НА МАТЕРИАЛАХ СВАДЕБНОГО ФОЛЬКЛОРА)

Изучение фольклора русских Придунавья в основном ориентировано на старообрядческую группу. Данное исследовательское направление представлено сложившейся историографической традицией в украинской и, преимущественно, русской науке. В середине XX ст. одним из первых в этой исследовательской области работал Ф.В. Тумилевич, изучая фольклор донских казаков - некрасовцев[1], как в эмпирическом так и теоретических аспектах. Фольклор липован Румынии записывали румынские фольклористы – Маринеску М., Винцлер[2]. Фольклор липованского населения украинского Придунавья стал объектом научных исследований А. Соколовой – Москетти[3], которая впервые поставила вопрос о различии и взаимовлиянии фольклорных традиций липован и некрасовцев региона. К изучению культуры старообрядцев украинского Буджака, в последнее время обращаются сотрудники Института искусствоведения, фольклористики и этнологии НАН Украины[4]. Наиболее плодотворное деятельность в изучении фольклора старообрядцев осуществляет русский фольклорист И.Савельева, изучая лирическую традицию старообрядцев Нижнедунайского региона в целом[5].

Параллельно с этим с 1990-ых годов ведется активная работа по сбору и интерпретации фольклора старообрядческого населения Украины, сотрудниками и студентами кафедры археологии и этнологии ОНУ имени И.И.Мечникова под руководством доцента Пригарина А.А.[6], которая находит свое отражении в дипломных и магистерских работах студентов, а также аналитических статьях, печатающихся преимущественно на страницах периодического издания «*Липоване: история и культура русских старообрядцев*»[7] .

Историография изучения расселения липован и некрасовцев в регионе достаточно обширна[8]. Сложилось общее представление, что некрасовцы – это староверы-казаки, которые приобрели данный статус после переселения на Дон и этнической адаптации в среде донских казаков, мигрировавшие после в Нижнедунайский регион, спасаясь от власти Российской империи, а липоване – крестьянское население, пришедшее в регион через Ветку и Стародубье с Южных и Юго-Западных регионов России после того, как данная территория вошла в состав Российской империи из-за разделов Речи Посполитой в конце XVIII в. Третий путь переселения старообрядцем из разных губерний в регион проходил через Новороссию[9], что характерно и для большинства православного населения Буджака[10].

---

[1] Тумилевич Ф.В. Песни казаков-некрасовцев. - Ростов-на-Дону, 1947; Тумилевич Ф.В. Русские народные сказки казаков-некрасовцев. - Ростов-на-Дону, 1958.

[2] Зеленая моя вишенка. Собрание песен липован, проживающих в Румынии. Сост. М.Маринеску. Бухарест, 1978; Винцелер А.Е. Свадебный обряд у липован //Советская этнография, 1968. - № I. - с.139-147.

[3] Соколова А.К. Музыкально-песенная традиция липован Украинского Подунавья (к проблеме ареального исследования фольклора) Дисс. ...канд. искусствоведения. - К., 1984; Москетти-Соколова А. Историко-культурные связи казаков-некрасовцев и липован //http:www.musica-ukrainica.odessa.ua/_a-mosketti-kazaki.html

[4] Кілійський район. С. Приморське – «Старовіри України». (опис весілля з текстами пісень, особливості будівництва), 2001 р. – Записи Ніщета Ю.Б.// Рукописные фонды Института искусствоведения, фольклористики и этнологии . - Ф. 14. – Оп.3. – Дел.. 1334.

[5] Савельева И. Русские в Средней Бессарабии: музыкальный феномен села Слободзея //Материалы международных конференций памяти А.В. Рудневой "Музыка устной традиции". - Ч.II. М., 1999. - С.282-29; Она же. Русские в Приднестровье: Свадебный обряд села Слободзея //Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте. Вып. 3. Бухарест: Критерион, 2001 г. С. 446-458;Она же. Музыкальная стилистика свадебных песен довенечного цикла старообрядцев северной Бессарабии и Буковины // Традиционная культура. - 2004. - № 2. - С.63-70.

[6] Материалы этнографических экспедиций кафедры археологии и этнологии Украины в старообрядческие села Буджака. 1998-2010 гг.

[7] Липоване: история и культура русских старообрядцев. Периодический научный сборник, посвященный прошлому и настоящему русских-старобрядцев.В печати с 2004 года.

[8] Андреев А. «Очерк за историята на страообрядците в Добруджа» - документ от втората половина на XIX в.//Българите в Северном Причерноморие: исследования и материали. - Т.6. – Велико Търновово, 1997. – С.177-190; Анцупов И.А. Казачество российское между Бугом и Дунаем. – Кишинев, 2000. – 287с.; Бачинський А.Д. Народна колонізація пониззя Дунаю//УІЖ. – 1964. - №2. – С. 97-101.; Бачинський А.Д. Народная колонизация Придунайских степей в XVII – нач. XIX в./Дисс. На соискание учен степени кандидат истор. Наук. - Одесса: ОГУ, 1969. – 378 с.; Мильчев В.И. Дисскусия о времени появления некрасовцев в Северо-Западном Причерноморье в свете документов Российского Государственного архива Древних Актов// Липоване: история и культура руських – старообрядцев. – Вып. 2. – Одесса, 2005. – С.25-30.;Пригарин А.А. Переселение некрасовцев из Добруджи в Бессарабию: 1830-1835 гг.//Культура русских-липован (русских-старообрядцев) в национальном и международном контексте. – Бухарест, 2001. – Вып.3. – С.376-404.

[9] Пригарин А.А. Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфесиональной общности в конце XVIII – первой половины XIX вв. – Одесса, 2010. – С.34.

[10] Наулко В.И. Етнічний склад населення Української

© Лесникова Анна Викторовна, Одесская национальная академия связи имени А.С. Попова; jewa@ukr.net, 2012

В данной статье ставится целью определить изначальный регион выхода липован и православного населения Нижнедунайского региона, опираясь на изучение их свадебного фольклора и обряда в целом. В предметное поле исследования вошел свадебный фольклор, записанный у липован украинского Придунавья (с. Мирное и г. Вилково Килийского р-н., с. Муравлевка Измаильского р-н), а также его румынской части (Сарикей), синодального населения сел Роща Арцизского района и Петропавловка Саратского района Одесской области[11].

Традиционная культура липован, как и православного населения сел региона, является частью общероссийской культурной традиции, но при этом носит ее региональный вариант, та как формировалась на протяжении долгого в контексте определенной региональной культурной традиции. Свадебный фольклор за счет своего ритуального семантического значения в сравнении с другими фольклорными жанрами наиболее неизменен. Общему сохранению традиционной культуры липован способствовала также закрытость группы, обусловленная во многом религиозным фактором. В связи с этим, свадебный обряд и в большей мере фольклор изучаемых групп должны содержать элементы региональной общерусской свадебной традиции. Основным источником, который выступил базисным для изучения свадебного фольклора липован в контексте общерусской традиции, стала известная работа Шейна В.П. «*Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, сказках, верованиях и т.д.*»[12]

В данной работе описаны свадебные обряды и фольклор всех губерний Российской империи, кроме тех, которые охватывала территория бывшей Малороссии. Проанализировав данный труд, можно выделить две ярко выраженные свадебные традиции русских: северную и южную, называемой также среднерусской.

Первая традиция ярко представлена в Архангельской, Вологодской, Олонежской губ, южнорусская – Тульской, Калужской, Рязанской, Курской и Орловской. Другие представляют собой переходные типы и варианты, совмещающие одновременно разные элементы двух традиций.

Северорусская свадьба – строгая и аскетичная, носит трагический характер и воспринимается как смерть невесты. Поэтому практически весь свадебный фольклор, исполняющийся на свадьбе - это причитания невесты, подружек, матери и других участников обряда. Эти песни практически не имеют привязки к обрядовым действиям. По структуре северорусская свадьба такова: - сватовство (купля-продажа) невесты; рукобитье – окончательный договор, который невеста подкрепляет подарком жениху в виде платка, после жених с невестой приглашают гостей на свадьбу; собственно свадьба проводится через неделю – две, все это время проводятся совместные вечеринки девушек и парней; в день перед свадьбой – последняя вечеринка – *девишник*. Утро свадьбы - ритуальное посещение бани, сопровождаемое причитаниями. Из бани невесту выводят, садят в красный угол и накрывают покрывалом. После приезжает жених, который должен «*узнать*» невесту. Не представлен характерный обряд выкупа невесты. Все заканчивается пиром у жениха, при этом довольно сдержанным. Песни, сопровождающие эту часть свадьбы, уже не содержат причитаний.

Южнорусская свадьба, в сравнении, с северорусской, носит радостный характер, что подчеркивается и фольклором, в котором причитания, и то очень мало, встречаются только на первом этапе, а в основном – это величальные песни каждому участнику свадебного обряда. Фольклор имею непосредственную привязку к обряду, то есть в каждой песни отражается тот или иной обряд в зависимости от последовательности его исполнения.

Предсвадебный этап состоит из трех обрядов: сватовства – сваха шла узнавать о согласии стороны невесты; посещения с пирогом – приходили уже родители жениха к стороне невесты договариваться о «*пропое*» невесты и сам «*пропой*», который устраивался через неделю. До свадьбы девушки и парни собирались отдельно друг от друга каждый день и гуляли на девичниках. А отец жениха должен был каждый день выставлять водку родне невесты.

Последний день перед свадьбой – вечеринка. Подружки вели ее в баню, заплетали косы. Свадьба начиналась с утра, девушка будила подруг, потом расплетали косу, заплетали две. Приезд жениха, выкуп, благословление молодых на вывернутом вверх кожухе, гуляние в доме невесты, потом в доме жениха. На второй день с утра – девушка печет блины.

РСР. Статистико-картографічне дослідження. – Київ, 1965. – 135 с.

[11] Фольклор села Мирного // Петрова Н.О. Липованская свадьба в селе Мирном //Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Выпуск 4 – Одесса, 2007. – С. 88-91.; Фольклор липован Вилково // Николайчик О. Новые свадебные малороссийские песни //Киевская старина. - 1883 – Т.2. – С. 397-398.;Материалы этнографической экспедиции кафедры археологии и этнологии Украины в село Муравлевка Измаильского района Одесской обл. в село Муравлевку в 2002 году. Записано Пригариным А.А. у фольклорного сельского коллектива «Русские посиделки» //Архив лаборатории кафедры археологии и этнологии Украины. – Ф.1. – Оп.2. – Сп.1. – Арк.1-3.; Фольклор записанный Савельевой И.А у фольклорного ансамбля села Сарикей в 2006 году //Музыкальный компакт диск формата CD-DA. – 23 ед.зап.; Свадебный фольклор села Роща Арцизского и Петропавловка Саратского района, записанный Борисенко В.К. во время этнографической экспедиции Института искусствоведенья, фольклористики и этнографии в 1980 г.// Рукописные фонды ИИФЭ. – Ф.14. – Оп.5. – Д.454. – С.95-107.

[12] Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, сказках, верованиях и т.д. – Т.1. – Ч.2. – СПб, 1900. – 594 с.

Таковы основные отличия свадебных традиций южнорусского (среднерусского) и северорусского региона.

Свадебный обряд липован обнаруживает южнорусскую традицию. Из предсвадебных элементов сохранилась традиция «*пропоя невесты*», чем закрепляется сватовство. Через неделю-две «*Вечеринка*» - последний день перед свадьбой. К девушке приходят подруги, расплетают ей косу, заплетают ленты, водят ее в баню. После происходит приезд жениха, выкуп невесты, пир в доме невесты. Собственно свадьба – сбор к венцу, гуляние в доме жениха происходит на следующий день. На второй день свадьбы - всех приглашают на дары и общий пир в честь честности невесты[13]. В Вилково также зафиксирована традиция «*ряжения*»[14], которая является внешним маркером южнорусской свадебной традиции.

Свадебный фольклорный комплекс липован также указывает на то, что культурная традиция староверов указанных сел представляют ее южнорусский вариант. Не зафиксированы плачи, представлены преимущественно величальные и лирические песни, текстовые варианты которых варьируют в общей южнорусской (среднерусской) традиции. К таковым песням-маркерам можно отнести несколько из них: - величальные - «*Виноград*» и «*То не голубь, то не сизый*», которые исполняются в южных губерниях, и не входят в свадебный фольклор северных. Также таковой можно назвать обрядовую песня «*Аннушка со двора съезжала, березку с верха сломала*», которая исполняется во время обряда «*елки*», который картографирован только в южнорусском варианте - «*после того, как невеста покидала отцов дом она ломала верх дерева (ели, березы и др.), которое стояло на столе во время всей свадьбы, и раздавала украшения с него дружкам*»[15](укр. *гильце*). Еще один внешний маркер южнорусской традиции в свадебном фольклоре – это наличие характерного припева «*Люли, ай люли*», что сохранено и в исполнении свадебных песен липован указанных сел.

Свадебный фольклорный комплекс липован сел Мирного, Муравлевки и Сарикея в контексте свадебного фольклора оставшихся губерний по текстовому исполнению обнаруживает свою большую схожесть преимущественно с фольклорной традицией Тульской губернии.

В первую очередь, текст величальной песни «*То не голубь, то не сизый*» липован Мирного соответствует варианту Ясногорского района Тульской области. Данный вариант практически одиночный. Именно он представлен в Мирном:

Мирное Ясногор.район Тульск.обл.

Ой как бы мне молодцу, была этакая жена,
Я б не пил, не курил[16].

Кабы мне молодцу да такую бы жену
Я б не пил, не курил.[17]

В других вариантах данной песни, которые функционируют и в регионе вместо строчки «*Я б не пил, не курил*» как правило, поют «*Я б не бил, не журил*» или третий вариант:

Сарикей

Кабы эта девица, на мене молодца/2р.
Я б не бил, не журил, хорошо ее водил[18]

Веневский р. Тульской

Кабы мне эту жену
Я б не бил, не журил[19]

Вятская губ.

Кабы жа, у меня была жена
Умел бы я, над ней честь вести[20].

Характерный маркер южнорусского (среднерусского) свадебного фольклора, преимущественно Тульской и Орловской губ. – величальная песня жениху и невесте, исполнявшаяся на пиру в доме жениха «*Зорюшка моя восхожая*» зафиксированная в Сарикее. В старообрядческом текстовом варианте данной песни была сохранена только первая ее часть:

(Сарикей)

Зорька моя ли вечерняя,
Да зорька моя ли восхожая,
Да зорька моя восхожая.
Далеко ли восходила?
Далеко освещала?
Высоко ли освещала?
Через лес, через поле,
через синее море?
Над его тятеньки пока не стояла,
Пока не встала, не стояла,
Да приданного пытала.
Да приданного пытала.
Дай-ка, дай-ка родной тятенька,
Хоть коровку круторогую.
Хоть коровку круторогую

---

[13] Петрова Н.О. Липованская свадьба в селе Мирном //Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Выпуск 4 – Одесса, 2007. – С.86-91; Материалы этнографических экспедиций кафедры археологии и этнологии Украины в старообрядческие села Буджака. – С. Муравлевка Измаильского района, 2008 г.

[14] Посад Вилково: историко-статистический и бытовой очерк//Кишиневские епархиальные ведомости - №21 – С.164.

[15] Новикова А.М., Пушкин С.И. Свадебные песни Тульской области. – Тула, 1981 г. – С.10-12.

[16] Петрова Н.О. Липованская свадьба в селе Мирном //Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Выпуск 4 – Одесса, 2007. – С 89.

[17] Новикова А.М., Пушкин С.И. – С. 120-121.

[18] Фольклор записанный Савельевой И.А у фольклорного ансамбля села Сарикей в 2006 году //Музыкальный компакт диск формата CD-DA. – Зап.14.

[19]Новикова А.М., Пушкин С.И.. – С.120-121.

[20] Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, сказках, верованиях и т.д. – Т.1. – Ч.2. – СПб, 1900. - С. 463-464.

Да Аннушку чернобровую.[21]

(Тульская губерния, Епифанский уезд)

Зорюшка вечерняя,
Солнышко восхожее,
Высоко восходило,
Далеко осветило,
Через лес, через поле,
Через быструю речку,
Положи, милый дощещку,
Чтоб по той дощещке,
Никто не хаживал
Никого не важивал,
Перешел Федор-сударь,
Перешел Александрович,
Перевел невесту
свет Марьяну,
Перевел Васильевну[22]

Свадебная песня, которая исполняется только в Тульской губернии (пока нам не удалось зафиксировать ни одного ее варианта в других губерниях Росиии), игрицами в доме жениха во время примерки рубахи от невесты, находит аналогии с такой же, которая зафиксирована у липован Вилково, уже в варианте, перенятом у последних местными украинцами и исполняющемся на девичнике:

(Вилково)

Да не милостив, сударь батюшка, на меня
Отдаеш меня молоденьку от себя,
Остается моя сирота - мята вся у тебя.
Уставай-ка ты, родная матушка, раненько,
Поливай-ка ты, сироту-мяту частенько.
Как наехал свет Петр Иванович,
Как увидела его свет Мариночка - смолчала,
Как увидела его матушка - смолчала,
Как увидела его матушка - вскричала,
Да как вырвала она чернобыль-травку,
Так и ударила воронова коня по ребрам,
Да ударила Петр Ивановича по кудрям,
Как и с тех-то пор мои кудреньки не вьется,
Как из тех-то пор мои русые не секутся.[23]

(Тульская губ. Южнорусский уезд)

Да ну чей такой по улице конь играл
Ну чей такой по широкой штурмовал?
Ой лели, ай лели, ай лели штурмовал
Усе его Ягоров конь играл,
Усе это Зосимовна шурмуя
Ень выскочил в зеленый сад погулять,
Ень притоптал зедену мяту плюмажу:
Увидела Акулиновна - смолчала,
Увидеоа Яхимовна - ничего,
Увидела Акулинова матушка ,
сломила с калины куста веточку
Ударила ворона коня по бедру,
Захватила Егорушку по лицу, -
Захватила Зосимовича по белом
Ну будь же ты Зосимович, чернобров,
Чеши кудри, чеши русы, ниже брови,
Ой лели, ай лели, ниже брови.[24]

Хотя по тексту эти две композиции не совсем совпадают, но видно, что это одна и та же песня. Возможно, в другом уезде Тульской губернии, она исполнялась в вилковском варианте, но таковой пока зафиксировать не удалось.

Также обрядовая песня, исполняющая во время выезда молодого к молодой старообрядцами Сарикея, соответствует тульской традиции, в которой она поется от лица мужчины, во всех же остальных указанных губерниях, из имеющихся вариантов, она исполняется от женского лица:

(Сарикей)

Над широкой, над травой.
Что во тем кораблю,
Да люлечка висит, что во тей
люлечке свет Иван лежит.
Что во тем люлечке,
да свет Иван лежит,
Качают его, три братца,
Уж вы братцы, мои, родные,
Да покачните меня выше всех.
Покачните меня да выше всех,
Чтобы я видал тещин двор. [25]

(Тульская губерния, Епиф.уезд)

Как у нас в бору на клену.
висит колыбель на шелку
На золоченом крюку
На серебрянном на кольцу,
в той колыбеле Алексей спит
Спать не спит, только так лежит,
Розмахните меня, братцы,
Во Лотиноскую улицу,
Прямо к Маряне в горницу
Что моя Марьяна делает,
Под окном сидит чванится,
Мною молодцом хвалится.[26]

(Рязанская губерния)

В сыром бору на клену
Висит колыбель на шелку
На шелковом поясу
Во колыбелюшке девушка
Кругом ее подружки
Любимые сеструшки

[21] Фольклор записанный Савельевой И.А у фольклорного ансамбля села Сарикей в 2006 году //Музыкальный компакт диск формата CD-DA. – Зап.11.

[22] Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, сказках, верованиях и т.д. – Т.1. – Ч.2. – СПб, 1900. – С. 587.

[23] Николайчик О. Новые свадебные малороссийские песни //Киевская старина. - 1883 – Т.2. – С.397-398.

[24] Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, сказках, верованиях и т.д. – Т.1. – Ч.2. – СПб, 1900. - С.568.

[25] Фольклор записанный Савельевой И.А у фольклорного ансамбля села Сарикей в 2006 году //Музыкальный компакт диск формата CD-DA - С.

[26] Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, сказках, верованиях и т.д. – Т.1. – Ч.2. – СПб, 1900. – с.588.

Размахните меня высоко
Чтобы видно было далеко
Увидать бы мне Ивана
Что он там делает
На добром коню ездит.[27]

В свадебном фольклоре липован региона кроме тульской присутствуют также некрасовско-казачья и украинско-казачья. Последние появились в их фольклоре в процессе межэтнической коммуникации липован с казаками-некрасовцами и украинскими запорожскими казаками, которые в XVIII – нач. XIX вв. проживали в одной этноконтактной зоне на правом берегу Дуная[28].

Так, из украинской казачьей традиции была заимствована песня, которая исполняется на «*вечеринке*» - при походе в баню.

(Сарикей)
И в субботу, да и раненько,
И в субботу да и раненько,
Мати банечку утопила,
Своей дочке головочку мыла,
Своей дочку головочку мыла,
Дочерь матери да и речи говорила:
«Знать я тебе, мать надоела,
Знать я тебе мать надоела,
Хлеба-соли в тебе переела».
Ты мне дочка, ты мне не доела,
Надоели мне твои девки,
Надоели мне твои девки
Надокучели мне твои хлопцы
Постой, мати, еще хоть недельку,
Не увидишь не одной девку,
Постой, мати, еще и з другою,
Не увидишь ни какую.[29]

(Шевченкове (Измаильский район))
«Ой змий, мамко, головочку
в цю останню суботочку
мама дочкі головоньку мила,
дочка мамі речі говорила:
«Чи я тобі, мамко, надоїла,
Чи я тобі, мамко, надоїла,
Хліба й солі в тебе переїла?»
«Дочко моя, любая та мила
А ти мені та й не надоїла.
Надоїли мені тії гостоньки
Щовечора та все старостоньки»
А щоранку двори вимітала
Щовечора столи застеляла[30]

(Томаковский р.н.Днепроп.обл.)
Ненько моя, та й голубонько,
Ізмий мені головоньку
В послідню та й суботоньку
Більше не будеш мені ізмивати
Більше не буду тобі докучати
Не ти ж мені, доню, докучала,
А твої старостоньки
Із-за гори виїжджають,
Тебе забирають.[31]

В русский перевод этой песни была введена строчка «*банечку утопила*», которой в исходном тексте нет. Значимость обычая ритуального очищения в бане для русских была настолько высока, что данная социокультураня практика была отражена в фольклоре при переводе текста. Заимствование произошло в связи с тем, что в южнорусской фольклорной традиции «*банный свадебный фольклор*» очень скудный, в некоторых уездах вообще не представлен. В связи с чем, данная песня заняла пустующую лакуну. Переняли они ее во время совместного проживания украинцев – казаков и липован за Дунаем. Факт того, что данная композиция была занесена именно запорожскими казаками говорит о том, что она была зафиксирована в Томаковском районе (с. Черногоровка), на месте локализации в прошлом одной из Запорожской сечей, а в селе Шевченково она была привнесена ими же после переселения казаков из-за Дуная во второй четверти XIX в.

В фольклоре липован Придунавья, приуроченного к свадьбе, обнаруживаются также его некрасовские варианты. Как отмечает А.К. Соколова – Москетти, таковыми являются композиции - величальная «*При последнем часу вечеряла*», корильная «*Едут сваты в хату*», из лирических приурочены к свадьбе - «*Василь ты мой, Василечик*», «*Силен, силен комарюшек*», «*Ты ж кудрявчик, кучерявчик молодой*», «*Трава моя, травушка*» «*Сторона ли ты моя сторонушка*», «*Во лесочку растут три садочка*». Автор отмечает, что не обнаруживает таковой традиции в селе Мирном[32], хотя корильная «*Едут сваты в хату*» и лирическая «*Трава моя, травушка*» там исполняются[33].

К таковым также относится композиция «*Да бел, заюшка, горностай молодой*», которая встречается как в свадебном обрядовом фольклоре донских казаков, так и у липован Вилково. Представлена она в свадебном фольклоре украинцев посада, которая

[27] Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, сказках, верованиях и т.д. – Т.1. – Ч.2. – СПб, 1900. – С. 557.

[28] Воскресенский Е. Некоторые сведения о правом берегу Дуная, собранные в 1826 году. – Спб, 1827. – С.32-44.

[29] Фольклор записанный Савельевой И.А у фольклорного ансамбля села Сарикей в 2006 году //Музыкальный компакт диск формата CD-DA. – Зап. 3.

[30] Просили батько, просили мати. Запис весілля в селі Шевченкове Кілійського району Одеської області /Запис Віри Щаргородської і Кузьми Смаля. – Упорядкував та нотографія Кузьми Смаля. – Чернівці, 2005. – С. 14.

[31] Рукописные фонды ИИФЭ. - Ф.14. – Оп. 3. – Д. 1292 – С.496.

[32] Москетти-Соколова А. Историко-культурные связи казаков-некрасовцев и липован //http:www.musica-ukrainica.odessa.ua/_a-mosketti-kazaki.html

[33] Петрова Н.О. Липованская свадьба в селе Мирном //Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Выпуск 4 – Одесса, 2007. – С. 90-91.

была ими перенята у липован вместе с обрядом «*вечеринки*»:

(Вилково, Килийского района)
Белый заюшка-горностаюшка,
Вернись, заюшка, куда идешь?
Куда бежишь, не оглянешься назад?
Аль у тебя принадушка есть?
Принада моя - камыш да трава,
Принада моя - тестовой терем,
А в терем том Миранушка сидит,
Она то меня осе принадили к тебя,
Лицем белая, бровью черная,
Заставила часто в гости ходить,
В гости ходить, изюм-ягоды носить.[34]

(Станица Екатерининская)
а бел заюшка, горностой молодой
Да ой, что тебе во чистом поле нет
Але в тебе где привадушка есть?
Привадушка – камышь да трава,
Прилучушка – ключевая вода
Ты, младенький наш Иванушка
Пригоженький свет Стефанович!
Ой что тебя долго с вечеру нет?
Али в тебе где привадушка есть?
Привадушка – широк тестев двор
Прилучушка – душа Настюшка
Прилучила то й Васильевна!
Она меня прилучила и е себе,
Заставила с вечеру до позна ходить,
Приневолила гостинички носить,
Гостинички – сладки – прянички,
Орешки й одни мякусеньки.[35]

В фольклорном свадебном комплексе Сарикея, кроме указанных, функционируют еще некоторые «*некрасовские*» варианты. Наверно, вследствие того, что это поселение было центром казачьих поселений.[36]. К таковым относится и девишницкая: «*Кукуй, кукуй, кукушечка*», которая исполнялась и на свадьбе донских казаков, в среде которых долгое время проживали некрасовцы:

(Сарикей)
Кукуй, кукуй, кукушечка, не умолкой,
Не долго тебе куковать.
Не долго тебе да куковать,
От светлого дня да до Петра
Да до Петра, да вот тебе Тятенька
Вот тебе тятенька да хамуд да дала
Родной маменьке не помощница.[37]

(Станица Екатерининская)
Да кукуй, кукуй, кукушечка, не смолкай,
Да не долго тебе куковать,
От велика дня до Петра
Да ты плач, Настюшка, всю ночь плач
Да немножко тебе девовать
А сы вечера до утра,
А сы утрева до обеда,
Сы обеда ли на часику,
Там тебе косушку расплетут
Шелковый колпачок наденут.[38]

Скорее всего, не обо всех данных композиции можно говорить как о фольклорной традиции донских казаков или казаков-некрасовцев, хотя они и исполнялись в их среде. Наверно, многие из них были принесены простым населением, бежавших из разных губерний России в Донскую область, что в результате привело к взаимопроникновению различных традиций. Так, донская казачья свадьба не что иное, как бриколлаж севернороской, южнорусской и украинской свадебных традиций как на примере обряда, так и фольклора. Так, из украинской традиции был заимствован полностью обряд «*коморы*», который в русской свадьбе не так развит, некоторые обряды первого и второго свадебного дня. Также был заимствован фольклор, который сопровождает данные обряды, но без сохранения оригинального языкового исполнения, а с переводом на русский, что говорит о высоком уровне межэтнической коммуникации населения Донской области:

(Екатеринская станица)
Татарин, братец, татарин,
У рано, рано, татарин,
Продал сестрицу задаром,
Красу девичью за пятак,
Руссу косу отдал так.[39]

(Ново-некрасовскя станица)
Братец – татарин
сестру просатарил,
За вока шарапу
за люльку табаку.[40]

(С. Белозерка Херсонской губ)
Ой, татирину, братік, татарин,
отдав сестрицю за таляр
Її русу косу за пятак,
Біле личко віддав так.[41]

Причем видно, как фольклорные тексты отразили различные историко-культурные практики, как донского казачьего населения, так и украинского. В варианте, записанном от казаков-некрасовцев присутствуют заимствования из турецкого языка:

[34] Николайчик О. Новые свадебные малороссийские песни //Киевская старина. - 1883 – Т.2. – С.397-398.

[35] Листопадов А.М. Старинная казачья свадьба. – 1947. - С.54.

[36] Воскресенский Е. Некоторые сведения о правом берегу Дуная, собранные в 1826 году. – С. 40.

[37] Фольклор записанный Савельевой И.А у фольклорного ансамбля села Сарикей в 2006 году //Музыкальный компакт диск формата CD-DA. – Зап.2.

[38] Листопадов А.М. Старинная казачья свадьба. – 1947. – С.24.

[39] Листопадов А.М. Старинная казачья свадьба. – 1947. – С.87.

[40] Листопадов А.М. Старинная казачья свадьба. – 1947. – С.87.

[41] Чернявская С.А. Обряды и песни села Белозерка Херсонской губернии// Сборник харьковского историко-филологического общества. – 1893 - Т.5. – Вип.1. - С. 122.

«*вока*» - это турецкая мера равняющаяся 2 ½ функта, и «*шарап*» - вино[42], вошедшие в обиход местного населения после множественных русско-турецких войн. В украинском варианте отразилась немецкая денежная единица «*таляр*», которая долгое время была в обиходе европейских стран в XVI – XIX вв.[43]

Кроме этой композиции были заимствованы и переведены другие украинские песни, такие как: «*Сделали мы дело*» (укр. «*Зробили ми діло*), «*Да топи маменька грубу*» (*Топи ненько грубу*), «*Да спасибо тебе, батенька*» (*Дукуємо тобі батько*) и др.[44]

Южнорусская свадебная традиция и фольклор, как и северорусская, отражены в донской свадьбе параллельно, без взаимозамены обрядов. В связи с этим, казачья донская свадьба очень насыщена обрядами и растянута во времени. Так, параллельно в один день проводятся и «*рукобитье*» и «*запой*»,[45] классическую неделю вечеринок, которую в южнорусских традициях парнями и девушками празднуется отдельно, а на севере совместно, в донской традиции – первую неделю проводят совместные вечеринки, вторую неделю – посиделки, у каждого отдельно[46]. В день «*девишника*» одновременно устраивают коровайный обряд, сговоры (с выкупом невесты), и девишник с баней и причетами-плачями, характерными для северорусской традиции. [47]

Из южнорусской традиции в донском свадебном фольклоре представлена Рязанская, Орловская и Курская. Обращает на себя внимание девишницкая песня, в которой отражена смена традиций дня празднования свадьбы:

(Орловская губ)
Зимой –летом сосенушка зелена,
Зеленешенька у сырои бору стояла,
У пятницу Афросиньюшка весела,
У суботу руссу косу чесала,
В воскресный день ко венцу шла[48]
(Екатерининская станица)
Зиму – лето эта сосенка была зелена,
В понедельник была весела,
У во вторник да головушку банила,
У среду к венчанью шла[49]

Известно, что в старообрядчестве, как и в православии, среда и пятница – постные дни, и поэтому в эти дни свадьбы не играли. Возникает вопрос причины изменения дня гулянья свадьбы в этом песенном тексте?

Южнорусские губернии – Курскую и Рязанскую можно определить также как место выхода некоторого русского православного населения ряда сел Буджака, таких как Петропавловка Саратского и Роща Арцизского районов Одесской области.

В свадебном обряде русского населения этих сел много заимствовано из украинской свадьбы, в сравнении с липованской свадьбой, что обусловлено открытостью первой группы и закрытостью второй. При этом некоторые элементы свадебного обряда дают возможность определить его южнорусский характер: сватать ходили сваха и жених, подружки невесты звались «*игрицы*», на вечеринке ходили покупать «*рубаху*», «*обряд с елкой*» и др. Фольклор, записанный здесь, дает возможность более четко очертить губернии выхода переселенцев. К таковым и относятся Рязанская и Курская губернии, свадебная фольклорная традиция которых выделяется развернутым коровайным обрядом и песнями.[50] Аналогичные текстовые варианты их представлены в свадебном фольклоре указанных сел:

(Петропавловка, Сарастский р-н)
Сьяжалася да Марьина родина,
Привозила да три пуда муки на коровай,
Хороший да сладкий пекли коровай,
Сьежалася да
Привозили три пуда соли[51].
(Курская губерния, Тимский уезд)
Из недели у неделю годинка,
Собиралась вся Марьина родинка
Приносила три пуда пшеницы на коровай
хвалю Бога! пшеничный мой коровай!
Приносила три пуда соли на коровай
Три пуда яиц на коровай!
Три пуда масла на коровай!
Масляной мой коровай.[52]
(Роща Арцизского района)
Кораваю, раю, я тебя валяю,
с руки на руку[53].
(Курская губерния, Тимский уезд)
Валю, валю коровай,
с правой руки на левую [54]
(Рязанская губерния)

---

[42] Это объяснение привел сам респондент// Листопадов А.М. Там же.

[43] «Таляр» - материал сайта «Википедия» http://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%A2%D0%B0%D0%BB%D0%B5%D1%80

[44] Листопадов А.М. Старинная казачья свадьба. – 1947. – С.97-108.

[45] Там же. – С. 16-20.

[46] Там же. – С. 20, 32.

[47] Там же. – С. 45-72.

[48] Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, сказках, верованиях и т.д. – Т.1. – Ч.2. – СПб, 1900. – С.613.

[49] Листопадов А.М. Старинная казачья свадьба. – 1947. – С.32.

[50] Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, сказках, верованиях и т.д. – Т.1. – Ч.2. – СПб, 1900. – С. 557, 620.

[51] Рукописные фонды ИИФЭ. – Ф14. – Оп.5. – Дел.454. – С.93.

[52] Там же – С.619.

[53] Рукописные фонды ИИФЭ. – Ф14. – Оп.5 - Дел.454. – С. 111.

[54] Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, сказках, верованиях и т.д. – Т.1. – Ч.2. – С. 619.

Валю, валю сыр-коровай
С правой руки на левую,
С левой руки на правую,
По золоту лоточку,
По серебрянному блюдечку.[55]

Также зафиксирован свадебный приговор, который исполнялась в данных губерниях во время даров:

(Рязанская губерния)
Сыр-коровай прими, золотую гривну положи.
Наше дело на новее, всего много надобно,
На тенцы – веретенцы, на тонкие полотенца
Надо козла купить, воду возить,
Старика нанять, дрова колоть,
Старуху нанять – баню топить,
Князя и княгиню парить.[56]

(Роща Арцизс района)
Сыр-коровай принимайте
Наших молодых одаряете
Не рублем – полтиною
Золотою гривнею.[57]

(Петропавловка Сар.р)
«Сыр-коровай принимайте
наших молодых одаряйте!
Это на мыло, на пудру,
На зеленую ягничку
Чтоб рано вставали
Да бело вмывались
Та за работу брались[58]

Такой же представлен и в структуре донского свадебного фольклора, что подтверждает, как уже отмечалось выше, факт заселения Донской области крестьянами из данных губерний:

(Екатерининская станица)
Сыр-коровай принимайте
А молодых наших одаряйте,
Наши молодые нанове
Им много надобно,
На шильца, на мыльца,
На бялила, на румяна,
На всякую потребу[59]

В подтверждения высказанной гипотезы говорит и факт фиксации единого напева «*Едут сваты в хату*» у казаков-некарсовцев и у жителей села Введенка Саратского района, которые являются выходцами из Курской губернии[60]. Этот же напев присутствует в Смоленской губернии[61], а также в липованском фольклоре, но скорее всего как заимствованный вариант от некрасовцев, поскольку больше сродных текстовых свадебных вариантов у липован, а также жителей Курской и Смоленской губ. пока не обнаружено. Хотя присутствия смоленской традиции в липованском фольклоре также возможно, так как эта группа около века проживала в этом на территории бывшей Смоленской губернии Российской империи[62].

Таким образом, свадебный обрядовый комплекс липован указанных сел региона презентуют его южнорусский (среднерусский вариант). Большинство единиц фольклорного комплекса в текстовом варианте аналогичны с песенными вариантами Тульской губернии, преимущественно в селах Мирном, г. Вилково, что обуславливает определение данной территории как региона выхода липован данных населенных пунктов. Наличие в свадебном фольклоре староверов Сарикея текстовых вариантов, функционирующих в Тульской губернии, и отсутствие их в свадебном фольклоре донских казаков, подтверждает межэтнические взаимоотношения казаков-некарсовцев Сарикея с липованским населениям, пришлым из Тульской губернии, а также с украинским казаками, за счет присутствия украинских свадебных песен в структуре обряда. Присутствие некрасовской традиции в других изученных липованских селах подтверждает обратное межэтническое влияние. Регион выхода жителей Муравлевки можно обозначить как южнорусскую (среднерусскую) Россию, так как песенный фольклор данного села и сам обряд функционирует в данной традиции, но пока не удалось точно определить территорию выхода.

Свадебный комплекс русского православного населения, исследованных сел региона, практически вытеснен украинской традицией, но обнаруживает связь с южнорусским вариантом фольклорной традиции Курской и Рязанской губернии, что обуславливает определение их регионом миграции русского населения сел Рощи Арцизского и Петропавловки Саратского района Одесской области.

---

[55] Там же - С. 556.

[56] Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, сказках, верованиях и т.д. – Т.1. – Ч.2. – СПб, 1900. – С.560.

[57] Рукописные фонды ИИФЭ. – Ф.14. – Оп.5. – Спр.454. – С.111.

[58] Рукописные фонды ИИФЭ. – Ф.14. – Оп.5. – Д.454. – С. 99.

[59] Листопадов А.М. Старинная казачья свадьба. – 1947. – С. 110.

[60] Москетти-Соколова А. Историко-культурные связи казаков-некрасовцев и липован //http:www.musica-ukrainica.odessa.ua/_a-mosketti-kazaki.html .- С.

[61] Пьянкова С. Свадебные песни родины Глинки. - М., 1977. - № 16.

[62] После раскола в середине XVII ст. староверы из близких к Москве губерний стали уходить на окраины империи и образовали центр старообрядчества в Стародубье, которое охватывало юго-западную регионы Смоленской губ. После усиления гонения в середине XVIII в., вследствиии вхождения данных регионов в состав Российской империи после разделов Речи Посполитой, староверы мигрировали дальше на Юг, в том числе и на Дунай, во владения Османской империи, подальше от имперской власти.

Иникова С.А. (Москва)

К ВОПРОСУ О ЛИПОВАНСКИХ ИКОНАХ

Статьи о липованских иконах, содержащие интереснейший этнографический материал, уже появлялись в печати, в том числе на страницах сборника «*Липоване*». Поскольку тема эта поистине неисчерпаема и многогранна, а изучение ее пока что находится на стадии накопления материала, нащупывания подходов и узловых вопросов, то полагаем целесообразным представить свои полевые наблюдения об иконах, иконописании и иконопочитании у румынских старообрядцев, полученные в ходе двух экспедиций (в 2009 г. в Буковину и в Молдову, а в 2010 г. – в Добруджу). Поскольку полевая работа велась одновременно по нескольким крупным темам, а сроки поездок не позволяли задерживаться в одном селении, да и охватить удалось лишь малую часть мест расселения липован, то эти наблюдения отрывочны и касаются почти исключительно домовых икон информантов, но, возможно, для тех, кто занимается или собирается заняться изучением липованских икон, эти сведения будут полезны.

Нас интересовали этнографические аспекты темы: представления об иконе, ее роль и место в религиозно-обрядовой, семейной и хозяйственной жизни старообрядцев, отражение культов святых в иконопочитании и специфика иконопочитания, локальные особенности, связанные с проживанием в иноэтничном окружении.

Исследователи обратили внимание на генетическое родство липованских и ветковско-стародубских икон и высказали мнение, что именно под влиянием последних сложился особый липованский иконописный стиль[1]. Иконы из Ветки и Стародубья, в большом количестве попадавшие к старообрядцам Юго-Восточной Европы в XVIII – начале XX вв., и сейчас не являются редкостью в церквах и домах румынских липован. Наряду с ними в Добрудже, Буковине и Молдове встречаются иконы из российских иконописных центров (из Палеха, Мстеры, Холуя и др.)[2], которые привозили добиравшиеся до Молдавии и Валахии, а затем Румынии, офени, а отчасти и сами старообрядцы-переселенцы и липоване, ездившие в Россию по торговым делам и на поклонение святыням. Однако во второй половине XIX и особенно в XX в., а к этому периоду относится большинство обследованных нами домовых икон, их фонд в домах старообрядцев Добруджи в основном пополнялся трудами собственных иконописцев. Их произведения попадали в Молдову и Буковину, где, видимо, своих иконописцев было значительно меньше.

На домашних иконостасах румынских липован, кроме писаных образов, можно видеть литые иконы и кресты, причем, у нас сложилось впечатление, что у буковинских липован (села Липовень, Климоуцы, Мануиловка) они преобладают. Возможно, в этот регион с центром в Белой Кринице в начале XX в. поступала в большом количестве продукция старообрядческих литейных мастерских из России или здесь были свои литейщики.

В настоящее время среди липован Румынии сохраняется живая традиция иконописания. По словам самих иконников, как здесь называют иконописцев, в 1970-е – начале 2000-х гг. в этой области работали человек 12–15. Нам не известно, есть ли в настоящее время иконописцы среди старообрядцев Молдовы, но еще в 2009 г. в г. Тырку Фрумос проживал старейший иконописец, правда, к тому времени уже отошедший от дел. Во всей Буковине иконы пишет единственный мастер, проживающий в с. Липовень. Зато в Добрудже иконники есть в г. Тульча, селах Сарикёй, Слава Черкесская, Журиловка, Каркалиу, в том числе несколько священников. Нам довелось встретиться с иконописцами из Липовени, Сарикёя, Журиловки, Славы Черкесской и побеседовать с бывшим иконником (писал до 1969 г.) из Гиндерешта. Трое работают поодиночке, а с одним с 15 лет работает ныне уже взрослый сын.

Иконописец из Липовени до революции 1989 г. работал в г. Сучава художником-оформителем, после революции расписывал сундуки, а потом взялся писать иконы. Не обладая специальной подготовкой и глубокими познаниями в иконографии, он, тем не менее, поновляет иконы и копирует старые образцы, которые приносят заказчики. Многофигурных композиций и сложных сюжетов липовеньский мастер не пишет. Художественное достоинство его произведений более чем сомнительно, однако берет он за свою работу сравнительно недорого, и заказы от населения поступают.

Двое иконников из Добруджи – потомственные иконописцы и учились у своих отцов, третий – из семьи священника и прошел подготовку у мастера в Тульче. Добруджинские иконописцы имеют печатные и рукописные подлинники[*],

[1] Горбунов Ю.Е. Русские иконы в старообрядческих общинах Болгарии. Ч.1. Интернетресурс. Книжница Самарского староверия; он же. Иконы старообрядческой общины Мирного: церковь преподобной Парасковеи // Липоване. Одесса, 2007. Вып. 4: Карячка-Мирное: очерки прошлого и традиций. История. С. 154.

[2] Тарасов О.Ю. Русские иконы XVIII – начала XX в. на Балканах // Советское славяноведение. 1990. № 3. С. 55.

[*] Подлинник – сборник прорисей различных икон с указанием цветности, и часто с указанием, какие благодати дарованы святому или Богородичному образу в деле исцеления или помощи молящимся.

© Иникова Светлана Александровна, кандидат исторических наук, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 2012



Икон.1 – Божница в липованском доме в с. Климоуцы (Буковина). Фото автора, 2009 г.



Икон.2 – Иконописец с. Липовень (Буковина) за работой. Фото автора, 2009 г.

определенную богословскую подготовку, хотя, как нам показалось, только иконник из Славы Черкесской серьезно интересуется вопросами веры, целенаправленно изучает липованскую иконописную традицию, ездит по липованским церквам и монастырям и фотографирует старинные образцы. На заказ добруджинские иконники пишут единоличные образы и многоличные иконы или, как выразился мастер из Славы, «*мелочь*», что очень дорого ценится.

По образу жизни иконописцы мало чем отличаются от остального населения – это вполне мирские люди. На вопрос о требованиях, которые предъявляются к ним в силу особенностей работы, один из собеседников честно признался: «*Где-то они описаны, а кто же их читал?*» Но потом все же в числе обязательных требований назвал утреннее и вечернее моление («*начал*»), соблюдение праздников и воскресных дней и, самое главное, – запрет на курение. Выполняется ли ими этот минимум – судить не беремся.

Время от времени на Соборе верховные иерархи устраивают для иконописцев нечто вроде экзамена, проверяют, насколько они канонично пишут, выдают им лицензии на право заниматься иконописным делом, расписывать старообрядческие церкви. Сами иконники по-разному относятся к этой процедуре. Кто-то считает ее необходимой для поддержания чистоты веры, а для себя обязательной. «*Мы не научились издеваться из образа Божьего,* – говорил иконник из Славы Черкесской. – *Называется карикатуры делать и на их молиться* <…> *В "Кормчей" пишут, кто берет иконы неподобные, как по-настоящему пишутся, от тэй иконы никакой пользы нету. А кто может это рассудить? Это могут митрополиты, Собор*»; но кто-то полагает, что однажды полученное отцом-иконописцем благословение перешло к нему по наследству вместе со знанием и умением и этого вполне достаточно.

В основном иконописцы работают на заказ. Иконник из Славы Черкесской часть продукции отвозит на машине перекупщикам в Браил, которые потом развозят ее по липованским селениям дельты Дуная. Эта система сбыта сложилась давно, когда он работал со своим отцом-иконником, служившим в беглопоповской церкви дьяком: «*Раньше приезжал человек из Браила* (тоже дьяк беглопоповской церкви. – С.И.), *и мы с моим отцом много, много икон туда поделали. Почти что сотнями. Он приезжал и брал, и возил*».

Все иконописцы пишут на древесно-стружечной плите, преимущество которой заключается в том, что она не коробится. Бывает, что заказчик приходит со своей старой доской, изображение на которой уже нельзя поновить. Все используют покупные краски и кисти. Цена больших по размеру, сложных многофигурных икон и иконцелебников очень высокая и доходит до 1 тыс. евро, но иконник из Славы признался, что ни одной за эти деньги пока еще не продал, и они висят как образцы в его мастерской. Обычно заказывают за 500–800 лей. Изредка те, кто работают за границей, покупают за 500 евро.

Никакого греха в покупке-продаже новых икон современные иконописцы и покупатели не видят, а вот продажа родительской иконы или своей благословенной – это большой грех, но ее можно подарить. Большим грехом, по словам одного из иконописцев, является отказ заказчика от написанной по его просьбе иконы, и такие люди вскоре тяжело заболевают или даже умирают.

Иконники белокриницкого согласия пишут иконы и для беглопоповцев, а иконник-хатник* из Славы пишет и для беглопоповцев, и для белокриницких, и для хатников. Как объяснил мастер из

* Обычно «хатниками» называли старообрядцев-беспоповцев, но после присоединения румынских беглопоповцев к Новозыбковской иерархии, «хатниками» стали называть и тех беглопоповцев, кто не принял попов, считая их недостойными, и перестал посещать беглопоповские церкви. К этим последним и принадлежит иконник из Славы Черкесской.



Икон.3 – Мастерская иконописца из с. Сарикёй (Добруджа). Фото автора, 2010 г.

Сарикёя, крест у всех толков восьмиконечный, а это главное. Однако в конце 1990-х гг. вопрос о допустимости такой ситуации всё же встал на повестку дня на Соборе белокриницких иерархов. Тогда возобладала точка зрения митрополита Молдавского Нафанаила, который отозвался о возможности выдачи лицензии иконописцу-хатнику следующим образом: «*Я вам покладу один вопрос: мы имеем наместника, кто работает эту работу так? Мы ему запретим, если мы имеем в нашем обществе на место его. А если не, скажи ему: "Бог благословит". Нехай работает. Не можно запретить. Это ему Бог дал работу, а мы не имеем права ему запрещать*». Не исключено, что в иконографии разных толков и есть какие-то отличия или приоритеты, но у нас не было возможности специально заниматься выяснением этого вопроса. Липованские мастера берутся писать и по заказу частных лиц, принадлежащих к другим христианским церквам, в частности – к румынской православной.

Иконописцы, подбирая образы святых или особые иконографические типы и изводы, обращаются к подлинникам, прологам и руководствуются традицией, причем не только общелипованской, но и узколокальной, характерной для каждого селения.

Иконник в современном липованском обществе продолжает играть большую роль в формировании и поддержании культового почитания тех или иных святых, поскольку многие заказчики полностью полагаются на его знания, рассказывают, с какой целью заказывают икону, и советуются, какого святого или святых избрать в том или другом случае. Иконник переводит просьбу заказчика с обыденного языка на язык иконографии и выступает в некотором роде посредником между профанным и сакральным миром.

* * *

Нас в первую очередь интересовали заказные иконы, так как в поводах для обращения заказчика к иконнику, в выборе сюжетов и их трактовке, в отношении к такой иконе особенно ярко проявляется локальная специфика.



Икон.4 – Мастерская иконописца из с. Слава Черкесская (Добруджа). Фото автора, 2010 г.

Среди заказных икон значительно преобладают написанные «на брак», т.е. предназначенные специально для благословения родителями своих сыновей и дочерей в день венчания. Было принято, особенно у беглопоповцев, заказывать иконы для маленьких детей, если они болели, были в младенчестве не в меру беспокойны или если уже в детстве проявились плохие черты их характера, с которыми было трудно справиться самим. Иконы заказывали и заказывают по обету люди, страдающие тяжелыми заболеваниями или излечившиеся по молитве, те, кто чудом избежал несчастья или спасся от смерти. Очень часто обетная икона предназначалась для передачи в церковь. Недавний случай заказа обетной иконы и последующей передачи ее в храм имел место в с. Липовень (Буковина).

Среди липованских домовых икон встречаются изображения единоличного образа, иконы с многоличной композицией и многочастные, прежде всего, четырехчастные иконы. Последние, так называемые «*на четыре клетки*», особенно популярны у липован Добруджи. Такая икона состоит из четырех икон на одном поле, композиционно соединенных расположенным по центру Распятием или помещенными в медальоне Ангелом-Благое Молчание (др. название «*Исус-Благое Молчание*»), Троицей, Спасом Нерукотворным или образом какого-либо почитаемого святого.

В Добрудже на полях заказных икон местного письма, как правило (кроме случаев, когда заказчик заказывает икону исключительно для себя), изображены в рост святые, имена которых носят заказчик, члены его семьи и человек, для которого она предназначена, иногда еще и ангел-хранитель того, кому адресована икона. Тезоименитых святых заказчика и его домочадцев часто писали на полях, если икона предназначалась и для передачи в церковь. В селениях Буковины иконы со святыми на полях встречаются реже, и число святых обычно невелико: чаще по одному на правой и левой сторонах.



Икон.5 – Икона, «наменённая» родителями для школьника. С. Журиловка (Добруджа). Фото автора, 2010 г.

Традиция изображать святых на полях икон не является исключительно липованской*. О.Ю. Тарасов объясняет помещение тезоименитых святых на периферии православных икон, в отдалении от сакрального центра нежеланием смешивать сакральное и мирское[3], т.е. тезоименитый святой остается связанным с земным миром. Стоит обратить внимание на то, что никогда тезоименитой не выступала Дева Мария, что, несмотря на огромное по размаху почитание в России свт. Николы, очень долго в народе было не принято нарекать мальчиков этим именем. Видимо, по народным воззрениям, тезоименитство снижало статус святости.

Все наши информанты называли тезоименитого святого своим ангелом, ангелом-покровителем, но четко отличали его от ангела-хранителя. Как объяснил иконник из Сарикёя, первый – это тот, «*кто зашел в святость, а жил на земле*», а второй, – «*он с небесов*», поэтому и изображали его только в белых одеждах. Несмотря на небесное происхождение, ангела-хранителя писали тоже на периферии сакрального пространства – на полях, возможно, по причине его связи с земным человеком, которого ангел-хранитель опекает, сидит у него на правом



Икон.6 – Благословенная «мужская» икона (св. Внифантий, Божья Мать «Утоли болезни», свт. Никола Чудотворец, сщмч. Харлампий). С. Сарикёй. Фото автора, 2010 г.

плече, плачет о его грехах и радуется за него. В клеймах же изображали высших по рангу архангелов.

Когда разговор заходил об избранных святых, написанных на полях икон, то наши собеседники очень часто прямо говорили, что это их родители: «*На крае пишут родителей, кто благословляет*»; «*Сбоку они кладут матку, батьку и ангела того, кого благословляют*» (с. Слава Черкесская), хотя при дальнейших расспросах поясняли, что это не сами родители, а их тезоименитые святые. В сознании людей, молящихся перед иконой, происходит слияние образов этих святых и вполне реальных, часто еще живых людей. Святые на полях изображаются в молитвенных позах, предстоящими образу или образам на иконе, как бы молящимися за того, кому она предназначена.

Изобразить тезоименитых святых можно, по словам иконников, и на самой иконе: например, на богородичных иконах «*Покров*» или «*Всех скорбящих радость*» поместить их среди избранных святых, созерцающих Богородицу, так как ее «*видели не одни какие-то святые*». Изредка такие заказы поступают, но в этом случае сразу исчезает легко читаемая информация от кого и кому предназначена икона, а наши собеседники неоднократно указывали на ее важность. В качестве примера приведем высказыва-

* Иконы Спаса, Богородицы, святых с избранными святыми на полях встречались и среди новгородских, палехских и суздальских икон (*Смирнова Э.С.* Живопись великого Новгорода. Середина XIII – начало XV века. М., 1976. С. 161, 274; *Красилин М.М.* Иконопись и декоративно-прикладное искусство // Духовная среда России. Певческие книги и иконы XVII – начала XX веков. М., 1996. С. 132). И особенно много их среди ветковских икон (*Нечаева Г.Г.* Ветковская икона. Минск, 2002; Голоса ушедших деревень / под. Ред. *Г.Г. Нечаевой*. Минск, 2008). Не всегда избранные святые на полях – это набор тезоименитых святых заказчика и его семьи, но в статье мы ведем речь только об иконах румынских липован.

[3] Тарасов О.Ю. Икона и благочестие: Очерки иконного дела в Императорской России. М., 1995. С.448.



Икон.7 – Благословенная «женская» икона (арх. Рафаил, Божья Мать «Федоровская», свт. Никола, мчч. Гурий, Самон, Авив. На полях слева вверху ангел-хранитель). С. Сарикёй. Фото автора, 2010 г.

ние пожилого жителя Сарикёя: «*Дитёнок возрастает, и он себе дожидает долю* <…> *Это на радость человека делали родители, память на совокупление. Наменение – кладётся отец и матерь. Наменяют икону до брака детей, то* [на иконе] *имя дитёнка и ангела* (тезоименитый святой и ангел-хранитель. – С.И.), *кладется отец и матерь*», а если «на брак», то часто еще тезоименитая святая (ангел-покровитель) будущей жены. Информант особо подчеркнул высокий смысл такой «*наменённой*» иконы: «*Человек имеет перед собой ангела, родителей и Бога*». Если в семье сохранились благословенные иконы нескольких поколений, то образы святых на полях складываются в родословную.

При разнообразии сюжетов домовых икон, после их внимательного изучении проявляются определенные закономерности в выборе тех или иных святых, иконографических типов и изводов, прочитывается некий подтекст, характеризующий конкретную семью и в тоже время – всю сельскую общину и липованское сообщество в целом.

Исследователь Г.Г. Нечаева писала об изображении святых на иконах: «*Мы не имеем права говорить о некоем утилитарном использовании "богодухновенных образов"*»[4]. Это красивые слова, но на самом деле, разве что особо религиозно одаренные люди



Икон.8 – Свадебная икона «Союзом любви связуемы апостолы». С. Журиловка. Фото автора, 2010 г.

могут любить Бога и его святых абсолютно бескорыстно. Обычно, даже глубоко верующий человек либо просит о чем-то, либо благодарит за что-то, и икона, которая воспринимается как место соприкосновения земного и Горнего миров, через которую мольбы грешного человечества доходят до Вышнего мира, является необходимым звеном в этой бесконечной цепи просьб и благодарностей. И в свете сказанного, для того чтобы стало понятным, как осуществлялся в прошлом и осуществляется ныне выбор сюжетов для заказных икон, мы хотели бы обратить внимание на постоянно встречающиеся, когда разговор с липованами Добруджи заходит об иконах, слова «*наменить*» икону, «*наменённая*» икона.

Ю.Е. Горбунов связывает их этимологию со словом «*менять*», поскольку исстари считалось, что икону грех продавать или покупать за деньги и ее меняли на деньги[5]. Действительно, в древнерусском языке XI – XVII вв. слово «*наменити*» означало «*обменять на что-либо*», а применительно к иконе – «*купить*»[6]. И по свидетельству документов начала XVIII в. палехские крестьяне ездили в Волошскую и Сербскую землю «*для промена икон*»[7]. Вполне логично предположить, что употребляемое современными липованами слово «*наменить*» и производное от него – «*наменённая*» имеют то же самое значение – обменять, купить, выменянная икона.

Однако мы обратили внимание, что эти слова употребляются только применительно к иконам, написанным на заказ, хотя это наблюдение требует дальнейшей проверки. Липоване Добруджи скажут «*наменить икону*», а не «заказать» или «*написать ико-*

[4] Нечаева Г.Г. Ветковская икона. Минск, 2002. С. 92.

[5] Горбунов Ю.Е., Херсонский Б.Г. Липованская икона. Одесса, 2000. С. 35, 106.

[6] Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1983. Вып. 10. С. 144.

[7] Тарасов О.Ю. Указ. соч. С. 50.

ну». Один из информантов высказал предположение, что слово «*наменённая*» произошло от слова «*наименованная*», так как на полях икон изображены тезоименитые святые дарителей и одариваемого, т.е. на полях указаны имена тех, от кого и кому она предназначена. В древнеславянском и в русском языке «*наменити*» имеет не только значение «*обменивать*», но и «*называть*», а в украинском языке «*наменити*» (или *найменувати*) – это «*наименовать*». Но в этих языках есть еще и третье значение – «*назначать*», «*предназначать*»[8], причем оно есть и в других славянских языках: сербохорватском, словенском, македонском*. По нашим наблюдениям, слово «*наменить*» современные липоване Добруджи используют в нескольких значениях: «*заказать, написать икону*», «*предназначить ее*» и «*наименовать ее*», причем, при кажущихся на первый взгляд различиях, смысл всех этих слов сливается воедино, дополняя и раскрывая друг друга: заказанная (наменённая) *икона* предназначена (*наменена*), а раз есть заказчик и есть цель, то икона имеет «*отправителя*» и «*получателя*» – наименование (*наменение*). Безусловно, этот вопрос следует изучить более досконально и сравнить с данными из других регионов, где проживают липоване. В Буковине и Молдове, например, мы не слышали, чтобы кто-то в разговоре об иконе употребил слова «*наменённая*», «*наменить*».

«*Наменённая*» икона может быть заказана верующим для себя. Если она написана по обету, то это благодарность изображенным на ней Господу Богу, Богородице или святому. Но чаще всего она написана по заказу родителей для детей, и это их благопожелание. И тогда вполне понятно стремление заказчиков пожелать и здоровья, и благополучия в доме, и чтобы не погиб напрасной смертью, да чтобы и в семье все было хорошо, чтобы скот водился и т.д. Надо заметить, что в сербохорватском языке «*наменити*» может употребляться и в смысле «*пожелать*». Возможно, когда-то и в русском языке слово «*наменить*» использовали в таком же смысле.

Как сказал информант из Сарикёя, «*выбирали тех святых, кто мог помочь в проблеме*», и, действительно, каждый заказчик подбирал святые образы или особые иконографические изводы, по молитве которым с большей степенью вероятности могло претвориться в жизнь его пожелание счастливой доли. И не случайно на одном из клейм четырехчастных икон нередко пишут образ архангела Рафаила, считающегося подателем доли, естественно, счастливой. Делая пожелания своему ближнему, трудно обойтись одной фразой и, может быть, поэтому так часто именно среди благословенных икон встречаются иконы «*на четыре клетки*».

Причину широкого распространения именно четырехчастных икон среди старообрядцев Ветки, оказавшей огромное влияние на складывание липованской школы иконописи, Г.Г. Нечаева видит в том, что икона является прообразом «*старообрядческого дома, делимого внутри на четыре помещения*»[9]. Ю.Е. Горбунов объясняет распространение именно этого типа иконы среди липован тем, что на ней «*зримо или незримо присутствовал символ креста, организующий композицию*»[10]. Объяснение Горбунова, на наш взгляд, более соответствует религиозно-эстетическим представлениям старообрядцев. Четырехчастная икона – это, кроме того, оптимальный вариант расположения в одном сакральном пространстве сразу нескольких покровителей, так как икона с бóльшим количеством клейм обошлась бы заказчику значительно дороже. По этой причине и раньше и теперь редко кто заказывает иконы-целебники или икону «*на 140 Богородиц*», хотя «*святости*» на них собрано больше.

Несколько неожиданным для нас оказалось то, что наши собеседники далеко не всегда могли по памяти точно назвать все четыре клейма. Либо это свидетельство редкой молитвенной практики, либо того, что четырехчастная (и любая другая многочастная) икона воспринимается как единый моленный образ, как собор святых, которых в силу канона невозможно написать всех вместе. К сожалению, пока никто не попытался выяснить, как липоване молятся многочастным иконам, существует ли какая-то очередность обращения (к Господу, потом к святым на клеймах посолонь…), просят ли каждого святого оказать помощь «*в проблеме*», в решении которой он получил благодать от Бога, или молитвы верующего адресованы всем одновременно.

Набор пожеланий заказчика, а соответственно и выбранных им образов и сюжетов, должен был соответствовать предназначению иконы («*на брак*», для излечения, учебы, проводов в армию и т.д.); зачастую выбор зависел от пола адресата, а в отдельных случаях – его возраста.

«*Я уже знаю, что стоит мой дитёнок, какие его пороки*, – говорил старообрядец из Сарикёя. – *И тогда я наменяю такую икону, чтобы он молился, чтобы Бог избавил его от этого порока. Вот, например, Богородица "Утоли болезни", "Всем скорбящим радость", "Умягчение злых сердец". Разные, разные. И значит, ро-*

[8] Словарь украинского языка, собранный редакцией журнала «Киевская старина». Киев, 1908. Т.2. С. 491, 502; Словарь древнего славянского языка, составленный по Остромирову евангелию. СПб., 1899. С.428; Словарь русского языка XI–XVII вв. С.143.

* Во время нашего выступления на круглом столе «Специфика культурной традиции старообрядцев Юго-Восточной Европы» в Институте Славяноведения д-р С.М. Толстая и д-р А.А. Плотникова обратили наше внимание на то, что в сербском языке слово «наменити» означает «предназначить». См. «Этимологический словарь славянских языков» / ред. О.Н. Трубачев. М., 1995. Вып. 22. С. 186.

[9] Нечаева Г.Г. Указ. соч. С. 90.

[10] Горбунов Ю.Е., Херсонский Б.Г. Указ. соч. С. 39.

дители наменили эти иконы, зная хорошо характер своего ребенка <…> Если он злой, то не будут же родители благословлять "Утоли болезни", а закажут "Умягчение злых сердец"». Дьяк белокриницкой церкви в Славе Русской вспоминал, что «*когда малой был, дюже плакал*», и мать заказала икону «*Умягчение злых сердец*». Плохо успевавшему ребенку школьного возраста родители обычно заказывали святых Космy и Дамиана, покровительствующих учению, но если они строили далеко идущие планы и мечтали о более серьезном образовании для своего ребенка, чем просто школа, то на благословенной иконе в клейме или в медальоне писали образ Василия Великого. Юношу, уходившего на службу в армию, раньше благословляли иконой, на которой был образ Михаила Архангела или Георгия Победоносца.

Для икон, предназначенных для бракосочетания, существует «*женский*» и «*мужской*» набор образов и сюжетов. Правда, в большей мере это касается Добруджи. В Буковине и Молдове (по крайней мере, в тех селениях, где мы были) на гендерный аспект в выборе святых и сюжетов обращали мало внимания. Липоване г. Тырку Фрумос, г. Ботошан, сел Липовень, Климоуцы и Мануиловка могли благословить жениха иконой Богородицы, а невесту Николой, Спасителем. По словам информанта из с. Липовень: «*Абы икона была, икона бы была святая*». Жили бедновато, детей в семьях много, однако все же полагали, что если есть возможность, то лучше благословить молодую одной из икон Богородицы, особенно «*Покровом*» (в русской календарно-праздничной традиции день Покрова пресвятой Богородицы прочно связан со свадебной обрядностью) или Тихвинской, а жениха – Николой или Спасом.

В Добрудже более внимательно относились к выбору икон для благословения молодых, хотя опять же – всё по достатку. По опросам информантов, для благословения молодого чаще выбирали иконы с одним сюжетом: образом свт. Николы Чудотворца, «*Вседержителем*», «*Царь Царем*», «*Троицей*» (новозаветной), «*Воскресением Господним*», реже – иконы «*на четыре клетки*», в которых помещали клейма с «*Вседержителем*», Николой Чудотворцем, Иоанном Предтечей, Харлампием и др. Обычно хотя бы одно из клейм «*мужской*» иконы занимает образ Богородицы: чаще – «*Утоли болезни*»; реже «*Умягчение злых сердец*» (так называют икону Божьей Матери Ченстоховской), «*Нечаянная радость*» и др.

Молодую в Добрудже особенно часто благословляли «*Покровом*». В с. Журиловка издавна свадебной считается икона «*Союзом любви связуемы апостолы*»*. Далее идет Богородица Федоровская, помогающая при родах. Тихвинская икона Божьей Матери, оберегающая младенцев, популярна не повсеместно. Наша собеседница из Славы Черкесской рассказывала, что мать благословила ее образом «*Умягчение злых сердец*», в надежде, что будущий муж будет добр к ее дочери, а «*он*, – по словам женщины, – *как был зверь, так и есть. Ничего с ним не сделаешь*».

Среди «*женских*» благословенных икон значительно преобладают четырехчастные. В виде клейм на них присутствуют богородичные образы, почитавшиеся до раскола – «*Федоровская*», «*Тихвинская*», «*Казанская*» и др. – и появившиеся уже после раскола: «*Домостроительница*», «*Всех скорбящих радость*», «*Утоли болезни*», «*Призри на смирение*», «*Нерушимая стена*», «*Живоносный источник*» и др. Исследователи уже отмечали, как особенность религиозной культуры старообрядцев Юго-Восточной Европы, почитание ими богородичных иконографических изводов, появившихся после раскола[11]. Это в полной мере относится и к румынским старообрядцам. Иногда все четыре клейма благословенной «*женской*» иконы заняты богородичными образами.

Неоднократно нам встречались клейма со свв. Самоном, Авивом и Гурием – покровителями супружеской любви, а также со свв. Кириком и Улитой, которые, по словам наших собеседниц, охраняют от колдовства («*злого очарования*»), в которое липованки охотно верят.

Из образов святых мужского пола на многочастных иконах, предназначенных для девушек, очень часто помещают свт. Николы, который считается покровителем брака, дома и его обитателей, да и вообще во всем «*скорый помощник*»; изредка встречается образ Спаса, архангела Рафаила, а в Сарикёе очень часто – Харлампия. Иконники говорили, что последнее время родители почти перестали специально перед свадьбой заказывать иконы для ребят, а для девушек это правило остается незыблемым.

* * *

Для народного православия русских характерно представление о соучастии домовой иконы в жизни семьи или отдельных ее членов: то она падает, предупреждая о грядущей беде, то Богородица ночью сходит с иконы и научает молитвам или говорит, где найти целительный родник, то человек, молящийся перед образом, видит, как святой или Богородица улыбается ему в знак поощрения или хмурится, порицая за что-то; иконы мироточат, плачут, и вообще являются действующими субъектами. У румынских липован нам довелось услышать подобную историю только единожды. Потусторон-

* Э.К. Гусева отметила как редкую, встретившуюся ей в старообрядческом селе Марьино на Гомельщине икону «Союзом любви». Название иконы дано из Тропаря: «Союзом любви связуемые апостоли Твоя, Христос, и нас, твоих верных рабов, к себе тем крепко связав…» (Гусева Э.К. Старообрядческое искусство на Брянщине и Гомельщине // Из истории фондов научной библиотеки Московского университета. М., 1978. С. 133).

11 Горбунов Ю.Е. Иконы старообрядческой общины Мирного… С.179.



Икон.9 – Икона свв. Космы и Дамиана, поставленная в церкви «на прилох». С. Журиловка. Фото автора, 2010 г.

ний мир, в представлениях липован, не стремится являть людям чудо через иконы, которые, прежде всего, – моленные образы. Соучастие иконы в жизни людей, в жизни семьи имеет не столько чудесную, сколько нравственно-этическую основу: ее наменяют в переходные и сложные моменты, и она становится опорой в трудную минуту; или, заказывая ее, пытаются что-то исправить, изменить в своей жизни; молитва перед ней и родословная на ее полях связывают потомков с «*отцами*» крепкими духовными узами.

Попытаемся проиллюстрировать сказанное одной яркой историей жизни, рассказанной нам стариком-липованином. Вопреки желанию «*отцов*», он взял в жены красивую, но бедную девушку из рыбацкой семьи, которая, к тому же, оказалась непривычной к тяжелой работе. Родители благословили его иконой, на полях которой написаны их и его тезоименитые святые и святая его молодой жены. Жизнь не заладилась, начались болезни, и к благословению отца он добавил святых целителей Пантелеймона и Антипу. Когда дети выросли, и супругам было уже за 60 лет, жена фактически сбежала от нашего собеседника. Его мучила уязвленная гордость, обида, позор перед людьми и чувство вины перед «*отцами*» за непослушание. Хотя разводы среди липован не редкость, но в сельской местности они до сих пор не считаются нормой, особенно для немолодых людей. Чтобы суметь претерпеть эту обиду, брошенный муж заказал себе икону свт. Харлампия, претерпевшего мучения в глубокой старости, и молил его: «*Священномучениче Харлампий, дай мне терпения. Я у тебе ничо не просю. Утверди мене, как ты утвердился на 113 лет претерпеть и рвать шкуру на тебе. Так дай мне потерпеть, что у мене получилось*». И хотя св. Харлампий давал терпения, но душа все же болела, и чтобы вычеркнуть из истории семьи свою блудную жену, он, наконец, «*наменил*» икону «*Царь царем*», на полях которой были изображены его святой покровитель и святые его детей и зятя, но не было святой покровительницы жены. В его представлении недостойная женщина была вычеркнута из памяти потомков и этим поставлена точка во всей истории.

Объединяющая и покровительствующая роль иконы в жизни семьи наглядно видна в особой форме иконопочитания, сложившегося в Буковине (села Липовень, Климоуцы, Мануиловка). Сами информанты полагают, что началось это с тех времен, когда после пожаров в церквах люди приносили туда свои домовые иконы и продолжали относиться к ним как к своим семейным святыням. Посещая церковь, они обязательно подходили к «*своей*» иконе, перед праздниками чистили и заправляли лампады маслом – «*питали анделемом*» (анделем – постное масло), а в с. Липовень – еще и «*держали праздник*», т.е. в день празднования церковью святого, праздника или определенного извода богородичного образа, которым была посвящена фамильная икона, члены семьи приходили в церковь и заказывали молебен, а потом делали обед для бедных одиноких стариков или раздавали милостыню, собирались своей семьей дома за общим столом.

Иконописец из Липовени, «*держащий праздник*» Иоанна Златоуста, рассказывал: «*Я взял еще от дедушки. Дедушка сделал икону* (Иоанна Златоуста – С.И.) *для тяти. Дедушка поставил ее в церкви и служил перед ней, потом служил тятя, потом мама, теперь служу я, а если умру я, то будут служить дети. Эта икона останется фамильная в церкви*». Поскольку «*тятя*» был рожден осенью, то, кроме иконы Иоанна Златоуста, он стал праздновать еще и осеннего Иоанна Богослова, но после смерти отца наш собеседник «*подарил*» икону и праздник Иоанна Богослова своим друзьям.

Если икона по какой-то причине остается без хозяина, то священник предлагает прихожанам «*взять*» ее и держать праздник, или кто-нибудь сам подходит к нему и тогда между батюшкой и прихожанином состоится такой диалог: «*"Батюшка, дай мне одну икону, батюшка, я хо́чу мать память, я хо́чу служить". – "Вот эта* (священник показывает на икону рукой. – С.И.) *свободна, Ивана Богослова"*». И, по словам священника: «*Обещаются, сколько смогут, служить*» (с. Липовень). Люди старшего поколения еще при жизни, если становятся немощными, говорят своим детям: «*Доча, неси крест мой дальше*» (там же). Из этого диалога, из рассказов людей совершенно очевидно, что чествование такой фамильной иконы – это обет, данный перед Богом или его святым, неукоснительное исполнение которого связывает всех членов семьи разных поколений.

Эта традиция, правда, в меньших масштабах, сохраняется до сих пор. В 1990-е гг. липоване стали разъезжаться из сел на работу в города и за границу и, если никого из родных не остается в селе, то они оставляют в церкви или соседям бутылку масла,



Икон.10 – Домашний иконостас: в центре «Царь Царём», по бокам иконы свт. Никола Чудотворца и сщмч. Харлампия. С. Сарикёй. Фото автора, 2010 г.

деньги на него, чтобы те наливали в лампаду к их иконе.

В тех селениях Добруджи, где нам довелось побывать, нет обычая «*держать праздник*» или «*кормить*» в церкви фамильную икону, но те семьи, чьи предки когда-то дали обет, продолжают и в настоящее время проявлять особое почтение к некоторым церковным иконам. Иконописец из Сарикёя привел в пример своих соседей, которые – сначала дед, потом сын, а сейчас внук – приходят и приносят масла для небольшой иконочки Николы, хотя сами «не бывают *у службы*», *а когда* кто идет в церковь, они передают свечку.

Икона, почитание которой носит обетный характер, воспринимается как покровительница семьи. Липоване говорят о таких иконах: «*Всё дает трошки спорости*» (с. Мануиловка); «*Я ей мóлюсь и помогает*» (с. Климоуцы); «*Покрывает* (покровительствует. – С.И.), – *и тут же, чтобы не обидеть другие иконы, – но это каждая икона покрывает, не только эта*» (с. Климоуцы). Мы отметили некоторую сдержанность ответов в сравнении с тем, что и как обычно рассказывают по этому поводу православные.

Коль скоро речь зашла об обетном почитании икон, то стоит обратить внимание на обычай жителей с. Журиловка (Добруджа) выставлять икону «*на прилох*» (на прилог)*. Человек, который просит Бога, Богородицу или святого о помощи, обещается заплатить священнику за молебен, принести масло, муку для просвир, купить свечи и во время воскресной службы выставить определенную икону для всеобщей молитвы в церкви. Келейница из Журиловки рассказывала: «*У нас говорят “на прилох”. Я хочу, чтоб послужили Богородице. Таперича, идут, несут вина, зетину* (постного масла. – С.И.), *муки на*

* В языке XI–XVII вв. слово «прилог» употреблялось в смысле «жертвенное приношение». (Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1994. Вып. 19. С. 204). В липованском контексте выражение «на прилох», видимо, означает «поставить икону для службы перед ней», т.е. для чествования ее. В церковно-славянском языке «наприлог» имело еще значение «например». (Словарь церковно-славянского и русского языка. СПб., 1847. Т. 3. С. 475).

© Иникова Светлана Александровна, кандидат исторических наук, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 2012

просвиру. Этот человек платит батюшке. И посеред церкви величание ей поют. И мы все кладем ей свечи. Для чего человек хочет? Хочет от болести, хочет, чтоб Господь помог, чего надумает. Это прилох. У нас все приносят зетину, и бабушка во все лампадки наливает. А тая (икона. – С.И.) *посеред церкви стоит, что нанятая. Если моряк спасется, он обещал прилох обычно*». Во время нашего пребывания в селе, на воскресной службе в церкви прихожанкой была поставлена «*на прилох*» икона святых целителей Космы и Дамиана. На подносе перед ней лежали дары и просвиры, которые народ быстро разобрал. Молебна на сей раз не было, но каждый, взяв просвиру и дар, помолился о здоровье больной. В этом обычае, когда все, находящиеся в церкви, а раньше это было почти все село, молятся вместе с этим человеком и за него, заложено мощное объединяющее начало, работающее на укрепление локальной идентичности жителей села.

* * *

Набор образов святых и иконографических изводов, представленных на домашних божницах липован, очень многообразен и широк. Необходимо тщательное исследование, охватывающее все места расселения старообрядцев в Румынии, чтобы составить классификацию икон и иконографии. Мы ограничимся рассмотрением только тех немногих образов и изводов, которые обратили на себя внимание своей локально-конфессиональной спецификой, как то: особенно широким распространением, обусловленным условиями жизни и хозяйственной деятельности на новой территории; особенной трактовкой, отличной от канонической; или вошли в культовую практику под влиянием балканской народной и религиозной традиции.

Без каких-либо статистических подсчетов совершенно очевидно, что лидируют иконы «*пресвятой госпожи Богородицы*», и особенно это заметно в Добрудже. Народные представления о благодати, которой наделены те или иные богородичные иконы в деле помощи верующим, довольно часто отличаются от принятого канона и подписей в иконописных подлинниках и могут варьировать в разных селениях. Например, в с. Липовень (Буковина) икону Божьей Матери Казанской закажут от пожара, а в с. Журиловка (Добруджа) ее закажет человек, страдающий болезнью глаз, а от пожара ему предложат написать «*Купину Неопалимую*». В Липовени Божьей Матери «*Знамение*» молятся те, кто не имеет детей, поскольку на этой иконе изображена «*Богородичка с Исусиком на пузе, это она уже беременная*». Икона Божьей Матери «*Троеручица*» особенно «*сильная помощница*», так как двумя руками она держит младенца, а третьей молится за страждущего (с. Климоуцы). Повсеместно очень популярна икона Божьей Матери «*Взыскание душ погибших*», но в одних селах перед ней ставят свечи по мертвым независимо, какой смертью умер человек, поскольку со всех душ на «*том свете*» взыскивают (с. Липовень, 23 Миля); в других – этой иконе молятся, когда кто-то из близких совершил самоубийство или утонул, угорел, т.е. погиб без покаяния (села Слава Черкесская, Журиловка, Гиндерешт).

Впрочем, изучая различные аспекты бытования икон у липован, необходимо выяснять народное понимание иконографии каждого святого. И в качестве такого примера народной трактовки обратимся к иконографии ап. Иоанна Богослова. Исследователи отмечали популярность извода «*Апостол Иоанн Богослов в молчании*» среди липован в Придунавье[12]. В Румынии он особенно хорошо известен в Буковине. Его и ныне иногда заказывают иконописцу из Липовени.

Иоанн Богослов считается покровителем иконописцев, и нам показалась несколько странной его популярность среди людей, не имеющих к этой профессии ни малейшего отношения. Как-то разговор с информантом из с. Климоуцы зашел об обмирании и о том, может ли обмиравший рассказать, что видел на «*том свете*». Наша собеседница на примере Иоанна Богослова объяснила, как в этом случае должен поступить верующий, получивший доступ к Божественной тайне: «*Вот Иван Богослов. Исус Христос ему богато что рассказывал, научал его, а потом Иван Богослов стал своим апостолам рассказывать, что ему говорил Исус Христос. А Исус Христос ему говорит: "Иван Богослов, держи один слов". А он вздумал, тако пальчик поклал, и на иконе так и есть. Вздумал, что Исус Христос ему сказал: "Не кажи никому"*». Было совершенно очевидно, что она высказывает вполне устоявшееся мнение, а не свое собственное суждение. Возможно, образ апостола в этом изводе воспринимался в среде старообрядцев как напоминание членам древле-православной церкви о необходимости хранить «*благое молчание*» об их вере и ее тайнах в чуждом и враждебном мире.

На плече И. Богослова на липованских иконах обычно изображен Спас Еммануил или «*Ангел-Благое Молчание*» (с нимбом в виде восьмиконечной звезды), поэтому не случайно наша собеседница из Климоуц назвала его Исусом Христом. Добруджинские иконники в центре четырехчастных икон в медальоне нередко помещают этот же образ Ангела-Благое Молчание, но в объяснении, данном сарикёйским мастером, изображение окруженного мистической таинственностью Ангела-Благое Молчание сводится уже скорее к некой утилитарной цели: его пишут для того, чтобы «*молчал человек, тихий, спокойный был*».

Из святых повсеместно и наиболее часто на иконах встречается свт. Никола Чудотворец. На божницах обычно можно увидеть его поясные изображения, реже – ростовые. Изредка встречается

[12] Горбунов Ю.Е., Херсонский Б.Г. Указ. соч. С. 73.

икона «*Чудо Можайское*» (Никола Можайский). В Добрудже информанты упоминали об иконе Николы отвратного, но нам не довелось увидеть ее в домах.

В селениях, расположенных около оз. Разин и на Дунае, население которых в прошлом почти поголовно занималось рыболовством, святой, прежде всего, является покровителем рыбаков: «*Он как рыбальский батька. Он отвечает за рыбалок. Он, Никола, сохранитель.* (А были случаи, что он помог?) *Были, много раз были. Ещё живы. Помогал. Только скажешь: "Господи, Никола, поможи", и как не был нигде.* (А за это как его благодарили?) *И свечки даю, кажную воскресенье даю для Николы. Нехай свечечка горить*» (с. Сарикёй); «Есть *Никола отвратный и Никола зимний и летний. Для всего он хорош. И для рыбалки вовсе. Он же рыбалочка был, Никола*» (*с. Журило*вка). Другие функции этого святого, о которых жители этих сел, конечно, тоже знают, как бы несколько отступают на второй план. Видимо, в недалеком прошлом свт. Никола воспринимался как небесный патрон рыболовецких сел.

Представления липован Буковины и селений Добруджи, не связанных с рыболовством, об универсальности и многофункциональности свт. Никола Чудотворца в делах помощи людям вполне укладываются в рамки общерусского восприятия образа этого святого[13]: он «*скорый помощник*», «*в бедах заступник*»[*], «*он домашний, для благословения дома, чтоб была семья богатая и дружная*» (с. Липовень); «*караулит*» дом и помогает «*грешным и правильным*» (с. Слава Черкесская), это «*мужской ангел*» (с. Слава Русская), покровитель путешествующих (с. Климоуцы), он даже помогает отыскать положенную не на свое место вещь (там же). Как и в России, среди липован существует представление, что Никола может быть «*грозным*», может покарать за отказ от празднования его дня, за неуважение к нему[*].

В Добрудже, наряду с иконами свт. Никола, приезжему из России человеку сразу же бросается в глаза большое количество икон сщмч. Харлампия. Э.К. Гусева обратила внимание на распространенность икон этого малоизвестного в России святого среди старообрядцев Брянщины и Гомельщины (район Ветки и Стародубья). Там, по ее словам, св. Харлампия почитали как покровителя скота и сельского хозяйства[14]. Популярность икон священномученика у старообрядцев-липован Придунавья отметили Ю.Е. Горбунов и Б.Г. Херсонский[15]. Позже Ю.Е. Горбунов писал о культе Харлампия у липован с. Карячка-Мирное в Одесской обл. и у старообрядцев – потомков некрасовцев и отчасти румынских липован – с. Казашко в Болгарии[16]. Горбунов считает, что первые липоване-переселенцы в Юго-Восточную Европу, столкнувшись с частыми на новых местах эпидемиями чумы и холеры, переняли культ святителя и великомученика у автохтонных народов, почитавших его как избавителя от тяжелых моровых поветрий. Позже, от липован-переселенцев культ святого перешел к старообрядцам Ветки, причем там «*акцент в культе св. Харлампия был смещен с целительного на аграрный*», поскольку в этом регионе борьба с эпидемиями не была настолько же актуальной, как на Балканах[17].

У балканских народов сщмч. Харлампий действительно почитался, прежде всего, как борец с эпидемиями и эпизоотиями, однако, к нему обращались и как к покровителю земледельческого труда и подателю «*изобилия пшеницы и вина*». У украинцев локально его считали покровителем скота, поэтому в день его памяти (10/23 февраля) святому молились о благополучии и приплоде домашних животных, кропили скот святой водой и т.д.

На Ветке, откуда, как уже говорилось, иконы в большом количестве попадали к липованам Добруджи, в рукописном подлиннике XVIII в. и на иконе святого были обнаружены подписи в виде молитвы, обращенной св. Харлампием к Богу: в первой – святой просит подать людям изобилие плодов земных, во второй он молит Бога сделать так, чтобы «*идеже будет память моя почитатися, да не будет на том месте глад и мор или тлетворный воздух, погубляющ плоды, но да будет на месте том мир и телес здравие, и душам спасение, и изобилие пшеницы и вина и скотови умножение*»[18]. На веткинской иконе-целебнике второй половины XIX в. рядом с клеймом имеется подпись о том, что свт. Харлампий избавляет «от внезап*ной без покаяния смерти*»[19]. Указания на

---

[13] Иникова С.А. Почитание свт. Николая Чудотворца в современной русской народной традиции // Правило веры и образ кротости. М., 2004; она же. Почитание святителя Николая Чудотворца в народной традиции // Русские Рязанского края. М., 2009. Т. 2. С. 397–419.

[*] Писатель В.Г. Короленко, побывавший в с. Слава Русская, видимо, в 1911 г., описывал, как во время земельного конфликта липован этого села с Управлением госимуществ общество выбрало ходатая, заявившего: «За православных постою крепко, с Господином, с Николаем Чудотворцем…» (Короленко В.Г. Наши на Дунае // Короленко В.Г. Полн. собр. соч. в 9-ти томах. СПб., 1914. Т. 6. С. 84).

[*] В с. Липовень (Буковина) в 1900 г., по рассказам информантов, сгорело 76 хат, так как его жители на Николу (одни говорят – весеннего, другие – зимнего) ушли работать в лес.

[14] Гусева Э.К. Старообрядческое искусство на Брянщине и Гомельщине // Из истории фондов научной библиотеки Московского университета. М., 1978. С. 133.

[15] Горбунов Ю.Е., Херсонский Б.Г. Указ. соч. С. 84.

[16] Горбунов Ю.Е. Иконы старообрядческой общины Мирного… С. 184–186; он же. Русские иконы в старообрядческих общинах Болгарии. Ч.2. Интернетресурс. Книжница Самарского староверия.

[17] Он же. Иконы старообрядческой общины Мирного… С. 189.

[18] Нечаева Г.Г. Указ. соч. С. 122.

[19] Голоса ушедших деревень / под. Ред. Нечаевой Г.Г. Минск, 2008. С. 125.



Икон. 11 – Настенная роспись в жилом доме в с. Сарикёй. Сюжет с Георгием Победоносцем. Фото автора, 2010 г.

то, по какому случаю молиться Харлампию, верующие могли найти в распространенном среди старообрядцев «*Сказании, каковым святым какие благодати исцеления от Бога даны*», в Четьях-Минеях[20].

Мы попытались выяснить, какими же функциями наделяют Харлампия липоване Добруджи. Наиболее широко известно, что Харлампий спасает от внезапной смерти: «*Он от внезапной смерти без покаяния, чтоб не помер зря. Где-нибудь упадет человек и не успеет покаяться*» (с. Слава Черкесская); «*Когда мы уезжали из дома, всегда три поклона св. Харлампию* (чтобы не погибнуть в пути. – С.И.)» (г. Тульча). Для старообрядцев смерть без покаяния и страшна, и грешна, поэтому обращение с молитвой к Харлампию и почитание его было очень актуально для добруджинских липован, проживавших в весьма неспокойном регионе.

Харлампию липоване молились о здравии скота, и наши информанты отмечали, что по молитве ему прекращается «*скотский мор*». Некоторые жители Сарикёя, увидев наш интерес к иконам святого, говорили, что их родители наменили иконы Харлампия, так как имели много скота. Возможно, репутация святого, спасающего скот от мора, прочно закрепилась за Харлампием в силу близости дня его памяти с днем памяти св. Власия (11/24 февраля), с иконой которого в России опахивали селения во время «*коровьей смерти*», перед иконами которого в церквах служили молебны о здравии скота. Еще недавно в с. Казашко (Болгария) во время эпизоотии старообрядцы обращались с молитвами к сщмч. Харлампию и ставили свечи к его иконе[21].

И наконец, Харлампию, который, по выражению липован, «*утоляет болезни*», молились о прекращении эпидемических заболеваний.

Если сравнить размах почитания сщмч. Харлампия в Сарикёе, Журиловке, Славе Русской и Славе Черкесской, Гиндереште, ориентируясь на количество икон святого и отзывы о нем, то становится совершенно очевидным, что наивысшей степени расцвета его культ достиг в Сарикёе, где при-

[20] Горбунов Ю.Е. Иконы старообрядческой общины Мирного… С.184, 187–188.

[21] Он же. Русские иконы в старообрядческих общинах Болгарии. Ч.2…

близительно 160 – 170 лет назад был установлен обетный праздник в его честь.

Жители Сарикёя до сих пор хранят в памяти рассказы, передававшиеся от поколения поколению, как и при каких обстоятельствах это произошло: «*В Сарикёй зашла боль* (болезнь. – С.И.) *такая, что люди умирали, не поспевали хоронить. Люди пришли в церковь и решили Бога просить. И подняли феруги, иконы и пошли по селе, аж по степе, и молятся: "Священномученик Харлампий…" Просили за это* <...> *И когда обошли всю село, попросили и в Божьем доме просили, и перестали хворать. И когда дошли до шушавы, где свал идёт, на низ село, румынское село, и она как пошла, как завыла, прямо заголосила. Боль. Все слыхали, завыла, заголосила как. Перестали умирать, а почали в том селе, куда она пошла. Это так Харлампий помог*». После этого и стали праздновать день сщмч. Харлампия.

В рассказе матушки Исидоры – монахини беглопоповского согласия – речь шла не об эпидемии среди людей, а об эпизоотии: «*Мор был, скотина сдыхала. И один дал в церковь бочонок вина на 30 ведер и бугая и сказал, чтоб сделали Харлампию храм* (праздник. – С.И.). *И с тех пор начали храм делать. И делали, и перестала дохнуть*». Человеком, который предложил обратиться с мольбой к сщмч. Харлампию, был прадед (видимо пра-прадед) одного из наших информантов. В его рассказе говорится о заболевании, от которого «*в этим селении дохла тварь вся: не только лошадя, не только коровы, не только овцы, – и птица, и люди*». Предложив сделать Харлампию праздник, этот сарикёец говорил односельчанам: «<…> *если мы его помянем, он нас не забудет*».

Осталось невыясненным, была ли это эпидемия или эпизоотия. Возможно, в памяти людей соединились воедино массовые инфекционные заболевания людей и скота, имевшие место в разное время.

С момента установления праздника ежегодно 10 февраля в церкви служили молебен и делали общий обед. Каждый приносил хлеб, птицу, ягненка, теленка, кто что имел и «*составляли великий праздник*». По словам информанта, все это было «*до амвросевства*», до того как началось разномыслие среди сарикёйцев. Белокриницкая иерархии была создана в 1846 г., но в Сарикёе ее приняли только во второй половине 1850-х гг. Поскольку к моменту разделения села на беглопоповцев и белокриницких обетный праздник уже достаточно прочно вошел в его жизнь, то предположительно он мог быть установлен в 1840-е гг. Несмотря на события тех лет, обет исполняли обе части села.

С конца XIX – начала XX в. белокриницкие начали потихоньку забывать об обете. Вначале они отказались от общего обеда, а потом и от службы в церкви. Беглопоповцы долго держали праздник. В начале 1980-х гг. они перестали делать обед, но до последнего времени продолжали служить в церкви. После службы околоцерковные люди собирались и собираются в келье у монашек, живущих при церкви, и, по словам матушки Исидоры, «*выпьют, закусят и поздравят Харлампия*». В настоящее время сами беглопоповцы высказывают опасения, что нынешний священник откажется и от церковной службы Харлампию.

Мы полагаем, что культ сщмч. Харлампия попал к сарикёйским липованам все-таки с Ветки и из Стародубья, где он тоже мог иметь обетный характер. Писатель В.Г. Короленко, неоднократно бывавший у липован Добруджи, в частности в Сарикёе, отметил интересную для нас деталь: старообрядцев в Добрудже называли не только липованами, но и «*стародубщиной*»[22], т.е. возможно, среди них было много переселенцев из Стародубья. В качестве гипотезы можно предположить, что именно описанная выше эпидемия или эпизоотия и последующий обет способствовали быстрому расцвету культа Харлампия в Сарикёе. Мы не отрицаем влияние балканской традиции, но считаем, что она стала, скорее, подпиткой для развития культа этого любимого на Балканах святого, чем причиной его принятия. Для того чтобы подтвердить или опровергнуть эту гипотезу, следует обратить внимание на датировку наиболее ранних икон Харлампия, как привозных так и местного письма, у липован Румынии, особенно в Сарикёе; определить время массового появления икон святого в Сарикёе и изучить культ Харлампия на Ветке и в Стародубье. Задача не простая, но без ее решения невозможно о чем-либо говорить в утвердительной форме.

Принятие культа этого святого в Сарикёе, видимо, способствовало росту его популярности и в других липованских селах Добруджи. Этим можно объяснить и отсутствие у липован Добруджи почитания священномученика, как покровителя земледельцев, подателя земных плодов: жители рыболовецкого Сарикёя первоначально практически не занимались земледелием, а жители земледельческих сел получили культ Харлампия в том виде, как он сложился в Сарикёе.

Сщмч. Харлампий стал восприниматься как покровитель села, а его иконы приобрели характер патрональных. Его единоличные изображения и в клеймах четырехчастных икон и сейчас можно увидеть, если не во всех, то в очень многих домах Сарикёя. Подавляющее большинство среди них – это поясные образы, хотя иногда встречаются и ростовые иконы*.

[22] Короленко В.Г. Турчин и мы // Короленко В.Г. Полн. собр. соч. в 9-ти томах. СПб., 1914. Т. 6. С.91.

* На румынских ростовых иконах у ног сщмч. Харлампия изображено антропоморфное существо, иногда скелет – олицетворение морового поветрия, которое святой удерживает на цепи. У липован такого иконографического извода нет.

В Сарикёе мы заметили одну интересную особенность, которая встречается и в других селах, но значительно реже: если на четырехчастных иконах есть клеймо с образом Харлампия, то обязательно присутствует и клеймо с образом Николы Чудотворца. Создается впечатление, что их воспринимали как «*парных*» святых. Информанты, пытаясь объяснить, почему эти святые так часто оказываются рядом, обращали наше внимание на то, что оба они в святительских ризах и с Евангелием в руке, т.е. как бы одного ранга. Информант из Сарикёя сказала: «*Никола ходит, усех милует, а Харлампий – утоляет болезни*», т.е. по своим функциям они дополняют друг друга и являются идеальным небесным дуумвиратом. Иконописец из Славы Черкесской рассказал, что когда пишет по заказу Богородицу «*Домостроительницу*» (так он называет икону Божьей Матери Печерской), то вместо прпп. Антония и Феодосия Печерских, стоящих справа и слева, по просьбе заказчиков пишет Николу и Харлампия, «*потому что Никола и Харлампий, они все называются…* (задумался. – С.И.) *Никола – пастырь церкви… Харлампий… на 110 годов почали столько мучить*».

Этими объяснениями наши информанты пытались доказать равнозначность святых, однако, присутствие на иконах клейма со свт. Николой вовсе не обязательно предполагает присутствие клейма с Харлампием, т.е. икона Николы Чудотворца может быть помещена с другими клеймами, и численно иконы мирликийского епископа все же преобладают. Возможно, здесь нет никакого подтекста, но нельзя исключить того, что сарикёйцы старались поместить рядом с Харлампием образ Николы Чудотворца, чтобы не обидеть последнего, поскольку в рыбацком Сарикёе его культ должен был возникнуть значительно раньше, чем культ Харлампия. Боязнь обидеть святого, ангела-покровителя, икону – одна из характерных особенностей религиозности липован.

Среди святых, окруженных большим уважением добруджинских липован, следует отметить вмч. Георгия Победоносца. Его редко называют привычным нашему уху именем «*Егорий*», обычно – «*Георгий*» и каждый раз прибавляют – «*Победоносец*». Георгию отводилась функция охраны домашнего скота от диких зверей и, возможно, поскольку он спасает «*от загрызания*», то в Славе Черкесской информанты говорили, что Георгий «*от боли, от сильной боли*». И женщина, долго мучавшаяся с не заживавшей на ноге раной, ушла из больницы, чтобы попасть в свою церковь на «*храм*» Георгия вешнего, будучи убеждена, что одно присутствие на его празднике вылечит ее.

Иконку Георгия на коне изредка помещают над входной дверью, хотя обычно прикрепляют крест. Хозяин дома в Гиндереште прокомментировал так: «*Это иконка от врагов*», т.е. от колдунов и тех – с нехорошим глазом: «*Они злые и глядять: у тебя есть, а у меня нет*».

В четырехчастных иконах встречаются поясные изображения Георгия Победоносца. Икон с неканоническим сюжетом о спасении царевны от змея, широко известным старообрядцам и православным по духовным стихам, на домашних божницах нам не довелось увидеть. Однако мы обнаружили воспроизведение этого сюжета в настенной росписи внутри обычного жилого дома в Сарикёе (роспись 1950-х гг.) и на внешней стене алтарной части беглопоповского храма в Славе Черкесской (2000-е гг.).

Редкое изображение стоящих рядом в одинаковых одеяниях и позах, с восьмиконечными крестами в правых руках и копьями в левых вмчч. Георгия Победоносца и Димитрия Солунского было найдено на клейме четырехчастной иконы в Сарикёе. Хозяин ее объяснил: «*На Егория шукают летнего пастуха, а на Дмитрия – зимнего. До Егория – дмитриевская цена, а с Егория цена менялась. За то они там* (на иконе.– С.И.) *вместе: Георгий и Димитрий. Это два пастыря. Они воеводы были, Божьи угодники. Они отроки. Один змея убил, а другой… (забываю, как звали царя в то время)* <…>». Информант подчеркнул то общее, что объединяло эту пару: юные воины, Божьи угодники, и неожиданно – они «*пастыри*» – пастухи.

В балканской скотоводческой традиции, в частности у румын, день Георгия весеннего связан с выгоном скота на горные пастбища, а Димитрия осеннего – с возвращением его назад в селения на зимовку. Соответственно, наём и расчет пастухов были приурочены к этим датам, да и другие сделки и договора всегда заключались от одной даты до другой. В традиционном представлении румын святые хранят ключи от времени, и Георгий открывает теплое время года, а Димитрий – холодное[23]. Подобные представления были и у болгар.

У липован Сарикёя скота было не так много, как у румын или болгар, и его не отгоняли на горные пастбища, однако географическое положение села и климат этой местности зачастую позволяли пасти его и зимой. После Димитрия цена на пастьбу возрастала и держалась до Егория, а иногда сменялся и пастух. На памяти наших информантов пастухами всегда были сами липоване, но, возможно, что когда-то в пастухи нанимали румын или болгар, которые требовали расчета в указанные дни. Переняв эту хозяйственную практику, липоване переняли и представления о святых, как покровителях пастушества, отвечающих каждый за свой сезон. Одна-

[23] Салманович М.Я. Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в.: Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 254–255; она же. Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в.: Весенние праздники. М., 1977. С. 309

ко мы не можем пока судить, насколько широко были распространены эти представления. Возможно, такие парные изображения на иконах и такие же воззрения обнаружатся и в некоторых других липованских селениях*. Так в с. Карячка-Мирное в Придунавье Ю.Е. Горбунов обнаружил икону с аналогичным сюжетом и высказал предположение о балкано-карпатском влиянии[24].

В Славе Черкесской мы обратили внимание на четырехчастную икону, в которой два клейма заняты образами Георгия Победоносца и Димитрия Солунского. К сожалению, осталось не выясненным, насколько распространены в этом селе подобные иконы и воспринимаются ли святые как «*парные*», но интересно то, что в Славе Черкесской две церкви: новозыбковская (беглопоповская) и белокриницкая, соответственно имеют престолы Георгия Победоносца (весеннего) и Димитрия Солунского. В Музее на Ветке тоже есть четырехчастная икона, на которой святые на конях изображены симметрично в двух верхних клеймах[25]. Все вышеперечисленное свидетельствует, что помещение на иконах этой пары не случайно.

Безусловно, необходимо обратить внимание на отношение румынских липован к широко почитаемым балканскими народами вмч. Иоанну Новому Сучавскому и прп. Параскеве-Петке Сербской. Мощи первого покоятся в г. Сучаве, а мощи второй – в г. Яссы. В селениях Сучавского и Ясского уездов и в самих уездных городах проживало и проживает много липован. В Архиве внешней политики Российской империи хранится интересный документ за 1888 г. – донос на священника г. Тырку Фрумос Гр. Симеонова, направленный российскому консулу в Яссах. Доноситель – либо из числа прихожан, либо причта – возмущался тем, что Симеонов собирается ехать в Россию в Киев на поклонение мощам, а сам «*тяжкие епитимии налагает своим прихожанам, тем, кто бывает на поклонении мощам в Сочавской или даже и в Ясской старообрядческой* церкви*»[26]. Скорее всего, Симеонов налагал запреты и епитимии потому, что мощи находились в румынских православных церквах, посещать которые считал за грех. Обоих святых старообрядческая церковь признавала и признает, и в советское время некоторые липоване Молдовы и Буковины, по рассказам информантов, продолжали ездить на поклонение мощам этих святых. И в настоящее время белокриницкая иерархия делать это не запрещает.

Престол небольшой деревянной церкви в с. Липовень Сучавского у. еще в XIX в. (по крайней мере, в 1880-е гг.) был освящен во имя вмч. Иоанна Нового (2/15 июня), а после пожара в 1901 г. на ее месте была возведена каменная церковь, один из двух престолов которой сохранил посвящение этому великомученику. День его памяти считается престольным праздником села.

Ежегодно 24 июня/7 июля мощи Иоанна Нового выносят из Предтеченского храма в Сучаве**, и несут крестным ходом вокруг города. На празднование собирается много людей, в том числе и липован. Раньше среди липован с. Липовень было принято ездить к мощам также в случае бездожия. Жительница Липовени рассказывала, что ездила к мощам и молилась святому, когда у нее шел суд, и «*Иван Сучавский*» ей помог. Некоторые жители села говорили, что он им «*дюже помогает*». Жительница Липовени, венчавшаяся лет 10 назад на Иоанна Нового, по обету заказала, а потом передала в церковь большую житийную икону этого святого, и теперь заказывает молебны перед ней. Святой воспринимается семьей этой женщины как покровитель. Однако на божницах в домах информантов иконы Иоанна Нового встречаются не часто: некоторые куплены, очевидно, в Сучаве и не предназначены для молитвенного обращения, но есть и написанные на заказ у местного иконописца. Почитание Иоанна Нового среди липован села, безусловно, есть, но культ его, если сравнивать с культом сщмч. Харлампия в Сарикёе, как бы размыт.

Ю.Е. Горбунов писал о культе прп. Параскевы Сербской в с. Карячка-Мирное Одесской обл.[27]. Логично предположить, что у липован Румынии, по крайней мере, в Молдове и Буковине, должен существовать ее вполне сформировавшийся культ. Ее икон в тех немногих домах Молдовы, которые мы посетили, мы не видели. Наш эксперт – молодой, очень верующий человек, родом из с. Липовень, хорошо знающий религиозную ситуацию среди липован, говорил, что иконы прп. Парасковеи, написанные на заказ, есть в домах тех старообрядок, кто носит ее имя.

На вопрос о том, почему в Буковине или Молдове липоване мало почитают св. Харлампия, наш эксперт высказал интересную точку зрения: «*Св. вмч. Иоанн – ангел-хранитель Буковины, св. прп. Пара-*

---

* В Славах Русской и Черкесской скот пасли от Егория до Димитрия, но даже если погода позволяла пасти немного дольше, то цена на пастьбу не менялась. В Журиловке и селениях дельты Дуная были совершенно другие условия содержания скота: по теплу его переправляли в плавни, а осенью возвращали и нанимали пастуха, или скот круглый год сам пасся в плавнях.

[24] Горбунов Ю.Е. Иконы старообрядческой общины Мирного… С. 169.

[25] Нечаева Г.Г. Указ. соч. С. 126.

* Автор доноса, видимо, описáлся и вместо «православной», написал – «старообрядческой» церкви.

[26] АВПРИ. Ф. 312. Консульство в Яссах. Оп. 575. Д. 3243. Л. 5.

** Поскольку мощи Иоанна Нового лежат в румынском Предтеченском храме (как говорят «*в гостях*»), то вместо 2/15 июня его празднуют 24 июня/7 июля.

[27] Горбунов Ю.Е. Иконы старообрядческой общины Мирного… С. 185–186.

сковея – ангел-хранитель Молдовы, а св. Харлампий – ангел-хранитель Добруджи». Видимо, складыванию у липован именно такого представления и пытался противостоять «*тяжкими епитимиями*» вышеупомянутый священник Симеонов, поскольку почитание и совместное с румынами празднование «*территориального*» покровителя должно было подрывать конфессиональную изолированность старообрядцев. Изучение религиозных контактов липован с автохтонным населением на почве почитания «*территориальных*» покровителей может дать интересный материал и по вопросу иконографии этих святых и иконопочитания.

В настоящей работе мы лишь коснулись этнографического аспекта темы: «*Липованская икона*». Ее необходимо изучать по единой программе и комплексно на разных территориях расселения липован: рассматривать особенности липованской иконописи и выявлять народные представления о святых и их иконах, исследовать бытование икон в контексте всей многообразной повседневной трудовой, семейной и праздничной жизни старообрядцев, другими словами: изучать жизнь иконы и жизнь с иконой.

Мы считаем перспективным провести исследование традиций молитвенной практики перед иконами, религиозно-эстетических принципов оформления киотов и божниц, порядка размещения икон в традиционных сельских и современных домах нового типа, а также в городских квартирах липован; исследовать отношение к иконам и их размещение в домах, где проживают смешанные румыно-липованские, болгаро-липованские и др. семьи.

В Италии в г. Турин с 1990-х гг. проживает значительное число липован из Румынии, главным образом из Добруджи. Там построена старообрядческая церковь. Откуда и какие в ней собраны иконы, какие иконы в домах русских «*туринцев*»; культы каких святых выдвинулись на первый план, а какие в новых условиях утратили былое почитание; какие заимствования появились или, наоборот, произошла консервация традиционных представлений, и икона еще больше стала восприниматься как оплот липованской идентичности, – все эти вопросы открывают новые перспективы и раздвигают горизонты темы.

Александров Е.В. (Москва)

О ФИЛЬМЕ «*ГРУППОВОЙ ПОРТРЕТ НА ФОНЕ ТРОИЦЫ*»

1993 год. Вторая серьезная съемочная работа нашей группы. Мы с Леонидом Филимоновым не так давно открыли для себя новый мир, который называется визуальной антропологией. Вернее, натолкнулись на существующее за пределами советской кинематографии направление, к которому неосознанно шли всю свою предыдущую профессиональную жизнь, работая в рамках университетского кино. Конечно, и об университетском кинематографе можно говорить лишь с большой долей условности. Мало того, что он никогда не был предметом теоретического осмысления, следует также признать, что произведения, которые во множестве создавались в вузовских лабораториях по всей стране, как правило, очень сильно различались по содержанию, редко выходили за рамки корпоративного предназначения, обычно были ниже по техническим и эстетическим характеристикам, чем в профессиональном кинематографе. Но принципиальная возможность работать вне сложившихся стандартов учебного и научно-популярного студийного кинематографа, ориентироваться на прямое непосредственное отображение действительности и создавать фильмы без оглядки на привычные жанры, всегда привлекала. Поэтому многолетняя разнообразная работа в Московском университете (несмотря на несравнимые с профессиональной кинематографической деятельностью востребованность, публичные и финансовые возможности) рассматривалась нами как уникальная мастерская для изучения процесса экранного отображения реальности. И хотя этот процесс рассматривался чаще на материале естественных, чем гуманитарных наук, прояснение многих закономерностей позволило нам оказаться готовыми к встрече с новой областью деятельности.

Став относительно известным в стране с 1987 года, само понятие «визуальная антропология» долгое время вызывало недоумение. Под антропологией обычно подразумевались исследования физиологических особенностей человека. Поэтому типичным был вопрос: речь идет о съемке черепов? И хотя со времени Пярнусского фестиваля, поразившего нас удивительной возможностью входить с камерой в жизнь далеких и малоизвестных народов мира, прошло уже пять лет, и хотя с тех пор мы увидели, собрали и стали показывать студентам фильмы визуальной антропологии, собственную деятельность, направленную на раскрытие особенности существования конкретного культурного сообщества мы еще только начинали.

Такая возможность представилась благодаря руководителю лаборатории археографии МГУ Ирине Васильевне Поздеевой, много лет занимавшейся изучением старообрядчества. Ее увлеченность старообрядческой культурой на многие годы передалась и нам, определив на все последующее время основное направление нашей визуально-антропологической деятельности. С этого момента подавляющее большинство наших работ стало связано со съемкой старообрядцев разных согласий в разных регионах страны и с формированием видеоархива, который в настоящее время насчитывает более тысячи часов видеодокументов.

Первое знакомство с этим столь значащим для истории России культурным явлением состоялось на Северном Кавказе в селениях, в которых проживали после возвращения из Турции казаки-некрасовцы.

Вынужденные в восемнадцатом веке уйти из России, они в изоляции сохранили старообрядческую веру и древнюю традицию. И хотя проведенные в советское время 30 лет произвели серьезные изменения в их образе жизни, религия помогла им многое сохранить в традиционном укладе. Нашей задачей было показать именно традиционные черты их жизни, во многом определяющие своеобразие их современной культуры.

В тот раз мы провели в селах Бургун-Маджары и Новокумское Ставропольского края около полутора недель. Конечно, это далеко не то время, которое было в распоряжении у классиков визуальной антропологии Роберта Флаэрти, Джона Маршалла, Жана и Руша и многих других, позволившее им создать общепризнанные шедевры, запечатлевшие глубокие психологические портреты культур. Мы еще только открывали для себя возможности съемки на принципах визуальной антропологии, только нащупывали подходы и приемы, отвечающие новым для нас задачам – не просто показа явлений, а достоверного отображения событий, в которых мы оказывались участниками, выявления в них внутренних закономерностей и психологических состояний героев, характерных для данного конкретного сообщества.

Нужно было научиться входить в событие, стараясь не нарушить естественность поведения героев, одновременно позволяя им раскрыться, сохранить типичный для них образ жизни. При съемке, и те, кого снимают, и те, кто снимает, неизбежно влияют друг на друга и испытывают определенное волнение. Необходимо было поддерживать во время этого события такую атмосферу, которая бы была предельна близка привычному образу жизни героев, а степень их возбуждения только помогала яркости проявления чувств. В то же время, напряженность снимающих не должна была мешать им ориентироваться в событии, на протяжении всей съем-

© Александров Евгений Васильевич, МГУ имени М.В.Ломоносова, 2012

ки поддерживать уровень операторского мастерства. Сложность операторской работы усугублялась необходимостью работать без подготовки, в импровизационном режиме, непрерывно в течение долгого времени. Любая попытка остановить событие, сделать его более удобным для съемки, неизбежно приводила к нарушению того уязвимого состояния, которое обеспечивало естественность атмосферы.

Уже на этом этапе стала проявляться специфика подобного рода съемок. Привычное разделение обязанностей между оператором и режиссером, принятое в работе съемочной группы, оказалось неуместным. Главную и определяющую роль при такой съемке стал играть оператор. Режиссер мог помочь только при предварительном обсуждении и выработке общей стратегии, а во время самой съемки он должен был не мешать, а только осуществлять техническую и организационную помощь.

Короче говоря, с первых съемочных дней нам пришлось интуитивно формировать систему поведения на съемке и вырабатывать этические принципы и эстетические приемы, которые впоследствии вылились в методику «созвучной камеры».

Конечно, первым условием, определившим успех работы и в дальнейшем ставшим основополагающим для всей деятельности, стало изначальное доверие жителей к нашей съемочной группе. Это произошло благодаря исследовательскому опыту И.В. Поздеевой, которая давно была знакома с наиболее авторитетными жителями и которой они доверяли. Поэтому с первых шагов удавалось довольно быстро устанавливать доверительные отношения с людьми, А при проведении съемок мы старались вести себя так, чтобы это доверие не нарушалось.

В результате за относительно небольшое время нам удалось снять практически все важнейшие проявления традиционной жизни сообщества. А кульминацией работы и фильма стала съемка храмового праздника, посвященного Троице, когда мы получили разрешение на съемку праздничной службы.

Надо сказать, что непрерывная съемка многочасовой службы очень ответственное и тяжелое дело. Это совсем не то, что мы наблюдаем по телевидению во время торжественных богослужений, когда в залитом светом храме с заранее установленных на штативах многочисленных камер осуществляется официальный репортаж. В нашем случае это была одна ручная камера, которой снимал Леонид Филимонов непрерывно на протяжении нескольких часов, стараясь не только не помешать ходу службы, но и не нарушить молитвенное настроение прихожан.

Зато ему удалось не только запечатлеть полный ход богослужения, оставив для истории очень важный документ, но и передать чувства, охватившие всех, находящихся в храме (и его в том числе), отобразив состояние духовного очищения, испытанное прихожанами. Портреты старых и молодых старообрядцев – это образы глубоко верующих людей.

К сожалению, приехав для продолжения съемки через год, мы не застали в живых многих старых жителей. И надо было видеть, как смотрели на экран их родственники и близкие…

В тот раз Леонид не смог приехать. У него скончался сын, он сам заболел, и ему с каждым годом становилось работать все труднее. И тем не менее, он продолжал ездить в экспедиции до 2003 года, и провел еще несколько тяжелейших съемок старообрядческих служб в Верхокамье, Бессарабии, Краснодарском крае, на Алтае. Часть этих съемок вошли в фильмы, а сами исходные материалы, запечатлевшие полный ход богослужений, составили неоценимый фонд старообрядчества.

Вот краткий перечень эпизодов, составивших видеоархив съемок казаков-некрасовцев 1993 года (36 часов), на основе которых были сделаны 2 версии фильма «***Групповой портрет на фоне Троицы***» - 1,5 и 3 часа:

Сюжет 1. 3.06.93 г., село Новокумское.

Беседа с Тимофеем Николаевичем (90 лет) и Анной Мефодиевной (82 года) Бокачевыми. Рассказ о жизни некрасовцев в Турции, причинах и характере отъезда, о жизни в России. Чтение и пение по богослужебным книгам.

Сюжет 2. 3.06.93 г., село Новокумское.

Беседа с Егором Фатеевичем Гусевым (92 года). Хозяйство, церковь, история семьи. Рассказ о жизни в Турции, службе в турецкой армии в период 2-ой мировой войны, обстоятельствах возвращения в Россию, притеснениях веры в России. Богослужебное и фольклорное пение.

Сюжет 3. 4.06.93 г., село Новокумское, Успенская церковь.

Служба "*Родительской субботы*". Священник отец Конрад. В конце службы кутья – 40 дней матушки.

Сюжет 4. 4.06.93 г., село Новокумское, Успенская церковь.

Краткий просмотр книг Успенской церкви с комментариями.

Сюжет 5. 5.06.93 г., село Бургун-Маджары, Троицкая церковь.

Священник отец Феофан рассказывает о книгах, учит племянника Николая читать по-церковнославянски. Просмотр книг в церкви.

Сюжет 6. 5.06.93 г., село Бургун-Маджары, Троицкая церковь.

Отец Феофан крестит маленькую девочку.

Сюжет 7. 5.06.93 г., село Бургун-Маджары.

В доме Семена Ивановича Милушкина готовят обед к храмовому празднику (выпечка хлеба).

Сюжет 8. 5.06.93 г., село Бургун-Маджары, Троицкая церковь.

Всенощная служба на Троицу.

Сюжет 9. 6.06.93 г., село Бургун-Маджары, Троицкая церковь.

Продолжение всенощной службы на Троицу.

Сюжет 10. 6.06.93 г., село Новокумское. Успенская церковь.

Священник отец Конрад ведет праздничное богослужение (с тремя

коленопреклоненными молитвами).

Сюжет 11. 6.06.93 г., село Бургун-Маджары. Троицкая церковь.

Окончание праздничной службы с "*Многая лета*". Крестный ход из церкви в дом С.И. Милушкина. Встреча и целование иконы у дома.

Сюжет 12. 6.06.93 г., село Бургун-Маджары.

Праздничный обед в доме С.И.Милушкина.

Сюжет 13. 7.06.93 г., село Новокумское.

Проводы в армию (с несколькими интервью и застольем).

Сюжет 14. 7.06.93 г., село Новокумское.

В доме Елиферия (Лифера) Ивановича Шепелева (79 лет), жена Агафья Ивановна (74 года). История жизни в Турции и России. Рассказ об обучении в турецкой школе. Фольклорное пение. Показ традиционных костюмов и одежды, приготовленной на смерть.

Сюжет 15. 8.06.93 г., село Новокумское.

В доме Ивана Ивановича Горина (71 год). Жизнь и церковное обучение в Турции, чтение и пение по книге. Показ церковных книг и рассказ о них. Разговор о казачьем круге и общественной жизни в Турции.

Сюжет 16. 8.06.93 г., село Новокумское.

В доме В.П. Саничева, который организовал переезд некрасовцев из Турции в Россию. Фотографии.

Сюжет 17. 8.06.93 г., село Новокумское.

Продолжение беседы с Тимофеем Николаевичем (90 лет) и Анной Мефодиевной (82 года) Бокачевыми. Очень подробно о работе и жизни в Турции.

Сюжет 18. 8.06.93 г., село Новокумское.

Беседа с Серафимой Кондратьевной. Показ традиционного костюма некрасовцев и рассказ о нем. Фольклорное пение.

Сюжет 19. 8.06.93 г., село Новокумское.

Катание (изготовление) свечей в Успенской церкви.

Сюжет 20. 8.06.93 г., село Новокумское.

Просмотр с подробным комментарием книг Успенской церкви

(участвует доктор Дж. Салливан из Англии).

Сюжет 21. 8.06.93 г., село Новокумское.

Вторая беседа в доме Тимофея Николаевича Бокачева. Учит читать по-старославянски мальчика Алешу. Съемка книг в его доме. Рассказ о лечении апокрифом "*сон Богородицы*".

Сюжет 22. 8.06.93 г., село Новокумское.

Интервью с бывшим директором совхоза Иваном Порфирьевичем, при котором в 1962 году некрасовцы вернулись из Турции.

Сюжет 23. 8.06.93 г., село Новокумское.

Музей некрасовцев. Концерт взрослого и детского фольклорных коллективов некрасовцев. Танцы, песни, игры на берегу реки.

Застольное пение после концерта (в том числе турецкие песни).

Сюжет 24. 11.06.93 г., село Бургунд-Маджары.

Беседа с Евдокией Порфирьевной (76 лет) о поездке в Турцию и посещении родного села. Фольклорное пение.

Сюжет 25. 11.06.93 г., село Новокумское.

Одевание невесты. Венчание в Успенской церкви.

Чтобы дать хоть какое-то представление о характере бесед, звучащих в фильме, представляю две расшифровки, сделанные студентами исторического факультета МГУ.

С Шепелевыми – Елиферием Ивановичем (ЕИ) и его женой Агафьей Ивановной (АИ) беседует И.В. Поздеева (ИВ). Расшифровка – Марии Мухиной.

АИ: «Две сестры тут померли, нет три. Их не было – они ушли в Карс, я одна себе и косила, и вязала, и на гарман возила, и молотила, и веяла с детьми. Посажу свекруху на енту, дювень назывался у нас – досочка такая; девку посажу на дювень – девка кланяется. Я горю большую имела».

ЕИ: «Техники не было, все на скотине. Потом, когда сюды приходили, близко стало такие машины. Ну а ты соберешь человек 5-6, повезешь с поля в степи, поскладешь там, машина придет, ты и я подаем, а машина молотит. Сколько там хлебушка отбирает – за хлеб она молотила. А то не было машин – все на скотине, на волах».

АИ: «Поедем в Татаркию – там у нас город был, назывался Татаркия. Там они спрашивают: «федють, федють?» – теперь это граница, Айбакан называется». Говорит по-турецки. «Он засмеялся. А мы так гутарили, по-турецки-то так знали».

ИВ: « Как вы деньги заработали на землю?»

ЕИ: «Мы сеяли кукурузу, сеяли фасолю, выращивали, потом продавали, деньги брали и землю купили. Наши бобы – в город повезешь – там ценилися».

ИВ: « Сколько вашим детям было, когда построили?»

АИ: «Кому 5, кому 10 лет. В 8 лет идут в школу, до 5 лет учутся еще».

ИВ: «Все по-турецки?»

АИ: «Все по-турецки».

ИВ: «Значит, вы себе турецкую школу построили?»

АИ: «Да».

ИВ: «Что значит сами? Вы деньги вносили или сами строили?»

АИ: «Деньги отбирали сами и давали мастерам. Мастера купили лес, купили каменья, строили, и детей брали учить».

ИВ: «А по-русски как учили?»

АИ: «А по-русски Василий Перфирьевич учил».

ИВ: «По-славянски читать церковные книги?»

«Да».

Тимофей Николаевич Бокачев в фильме учит читать церковные книги мальчика Алешу. Расшифровала видеозапись Настя Коваленко.

- Вот видишь палочки наверху?

- Да

- Это удары. Вот червь, это люди. Вот палочка видишь, то люди, вот земля, если бы палочка вот тут, то были бы земли, то ударная, понятно?

- Угу

- Глалоль, вот стоит палочка, я вам показываю, чтобы знали…

Далее Алеша пытается прочитать; …..нечестивых…и на пути грешности…..но законе…

Вопрос И.В.Поздеевой: - А почему языку учиться хочешь – церковно-славянскому?

- Ну, как почему, так для меня будет лучше, я выучу, кое-что понимать буду, а то так что? Я стою (*на службе*), засыпаю…

Это запись лишь двух бесед, вошедших в фильм. Но в фильм вошли далеко не все снятые интервью и события. И в эпизодах фильма беседы представлены не полно, лишь фрагментарно. К сожалению, из-за трудоемкости расшифровки, необработанной и неопубликованной остается много уникальной информации, рассказывающей об ушедшем времени. Остается надеяться, что когда-нибудь сохраняемые в архиве видеоматериалы дождутся заинтересованного исследователя и будут введены в научный оборот.

Свинцова Л.Н. (Киев)

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРНОЙ АДАПТАЦИИ ЛОКАЛЬНЫХ ГРУПП СТАРООБРЯДЦЕВ В ПОЛИЭТНИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ УКРАИНЫ

Безжалостные гонения со стороны светских и духовных властей вынудили староверов оставить обжитые места и искать религиозную свободу и церковную независимость в основном на окраинах и за пределами Российской империи.

При вынужденном переселении в XVII – XIX веках на территориальные образования современной Украины старообрядцы столкнулись с проблемами не только выживания, сохранения своей веры, своей идентичности, а также поиска алгоритма социальной адаптации и интеграции с местным населением. Для каждой полиэтнической территории Украины эти проблемы и их разрешение имели свой локальный характер.

Известно, что миграция существенно меняет социальную и геополитическую картину мира. «*История дает немало примеров того, как миграция способствовала смене цивилизаций, гибели одних и рождению других этносов, социальному освоению неизвестного ранее географического пространства*»[1].

В периоды социальных потрясений — войн, революций, которые в корне меняли экономическую, политическую, социальную, культурную обстановку в обществе, старообрядцы не меняли своей ценностной ориентации и приспосабливались к ситуации сохраняя свою идентичность. Они старались сохранить свои особые черты, прежние формы, соответствующие времени и месту их исхода в костюме, в семейном и общественном быту. При этом в условиях межэтнического взаимодействия находили модели социальной коммуникации с инокультурным окружением.

Переселяясь на новые территории, старообрядцы сталкиваясь с проблемами сохранения культурного наследия, этнической и культурной идентичности, были вынуждены искать принципиальные основания для моделирования диалогических отношений с носителями других культур. Проблема преодоления культурного барьера оказывается более сложной в решении, чем проблема преодоления языкового барьера. Необходимость культурного диалога очевидна для Украины, которая является разнородным в этническом и конфессиональном отношениях пространством.

С конца XVII века в Украине центром политической, экономической и культурной жизни была Гетманщина Левобережья. После разделов Польши в 1772—1795 годах западно-украинские земли переходят во владение австрийской империи Габсбургов, а остальная часть Правобережной Украины, в том числе Подолье, Волынь — во владение Российской империи. В результате русско-турецкой войны 1768−1774 годов Крымское ханство было признано независимым от всякой посторонней власти, а в 1783 году его земли были включены в состав России. На присоединённых к Российской империи степных землях Новороссии и Тавриды, на месте татарских поселений основываются крупные города. Обе империи представляли собой огромные территориальные конгломераты, население которых состояло из этнически и культурно различных народов, а власть отличалась чрезмерной централизацией.

В местах, куда стекались потоки старообрядческого населения, образовывались духовные центры старообрядчества. Одним из таких центров стало Стародубье в Черниговской губернии. ««*Эмиграция великороссов в эти глухие и малозаселенные районы Украины началась еще до раскола, но после собора 1667 года сюда направились по преимуществу сторонники древлего обряда, искавшие убежища от религиозных преследований в Москве. Поп Кузьма ушел из Москвы «с духовными детьми своими» в конце 70-х годов, и в Стародубье они заселили деревни Белый и Синий Колодезь, Замишев и Шеломы*»[2]. «*Там они уже нашли своих единоверцев, так как под 1676 годом местный летописец Самовидец уже писал о поселениях старообрядцев в этом районе*»[3]. На территории Стародубья уже к концу XVII – началу XVIII века образовалось множество слобод и посадов. Здесь находилось четыре старообрядческих монастыря: Митьковский, Злынковский и Добрянский – мужские, Климовский – женский. В конце XVIII первой половине XIX века – 8 монастырей, 6 обителей и 2 пустыни. Были также и беспоповские духовные центры – скиты и обители. Однако Стародубье – главный центр поповщины.

Активное освоение земель Посожья и Поднепровья привело к перенаселению этих мест и нехватке пахотной земли. В 1828 г. средний надел на ревизскую душу в Черниговской губернии составлял от 2 до 3 десятин. И если местное население жило в основном скудным хлебопашеством, то старообрядцы, основав слободы и посады, предприимчиво занялись промыслами, используя местные природные ископаемые (железная руда, стекольный песок, глина). В военно-статистическом обозрении Черниговской губернии старообрядцы описываются так: «*Вообще живут богато. Многие из них платят купеческие капиталы, все они вообще промышленны и очень трудолюбивы. В посадах и слободах, которые находятся в северных уездах губернии, то есть в скуднейших*

[1] См.: Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации. М., 1993; Тойнби А. Цивилизация перед судом истории: Сборник / Пер. с англ. М., 2002.

[2] Лилеев М.И. «Из истории раскола на Ветке и Стародубье XVII – XVIII вв. Киев, 1893. С23.

[3] ЧОИДР. 1848. Т. 2. С.66.

© Свинцова Людмила Николаевна; krokus@hp.com.ua, 2012

по количеству земли и ее произведениям, они не имеют почти пахотной земли, земли и сенокосы занимают у соседних помещиков.… Все из них мастеровые, как-то плотники, кузнецы, кирпичники и хорошие грабари. Они не боятся ремесел, требующих физической силы, напротив, предпочитают их прочим, и потому все телосложения статного, росту вообще более среднего. Белокуры, лицом белы, ловки и находчивы» [4].



Пгт. Добрянка 2010 г.

В старообрядческой слободе Добрянке работали швейная и мебельная фабрики, консервно-сушильный завод, маслозавод, пищекомбинат, торфяное предприятие, лесхоз, цех по пошиву изделий. О Добрянке и быте своего прадеда Потапия Ивановича и прабабушки Евдокии Васильевны Кожевниковых вспоминает Лариса Ивановна Григорьева: «*С ранней весны и до поздней осени, как и большинство добрянцев, уходил Потапий Иванович на дальние заработки по строительным и кирпичным работам. Жена Потапия Ивановича - Евдокия Васильевна, как и все добрянские женщины, растила и воспитывала детей, вела домашнее хозяйство…Зимой, когда Евдокия Васильевна, пряла, шила, вышивала или делала мережку, Потапий Иванович занимался с детьми. Обучал их молитвам, счету, чтению. Моя бабушка знала наизусть много молитв, бегло читала старообрядческие книги, хорошо пела по крюкам и сама переписывала своим красивым каллиграфическим почерком старообрядческие молитвы. Всему этому, ее и сестер Пелагею и Евгению обучил их отец Потапий Иванович, строго спрашивал за выученное. За неправильно прочитанную молитву получали линейкой по рукам. Так Добрянские старообрядцы воспитывали своих детей. Духовное воспитание было на высоте…*

Все в доме напоминает времена его прежних хозяев. И большая русская печь с чугунками и тяжелыми сковородками и стоящие в углу рогачи, чапельник, кочерга и коромысло. Пузатый самовар и тяжелый железный утюг. Мебель сделанная руками Потапия Ивановича; столы, стулья, табуреты, шкафы- угольники, деревянные кровати с ручной резьбой на спинках большие деревянные сундуки, с круглыми кольцами для переноса. А еще в доме есть Очаг – настоящая изразцовая кафельная печь, настоящий шедевр кирпичного искусства. Когда натопишь грубу от узорчатого кафеля идет необыкновенное тепло, которое согревает душу, а сердце наполняется радостью».

На Киевщине, в Полесье тоже было образовано несколько поселений старообрядцев. Из воспоминаний Поляковой Марии Ивановны, уроженки села Красиловка Иванковского района Киевской области: «*Скорее всего, основателями Красиловки и были изгнанники, ушедшие вглубь лесного и болотистого Полесья. Существовало предание, что предки наши были со Смоленщины и когда бежали с Ветки, то поселились сначала в 18 километрах от нынешнего села, а затем по какой-то причине ушли глубже в леса. Место первого поселения и доныне называется Русаки, а Красиловка начиналась, вероятнее всего, на нынешней Полянке в излучине р. Вересня на правом ее берегу… Кустарники раскорчевывали, площади выравнивали, распахивали, по мере надобности отводили канавами воду, удобряли навозом. Сеяли рожь, овес, ячмень, просо, гречиху, лен, овощи, картофель, арбузы и дыни… Пахотной земли было для такого села мало и многие занимались ремесленничеством - это колесники, шорники, кузнецы, плотники, бондари, столяра, кожемяки, кушнеры, сапожники, печники. Были у хозяев мельницы, крупорушки, маслобойки, коптильни. Выращивали, кроме фруктов, зерновых и картофеля, также лен, который доводили до волокна, а прясть и ткать отдавали в соседние украинские села. На заработки мастера уходили чаще всего в Киев и Чернобыль, а бригады плотников - в соседние села по договоренности*».

В 15-ти километрах от села Красиловка расположено также старообрядческое село Замошье. Вспоминает Александра Лавровна Сидоренко, урожденная Гончарова, из села Замошье Чернобыльского района Киевской области: «*В этих местах, в Полесье украинцы строили дома на песках, а русские переселенцы шли жить в лес. Строили из дубов «мочеников», которые плыли по реке. Здесь речка Уж. Кирпичи делали из глины «глинянки» с добавлением половы овсяной, льняной, фасольной. В доме печь. Окна с красивыми резными ставнями. Окон в доме много, поэтому комнаты светлые, вдоль стен лавки. Однако были и деревяные кресла. На окнах занавески - ферянки, вязаные с голубями в рисунке. Стол большой. Занавеска на иконы называлась - павильён, а внизу занавеска тюлевая. Занавески вышивали в основном гладью, в отличие от украинцев, они больше крестом. Рисунок на занавесках в основном цветы, больше розы и птицы. Рядно из льна. Матрац из сена. Подушки пуховые.*

[4] Военно-статистическое обозрение Российской империи департамент Генерального штаба. Т.XII. Ч. II. Черниговская губерния. СПб. 1851. С. 65.

Прокормиться здесь было несложно. Шли на "гать" - путь, по - украински шлях, ловили вьюнов, их там было много. Собирали клюкву, калину, чернику, костянику, бруснику и почему-то слово - смородина (видимо местное название смородины), орехи. Лес был богат грибами: подберезовики, поддубники, рыжики, грузди, белые грибы, лисички. Грибы солили.

Ягоды собирали дети, а взрослые уносили груз. Рыбы было много, её даже мешками сушили, варили и т.д. В пище не нуждались, сушили сухофрукты, делали моченые яблоки.

Как и мой отец, многие жители занимались гончарным делом, многие были колесники, изготавливали колеса, телеги, повозки. Для перевозки людей делали повозки на двух колесах. Колеса продавали, иногда меняли на зерно.

На току-гумно (элеватор) сушили зерно. Отходы молотили кабанам.

Были ткацкие станки, самопряхи. Наматывались суровые нитки из льна, при этом отлетала "костра" - отходы от льна, из него пряли на веретено нити, потом веретено вставлялось в челнок и на ткацком стане ткали полотна, нажимая на педали, стучали и забивали нить.

Папа сам делал станки, папа был большой мастер и учил всех.

Стены сарая плели из лозы, чтобы легко проветривались и просушивались яблоки. грибы, лечебные травы. Называли такой сарай - комбре (из украинского). Забор тоже плели из лозы – плетень, крыши покрывали снопами соломы ("кули" вязали).

Полы в доме деревянные, а фундамент из дубовых легарей - мочеников. В сарае фундамент из коровьего навоза с добавлением половы - теплый для поросят и коров. В сарае молотили зерно. Во дворе баня, посуда в бане другая, специальная (поганая) для пищи не годится.

Скот кормили из специальной посуды - цебер - половина бочки, ободья металлические.

Суп, жаркое варили в "макотрах" - глиняный горшок. Наиболее распространенная пища: блины, голубцы, грибы, винигреты, фасолевый суп, гороховый суп, компоты, варенье, повидло. В макотре топили масло, пшеную кашу варили с сывороткой.

Хлеб хранили в льняном полотенце. Хлеб пекли один раз в неделю на закваске из житней муки.

Постолы из березы (замачивали и плели) и сапожки с деревяной подошвой. Я в них каталась вместо коньков. Ткани фланель, ситец - покупали.

Из конопли ткали и шили юбки, рубахи, вязали шерстяные шали. Дети спали в плетеных корзинах, которые проветривались.

Из вербы (из ствола) выдалбливали бочки, в которых стирали и отбеливали белье. Засыпали пепел и заливали кипятком, а в муке подкрахмаливали. Такая бочка называлась "бук". На речке тоже стирали.

Из льна и конопли - во время войны ткали ткани для госпиталей.

На полях выращивали пшеницу, гречку, овес, просо, кукурузу, горох. фасоль - земля плодородная. В лесах собирали землянику, малину, грибы. Грибы использовали и соленые и маринованные, солили капусту, мариновали помидоры.

Старообрядки носили серьги, кольца, бисер - бусы по несколько колец. Заколки всякие украшения, шкатулки делали красивые, резные.

Мужчины, с бородами в косоворотках обязательно из льна. Сумка из льна через плечо.

У украинок нижняя юбка, рубаха вышита и жилетка меховая, платки наверх завязывали. У нас завязывали назад, были большие платки. Летом босиком бегали.

Частокол - забор (из вербы и из лозы).

На кладбище не положено застолье. На пасху не ходили на кладбище, а только после, на Радоницу».

Начавшись еще в конце 17 ст., переселение преследуемых властями Московского государства старообрядцев на новые земли продолжалось и в 18-м. На территории Османской империи, затем, Речи Посполитой у новых поселенцев была свобода вероисповедания и благоприятные экономические условия. ««*Убегая из Ветковско-Стародубских слобод или непосредственно из различных губерний России, дониконовские православные оказывались в северной части Прутo-Днестровского междуречья или на территориях Правобережной Украины. При этом связь между ними оказывалась достаточно устойчивой, невзирая на наличие политических границ. Общая мобильность группы породила и постоянные контакты внутри общности, расселившейся на землях нескольких государств*»[5].

Таким образом еще одним местом компактного проживания староверов на Украине стало Подолье, которое на момент их заселения принадлежало Речи Посполитой. Это были выходцы из центральных, а также частично северных и южных губерний России. В этом крае насчитывалось около 30 мест компактного проживания старообрядцев. Подольская губерния была образована в 1797г. До 1914г центром Подольской губернии был Каменец Подольский. С 1914 г. по 1925 г. – Винница. Сейчас это Хмельницкая, Винницкая, частично Одесская область и частично территория Молдовы. «*Массовый процесс колонизации региона сторонниками дониконовского православия вряд ли имел место ранее второй трети XVIII в., т.е. после легендарных «выгонок» из Ветки и Стародубья (1735 и 1764 гг.). Именно тогда, на землях польских магнатов поселилось немало крестьян и мещан. Стремясь не только сохранить веру, но намереваясь эффективно обустроиться в условиях феодальных поземельных отношений, староверы обратились к магнатам (например, Ходкевичам, Потоцким, Козловским и др.). Они арендовали участки земли на условиях оплаты почти символической подати*»[6]. О том, что Подолье стало местом вторичного переселения косвенно свидетельствуют отдельные черты исследуемых говоров, отражающие влияние белорусского языка.

[5] Пригарин А.А. Русские старообрядцы на Дунае. Одесса-Измаил-Москва. 2010. С.46.

[6] Пригарин А.А. Русские старообрядцы на Дунае. Одесса-Измаил-Москва. 2010. С.44.

Считается, что основателями подольского старообрядчества являются выходцы из черниговских старообрядческих слобод.

Подольские старообрядцы преимущественно занимались скотоводством, хлебопашеством, огородничеством, баштанным промыслом. Особенно выгодным было выращивание подсолнечника, из которого выжимали масло. Доходным делом считалась сезонная аренда садов. Славились старообрядцы и как искусные плотники, каменщики, печники. Большой процент, особенно в Балте, составляли представители купеческого сословия. На рубеже 18-19 вв. тут зарегистрировано 45 дворов на русской стороне, где проживало 397 душ обоего пола купцов-старообрядцев.

Балтские старообрядцы всегда характеризовались особенной активностью, в религиозной, общественной и деловой жизни. В 1841 году купцы-старообрядцы Кондрашов, Пыпин и Савельев предложили учредить коммерческое собрание и общественную городскую библиотеку, выразив готовность пожертвовать на их учреждение определенные суммы. Улицы, где жили старообрядцы, отличались своей обширностью и чистотой. Дорога между Балтой и вновь построенной станцией железной дороги была построена также старообрядцами города.

На Винничину старообрядцы переселились в результате разгрома старообрядческих слобод на Ветке и Стародубье.



Г.Винница. 2006 г.

«Из беглецов 1730-60-х гг. из Ветковско-Стародубских общин складывается еще одна территориальная группа старообрядцев на Подолье – «пилипоны». Подобное наименование сложилось на польско-украинских землях. Для большинства древлеправославных поселений региона был характерен топоним «Пилипы» или его производные»[7]. В Винницкой области села Пилипы Боровские, Пилипоновка, в Хмельницкой Пилипы Хребтиевские. В настоящие время в Винницкой области существует около 20 переселенческих сел, в которых проживают носители русской диалектной речи. Ряд сел издавна представляет собой русско-украинские (Ефимовка, Людавка, Чернятин, Шура-Копиевка и др.) или русско-украинско-польские поселения (Бушинка, Краснянка, Куринка), в отдельных селах сохраняется в основном русское население (Борсков, Круги, Пилипы-Боровские). Отметим, что для Борскова, Пилипов Боровских была характерна изоляция от иноязычного окружения: села располагались среди леса, в стороне от центральных дорог и других населённых пунктов.

Относительная этническая изолированность русских старообрядцев в этих местах была обусловлена религиозными, социально-бытовыми отличиями, которые выделяли их из окружающей украинской, а для части переселенцев - украинско-польской среды.

В быту их отличало стремление освятить каждое своё действие, каждый шаг. «*Я крестюся, когда и воду пью*», - говорит житель села Бушинка И. Василенков, 70-ти лет. И сейчас, в наши дни, те из русских переселенцев, которые сохранили свою веру, по древнему обычаю не бреют бороды, а женщины не стригут волос. И сейчас они сохраняют обычай класть покойнику в руки лестовку (старообрядческие чётки), а крест устанавливают над могилой в ногах, и многое другое.

Таинство крещения у старообрядцев предусматривает обязательное трехкратное погружение. Обычно крестил ребёнка сам священник. В отсутствие священника разрешалось крестить ребёнка в два этапа: дьяк (или мать) погружали ребёнка в воду трижды с головой, а молитвы священник мог прочитать позже.

Отличие старообрядцев от окружающего украинского населения проявлялось и в социально-бытовой и культурной сферах: в типах и расположении построек, в костюме, в хозяйственных занятиях.

Дома в переселенческих селах располагаются перпендикулярно улице. Эта особенность характерна для многих областей России, в то время как украинские дома располагались лицом к улице. В украинских селах старообрядцы строились отдельно, целой улицей, и по расположению домов можно определить, кто живёт на определённой улице - русские или украинцы.

До середины 19 века дома и хозяйственные постройки в русских поселениях возводились преимущественно из дерева (у некоторых переселенцев

[7] Таранец С.В. Старообрядчество Подолии. К., 2000. С. 21-22.

уцелели деревянные постройки в сруб). Однако, если переселенцы строились в украинском селе, они сооружали дома из того же материала, что и украинцы. Дом переселенцев отличался и расположением комнат, которые следовали друг за другом.

Старообрядцы длительное время продолжали носить национальную одежду. Это, например, такие элементы женского костюма, как сарафан. Мужчины ходили в длинных рубахах. Женщины старшего поколения носят кичку и сейчас; покойницу-старообрядку хоронят в сарафане. Старообрядцы, в отличие от своих соседей украинцев, как правило, не занимались земледелием (за исключением села Пилипоновки на юге области; там было развито бахчеводство). Они были каменщиками, печниками, плотниками, мостовщиками. Интересно, что ряд русских сел дифференцировался по своим хозяйственным занятиям, старообрядцы называли их «*рабочими*» селами. Так, борсковчане были плотниками, а жители соседних Курников и Людавки - каменщиками. Непривязанность к земле, владение ремеслом позволили некоторым русским селам почти не пострадать в страшный голод начала 30-х годов на Украине и даже помогать своим бедствующим соседям - украинцам и евреям. «*До сих пор остаётся невыясненным до конца вопрос об исходных районах миграции большинства русских переселенцев. Жители Борскова - выходцы из бывшей Московской губернии. Борсковчане именуют себя «гусляками», поскольку их родина - село Гуслица (или Гуслицкая волость). Жители Борскова всегда отмечают, что их говор особенный, отличается от всех других русских говоров Винницкой области; «Наш язык сафсём отличается от всех языков, он как в падмасковье*»[8].

Член старообрядческой общины Винницы Н.Л. Бужинская рассказывает о старообрядческом селе Борсков Винницкой области: «*В 2007 году самая старая жительница села делилась своими воспоминаниями. Отец ее Глебов Петр имел землю, но мало. Приходилось плотничать, ездить в сезон на заработки. Мать Елена из рода Красильниковых, которые славились умением переписывать богослужебные книги. Работа эта требовала большого внимания и аккуратности. Исправления не допускались. А тексты церковнославянские сложные, а бывало и со знаменами, древней музыкальной азбукой. Тут уже каллиграфия на уровне искусства.*

Семьи тогда у старообрядцев были большие, многодетные. Мужчины-кормильцы отправлялись на заработки - на стройки, на сахарные заводы. Пьянства не было в селе, курение - под строгим запретом. Крупные покупки делали на ярмарке в Ворошиловке или в Красном. По мелочам ходили в сельскую лавку, которую держали евреи. Посты соблюдали неукоснительно. Как вспоминает Маслова Мария Петровна, бывшая жительница Верхнее Раменской, в пост молоко перерабатывалось на творог и масло. Творог подсаливали плотно утрамбовывали в бочонке, накрывали салфеткой, накладывали сверху гнёт. Из сметаны взбивали масло, топили и сливали в гладущики. На Масленицу не переводились блины с маслом и творогом. Игры, гулянья, катания с гор особо разудалыми были перед суровым Великим Постом.

В пост село затихало. Народ был богобоязненный. Любовь Корнеевна Москвичёва рассказывает удивительную историю, очевидцем которой был её отец, будучи подростком. Напротив его дома жил Евлампий, церковный служащий, отличавшийся честностью, доходящей до щепетильности. Он был кем-то вроде казначея, деньги люди ему сдавали на всякие церковные нужды. Вспоминают, что как-то у него в складке кармана застряла полушка. Он её дома обнаружил и тут же побежал относить её в церковь. Так вот. Умер он, стали готовиться к похоронам, а он на второй день ожил. Все бывшие в доме испугались, разбежались. Он же вышел на крыльцо, стал звать: «Не бойтесь, я живой, умру я завтра. А сейчас идите, я вам расскажу, где я был». Люди осмелели, возвратились. И он им поведал: «Мне показывали место, приготовленное для меня. Мне не передать, как там хорошо и красиво. Я желаю всем вам тоже быть там. Живите по правде. Й молитесь, не ленитесь молиться». На следующий день он, действительно, умер.

Долго ещё борсковчане помнили его историю и его слова. Долго ещё разносился по округе звон пяти колоколов, а в храме было жарко от горящих свечей».

«*С 30-х гг. XVIII в. формируется еще один юго-западный район проживания старообрядцев - Приднестровье. «Бежавшими из России раскольниками..., - отмечал в октябре 1752 г. русский посол в Турции в своем донесении, - наполнены многие превеликие деревни на польской границе и ниже по Днестру*»[9]. В конце столетия они уже проживают в селениях Ставучаны, Хрестовка (Хребетеевка), Хилипоны, Кумышовка, Ветрянка, Маяки, Троицкое, Чобручи, Незвертайловка, Подковка. Эти поселения возникали еще в османский период владения т.н. «*Ханской Украины*» или «*Очаковской области*» (низовья Буго-Днестровского междуречья)[10].

После присоединения в 1791 г. их к Российской империи сюда усиливается стихийный приток староверов из Правобережной Украины, из-за Днестра и непосредственно из центральных губерний России.

Вспоминает Зинаида Семеновна Демьянова, урожденная Орлова, жительница села Пилипы-

[8] Полищук Т.И. Замечания об островных старообрядческих говорах Винницкой области Украины. Винница, 2009. С.18.

[9] Добров Л. Южное славянство. Турция и соперничество европейских правительств на Балканском полуострове. СПб., 1879. С. 535

[10] Коциевский А.С. О русско-украинском и молдавском населении «Очаковской области» //Записки Одесского археологического общества. - Т. 1 (34). Одесса, 1960. С. 354-360; Коциевский А.С. О русском населении Южной Украины в конце XVIII первой трети XIX века // Історичне краезнавство Одещини. Вип. 6. Одеса, 1995. С. 1-2.

Хребтиевские, Хмельницкая обл. (Подолье): «*В этом краю поблизости старообрядческие села Ставчаны, Белоусовка, Антоновка, Форосное, Соколовка, Богомоловка. Все началось с того, что в Богомоловке поселился старообрядец Богомолов, его не преследовали и он позвал других.*

Дома здесь строили так: делали замес - глину заливали водой с мелкой половой и соломой, эту «клаку» месили с помощью коней и звали на помощь всех - соседей и родственников на «клаку», при этом давали обед с выпивкой, обливались и вымазывались этой грязью. Процесс замеса проходил очень весело. Потом лепили из этой смеси вальки, похожие на длинные булки и выкладывали из них стены дома слоями со смещением. Каждый день по слою выкладывали. За лето все стены успевали сложить и нужно было до дождей и холодов успеть сделать крышу, которую раньше делали из соломы, потом уже стали покрывать черепицей.

Дом состоял из двух хат, с одной стороны новая – для гостей, с другой старая, где живут и там же хозяйственная часть, посередине сенцы. Пол земляной из глины с конским навозом, получался пол как из цемента, только желтого цвета. Снаружи делали завалинку, внутри дома все красили. Стены и потолок украшали гирляндами из цветной бумаги.

В каждом доме иконы и старинные книги на старославянском языке.

Летом пищу варили во дворе – летняя кухня, а зимой грубу топили в доме, так и обогревались и готовили пищу.

В доме печка и груба, на печке иногда спали, постелив рядно. Между грубой и печкой – лежанка (настил из дерева на ножках). В доме были длинные лавки, скрыня (из украинского) – сундук, в ней хранили приданое. Иконы в два ряда, завешивались занавесками в отличие от украинцев, которые вешали вышитые рушники (полотенца), хотя мы научились у них и стали вешать рушники на фотографии. На кровати ставили стопкой подушки в красивых с вышивками и ришелье наволочках. Подзор с кружевами завешивал кровать донизу. Кружева вязали крючком. Окна со ставнями.

Во дворе обязательно баня, иногда на несколько семей. Жили очень дружно. Во дворе строили курники (курятники), сушни, где сушили фрукты.

Если зимой родился теленок, его забирали в дом.

Посудой пользовались глиняной – глечики для молока, кисляка и т. д. Тарелки и миски глиняные, и алюминиевые. Мыли посуду крапивой, а зимой сеном. Макотра – глечик, в котором терли мак, горох для пирогов, давили сок из конопли, толкли орехи и чеснок добавляли подсолнечное масло, получался соус белого цвета, очень вкусный. В больших деревянных бочках солили помидоры, огурцы, капусту. Основные блюда – борщ, лапша, блины. Варили кашу и на молоке и на воде – гречку, рис, пшено. Мясо употребляли редко.

Поросенка резали и употребляли в пищу только зимой.

Молоко и свежее, и топленое, и кисляк, делали сметану и масло.

Варили компоты, варенья, делали вино.

Грибы здесь собирали добрые, сыроежки, синюшки, бабочки. Грибы сушили и мариновали в бочках.

Готовили в печке в чугунках, применяли ухват, сковородник на длинной палке, коцюба – выгребальник.

Самый основной вид деятельности здесь – это производство сухофруктов.

В садах яблоки, груши, сливы, вишни, абрикосы, виноград. Сады арендовали.

Выращивали кукурузу, картошку, пшеницу.

Сухофрукты продавали в Москве, в Санкт-Петербурге и в других городах России, привозили и успешно продавали даже в Хабаровске. Из России привозили черепицу и шифер и другие товары.

Мужчины копали колодцы, а также зарабатывали на строительстве домов.

Украинцы больше занимались животноводством (коровы, поросята).

В домах были прялки.

Белье стирали в буке – специальной бочке. Замачивали и забрасывали раскаленные камешки – «гульки» и в золе кипятили – «бучили». Вальком на речке отбивали белье и таким образом стирали. На речке стирали и зимой, а потом белье вымораживали.

Лампы для освещения использовали керосиновые.

Выходили замуж рано – в 16 лет и даже раньше, семьи были большие многодетные и девочек старались выдать пораньше.

Носили и сарафаны и юбки и блузки. Носили и украшения: серьги и бусы.

Свадебный наряд очень красочный. Сначала, перед венчанием были «заручины» (вечеринка). Приходили подруги невесты, друзья жениха. Угощения простейшие – конфеты, семечки, пряники, орехи. «Молодка», так называли невесту, всех целует, а через неделю венчание и свадьба. На свадьбу наряжали коней, повозки, а зимой сани.

Сначала ехали к родителям жениха, потом к родителям невесты. Родители встречали и благословляли с иконами.

Раньше роды принимала бабка-повитуха в сарае на сене, потом в селе была специальная хата-роддом. Роженица 40 дней никуда не выходила из дома.

На кладбище не ставили памятников, не делали оградок, восьмиконечный крест обязательно в ногах, хоронят ногами на восток.

Село Пилипы Хребтиевские, как и другие ближайшие старообрядческие села расположено в Западной Украине среди украинских сел, но особых конфликтов с украинцами не было».

Австрийская администрация по Кючук-Кайнарджийскому мирному договору от 1774 г., которым завершилась русско-турецкая война, получила право управления практически незаселенной Буковины, весьма вероятно, уже обнаружила на территории несколько старообрядческих семейств. Провинция Буковина со стороны Османской империи была передана Австрии как дар за благожелательный нейтралитет.



Освящение колоколов с. Пилипы Хребтиевские. Май 2009 г.

«Первое из них - Соколинцы или Митока-Липовени было основано в 60-е годы XVIII века - еще в то время, когда Буковина входила в состав Молдавского государства. Но, когда в ходе русско-турецкой войны 1768-1774 гг. российская армия заняла Буковину, старообрядцы бежали из края. Соколинцы были вновь заселены лишь осенью 1774 года, когда Буковина была присоединена к Австрийской империи. В годы владычества Австрии (1774-1918 г.г.), в крае были основаны : и другие старообрядческие общины: Климовцы (1780 г.); Белая Криница (1784-1785 г.г.); Лукавец или Липовени-Косованка (1845 г.) и Мехидра (1836 г). Жители последней, впрочем, вскоре переселились в Лукавец. Сейчас Климовцы (ныне Климоуцы) и Митоха-Липовени находятся в Румынии, Белая Криница и Лукавец - в Черновицкой области Украины. Необходимо отметить, что в Черновицкой области есть и другие старообрядческие села (Грубно, Белоусовка), но исторически они относятся не к Буковине, а к Бессарабии»[11].

История и своеобразная культура старообрядцев привлекали внимание австрийских исследователей, опубликовавших несколько статей и больших работ. Так в фундаментальном многотомнике «*Австро-Венгерская монархия в описаниях и иллюстрациях*» румынский священник Деметр Дан опубликовал свою статью о липованах. Так он описывает свои наблюдения: «*Они проявляют большую заботу о благополучии своих единоверцев во всем мире, и, не смотря на препятствия, чинимые многим из них, поддерживают с ними почтовую связь. Единоверцы, попавшие в нужду, поддерживаются всеми более, чем достаточно. Большое уважение они оказывают старикам, снимают перед ними шапку; молодые люди преклоняют перед пожилыми людьми колени и делают так называемый «поклон», при котором так низко склоняются, что лбом почти касаются земли. Руку целуют только священникам. Их дома всегда построены из дерева и покрыты гонтом, и сенями делятся на две части. Справа от сеней - жилая комната, слева - кухня. Левее кухни под той же самой крышей располагается хлев вместе с тележным сараем. В переднем углу жилой комнаты расположены иконы, перед которыми закреплены лампады. В кухне также находятся иконы вместе с лампадками, правда, менее ценные, чем в комнате. У западной стены жилой комнаты стоит еловая супружеская кровать, защищенная от любопытных взглядов красной занавеской. Вдоль северной и восточной стены стоят деревянные скамьи, а перед ними иногда - крашеный стол, изготовленный также из ели. На кухне, сразу же у входа расположена печь с очагом и духовкой, на которой зимой спят и поэтому ее закрывают красным пологом…*

Липоване честные (в соответствии с переписью 1862-1871 года одно преступление приходилось на 1898 старообрядцев, 1216 - римо-католиков или 480 православных, т.е. старообрядцы нарушали закон почти вчетверо реже, чем представители господствующей церкви), прилежные и в высшей степени деятельные деловые люди, которые в крае занимаются хлебопашеством и скотоводством, отчасти пчеловодством, но особенно известны своими огородными и садовыми культурами. Они арендуют все большие сады и виноградники, даже если они удалены от них на много миль. Осенью они собирают плоды только вручную, даже с высоких деревьев, на которые они взбираются на приставных лестницах, и складывают спелые плоды в погреба, арендованные во всех городах Буковины. Постепенно они собирают все запасы фруктов края и, таким образом, господствуют на всех фруктовых ярмарках Буковины и устанавливают цены на фрукты в других провинциях. На своих небольших повозках они перевозят все виды фруктов: вишню, черешню, абрикосы, яблоки, груши, чернослив, орехи, виноград, дыни, а также мед, воск, масло, тыкву, лен, холст и много другого по всем направлениям и посылают целые вагоны грузов за границу. В то время как мужчины пребывают вне дома в деловых поездках, охраняют фруктовые деревья в садах или собирают фрукты, женщины и старики продают из своих погребов выставленные на стол свежие и собственноручно сушеные овощи и молодое вино. Липоване считаются непревзойденными мастерами в сушке фруктов, изготовлении плодово-ягодного вина и мариновании.

Они также сами изготавливают сани. Занимаются изготовлением тканей из льна и плетением канатов. Они проявляют непревзойденное умение, выносливость при рытье канав, прудов, дамб, каналов н фундаментов, а также при вывозе выкопанной земли»[12].

«Старообрядческая миграция на юго-запад продолжалась три века. В междуречье Днестра, Дуная и Прута сливались миграционные потоки из Центра России, с Ветки, с Дона и в противоположном направлении: из-за Дуная в земли Бессарабии. Бессарабия стала своеобразным «плавильным котлом», где региональные тра-

[11] *«Из истории Белой Криницы»*. А.Писарева перевод с немецкого, М.Сайко редакция и комментарии к переводу.

[12] Die osterreichische-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Bukowina. Wien, 1895-96. S.282-295.

диции смешивались, образуя некую липованскую общность, в которой обнаруживаются черты и казачьей культуры, и центрально русские особенности, и влияние соседних национальных культур. Но важнейшим скрепляющим эту общность признаком является конфессиональная принадлежность к старообрядчеству…

В приграничных землях Бессарабии даже в самые тяжелые для старообрядчества периоды продолжали действовать монастыри и церковные приходы, и это было немаловажным фактором притяжения сюда старообрядческого населения из Центральной России.

Примечательны в этой связи наблюдения румынского православного еп. Мелхиседека, сделанные в 60-е гг. XIX в. в Добрудже. Думаю, что наблюдения вполне приложимы и к бессарабским старообрядцам: липоване останавливаются на время там, где они могут устроить себе молитвенный дом или церковь, около которой они сами группируются и остаются здесь до тех пор, пока могут свободно совершать свои обряды и богослужение»… [13]

«*…В Придунавье двумя этапами (1740-е и 1770 - начало 1780-х гг.) пришли вооруженные и хорошо организованные подразделения некрасовского казачества. Их инфраструктура сыграла важную роль в стабилизации старообрядческого населения в районах Добруджа и Буджак. Вместе с тем, казаки воспользовались религиозной помощью со стороны здесь же проживавших одноверцев. Начался процесс межгрупповой интеграции, который привел к возникновению современного липованского населения вдоль Нижнего течения Дуная. Учитывая выгодное положение игнат-казаков в Османской империи, староверы вошли в состав этой социальной страты, отстаивая свои права и свободы*» [14]. Документально установленным является то, что на 1817 г. в Тучкове уже находились две старообрядческие деревянные часовни во имя Покрова и Рождества Пресвятой Богородицы. Каждая из них была с престолом, т.е. обе являлись настоящими церквями. При каждой из них имелся священник. В 1818 г. отмечается «*Свято Рождественская церковь*» как «*кирпичное строение покрытое тесом*», при котором находилось еще 3 церковных дома.

Каждая из местных общин стремилась сразу же устроить себе церковь или часовню. Из описаний Бессарабии 1827 г. видно, что по всем поселениям старообрядцев существовали культовые постройки: в Килие, Вилкове, Жебриянах - плетневые часовни; в Карячке - плетневая часовня Покрова Пресвятой Божьей Матери, в Чичме - часовня Святого Харлампия, в Тучкове - две деревянные часовни (Рождественская и Николаевская), Муравлевке (Дирекю) - деревянная в честь Покрова Пресвятой Богородицы[15].

«*Большинство старообрядческих поселений сохранили до настоящего времени построенные в XIX – нач. XX в. саманные, деревянные и кирпичные церкви, в архитектурном облике которых также нельзя не увидеть влияния архитектуры соседних храмов украинцев и молдован. Наиболее крупные храмы находятся в нижнедунайских поселениях (Вилкове, Измаиле, Приморском, Мирном, Старой и Новой Некрасовках и др.*»[16]



Вилково. 2008 г.

С восхищением и гордостью о своем храме отзывается местный житель села Приморское (ранее Жебрияны) дядя Саша Воробьев. Он же вспоминает о проблемах выживания в этих местах: «*На степь ходили, ровняли, барабульки копали – корни от курая (колючие) заваривали как бульон… Как только снег растаял занавесками ловили креветок, босиком, без обуви. Бывали очень голодные времена, однако всегда местные липоване делились между собой, помогали, жили как одна семья. Здесь больше занимались рыболовством, меньше земледелием т.к. земли было мало, море было совсем близко, это сейчас далеко. Самое высокое место здесь было кладбище, а так везде вода. Рыбы бывало так много, что ее руками ловили. С дельфинами играли, здесь их называли «морские свиньи»*.

На вопрос: как появились в этих местах липоване? Дядя Саша излагает свою версию: «*Шли со стороны Одессы и издали камыши приняли за липовые рощи, так и остановились в Жебриянах». Когда здесь поселились липоване, стали выгонять турков. Турок Карамед просил отправить их с семьями, посадили их в каюки и отправили в Турцию. При турках лодки – каюки назывались «магуны». Очень тяжело было с пресной водой. Возили издалека на повозках. Послал как-то дед*

[13] Смилянская Е.Б., Денисов Н.Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура. Москва, 2007. С.19.

[14] Пригарин А. Русские старообрядцы на Дунае. Одесса-Измаил-Москва. 2010.С.76.

[15] Там же. С.241. [Корнилович И.] Статистическое описание Бессарабии, собственно так называемой или Буджака. Аккерман, 1899. С. 118, 119, 128,130, 138, 154, 376, 391; П.Свиньин. Описание Бессарабской области // ЗООИД. 1867. Т. 6. С. 303, 306, 312.

[16] Смилянская Е.Б., Денисов Н.Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура. Москва, 2007. С.35.

Гаврил поплужанить кукурузу, в повозке 40 литров воды было, тут откуда ни возьмись появился хохол и сунул морду в бочку и успел попить воды. Тут все начали голосить и пошли святить эту воду к попу. Поп святил, кадил – вода тяжело доставалась.

В Вилково не было дороги, ходили гуртом через кочегуры (горы песка). С 50-ых годов стали бороться с валками из песка, сажали иву, сосну. Как единая семья – с песнями, гармошками ходили по улицам, пели частушки. Бабки сидели у своих дворов. Строились здесь из ломпача, который делали сами из глины, соломы – месили лошадями и ногами очень дружно. В Вилково строили из камыша…»

К концу XVIII столетия на территории Бессарабии сформировалась этноконфессиональная группа старообрядцев из различных миграционных потоков: это переселенцы из Ветковско- Стародубских слобод, с Полесья, с территории Подолья - потоки, которые устремились на Молдово-Волашские земли и закрепились в нижнем Придунавье, бывшие донские казаки «*некрасовцы*», побывавшие в подданстве Крымского ханства и Османской Порты, а также массы староверов из Приднепровья и Новороссийского края.

Книжность для старообрядцев всех локальных формирований всегда была основой не только духовной, но и ритуально-обрядовой и повседневной старообрядческой культуры, а так же являлась и является фактором сохранения ее традиционной целостности.

При опросе респондентов из различных территориальных образований было выявлено, что каждой локальной группе старообрядцев приходилось вырабатывать свои механизмы выживания, соответствующие местным географическим, социокультурным, экономическим и другим условиям для того чтобы не только выжить, но и сохранить свою веру, традиции и независимость.

Религиозно-бытовой регламент, касавшийся самых различных сторон жизни, был своего рода законом общественного и личного поведения старообрядцев всех локальных групп. Выполнение религиозных предписаний в домашнем быту определялось не только чувством верующего, но и контролем семьи, особенно старшего поколения, следившего за соблюдением подобающего отношения к иконам, постам, молитвам и т. п.

Внутригрупповая солидарность, психологическая устойчивость к трудностям, эффективность мотиваций к труду в общинах старообрядцев многократно усиливаются в условиях инокультурного окружения, что, в конечном итоге, позволяет им успешно адаптироваться к новым условиям существования.

На протяжении всего периода (XVII – XIX вв.) расселения старообрядцев по территории Украины наблюдался процесс моделирования механизмов адаптации к условиям существования на территориях различных государств в окружении различных этнокультурных традиций и различных социокультурных структур.

Важнейшими факторами успешной культурной адаптации были такие, как общность их мировоззренческих представлений, религиозные аспекты их деятельности, упорядоченность семейного и общественного быта, солидарность, строгая регламентация во всех сферах жизни. Все эти факторы способствовали созданию экономически целесообразной системы формирования материальной базы общин. Эффективное использование возможностей территорий, на которых они селились для внутренней и внешней торговли, использование разумных технологий в хозяйственной деятельности в свою очередь способствовали их экономической независимости.

Закрепление старообрядческих коллективов на «*чужих территориях*» без утраты культурной самобытности означает, что избранная ими поведенческая стратегия, адекватная новым меняющимся жизненным обстоятельствам, позволяющая своевременно реагировать на модернизационные процессы и преодолевать все сложности бытия себя оправдала.

Пастушевски С. (Быдгощ)

ФИЛОСОФСКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СТАРОВЕРИЯ В XXI ВЕКЕ

Из трех понятий, этнонимов и конфессионимов (*древлеправославие, староверие, старообрядчество*) охватывающих интересующее нас этнорелигиозное явление, я выбрал понятие «*староверие*» по причине философско-религиоведческого характера нижеследующих заключений. Ведь вера является не только компонентом человеческого мировоззрения, но также отражается на ментальности и поведении человека. В российском религиоведении это называется «*бытовое христианство*». Однако, *жизнь верой* – это другая жизнь, в отличие от *жизни с верой*, рассматриваемой в качестве внешнего фактора по отношению к человеку. Это понятие не отражает догматы и акцентирование отдельных символов веры, а лишь способ исповедания, или даже практикования веры. Староверы живут верой. Вера является неотъемлемой и повседневной, а не праздничной и окказиональной частью их жизни, хотя в разных регионах и на разных этапах отдельно взятой жизни интенсивность жизни верой разная (концепция цикличности по Е.Е. Атанасовой). Старая вера – это традиционная вера, близкая к Источнику, неизменная, воспроизводимая поколениями в одной и той же форме. В европейской общественной перспективе – это архетип христианской цивилизации.

Понятие *древлеправославия,* в свою очередь, является апологетическим понятием, взятым из межконфессиональных полемических сочинений, однозначно позиционирующихся по ортодоксальной, восточной стороне христианства. Хотя интересующее нас этнорелигиозное явление происходит именно от этой христианской традиции, однако, по причине своего универсального характера (близость к Источнику, верность Традиции, архетипичность) оно относится к общехристианскому рангу.

А понятие *старообрядчество,* несмотря на наибольшую частоту применения (главным образом, в российских работах), чрезмерно подчеркивает внешние формы. Живо отображая отдельные символы веры, они очень важны в староверии, но все же, не они являются сущностью этого феномена. Это всего лишь его внешнее проявление, а не суть. Такое понятие удобно для светских наук, главным образом, для языковедения, этнографии и антропологии, поскольку оно редуцирует религиозность человека до бездумно повторяемых формулировок и оборотов, а также внешних обычаев и поведения, в этом случае рассматриваемых как архаические. Это понятие также пропагандирует новообрядческая Церковь, чтобы доказать своим мирянам, *что она также не изменилась, что также остается в струе старой правоверной конфессии, а разница состоит только в обряде.* Как же обстоят дела в действительности? Все больше новообрядцев возвращается к старым символам и обрядам, таким как трисоставный крест, пение в унисон, молитва по лестовке…

Сила староверия состоит в *пяти элементах (источники внутренней энергии)*, неиссякаемых, взаимно поддерживающихся; *элементах*, на которых оно было распято. Это духовно-социальные *элементы*; энергия; сильная духовная, интеллектуальная и эмоциональная мотивация, передаваемые из поколения в поколение в процессе социализации и воспитания.

1.Искреннее, активное, интенсивно обрядовое, а, следовательно, символическое и чувственное христианство, непрерывно стимулирующее духовную сферу, возвышающее жизнь человека. Одновременно христианство, основывающееся на воплощение в жизнь Заповеди Любви, из которой следует непротивление злу насилием.

2.Личное, хоть и в среде общины, переживание веры, целью которой является спасение души личности (отсюда столько расколов по причине индивидуальных путей к спасению)

3.Стремление к свободе – личной и общественной (свободный человек, свободная Церковь), в качестве выражения христианского освобождения в Боге. «*Мы должны поступать как свободные люди, а не употребляющие свободу для прикрытия зла*» (1П, 16).

4.Национальный патриотизм (русскость), иногда перерождающийся в шовинизм и ксенофобию, вплоть до идолопоклоннического и языческого освящения земли отцов (*святая Русь*), мистическая вера в мессианское предназначение России, российский прометеизм (*Третий Рим*, последнее христианское государство в мире). Национальность здесь употребляется как отождествление себя с историей народа и желание строить будущее совместно с народом. Этот патриотизм часто становился в оппозицию к государственному патриотизму. (Современные часовенные в изгнании прямо отождествляют сохранение языка с сохранением веры).

Феномен сильной связи религии с национальностью в староверии возник вследствие существования в России до времен раскола **национальной теократии** (понятие Аллы Глинчиковой; *Раскол или срыв «русской Реформации»*). Это понятие подразумевает перенесение в политическую сферу религиозных урегулирований, полностью одобряемых народом. Для этого народа вера, несомненно, очень ритуальная, была глубоко интернализирована. Свойская, семейная, исходящая из глубины народной души, а значит не поддающаяся каким-либо изменениям. Теократическо-патерналистское государство во время никоновско-алексеевских реформ, навязанных сверху против воли большей части народа, преобразилось в феодально-имперскую, по-

© Пастушевски Стефан; akant24@wp.pl, 2012

лицейско-чиновническую державу с выразительными чертами тоталитаризма, которыми позднее воспользовался коммунизм в качестве готовой общественно-ментальной базы. Также тогда начался процесс непроизвольной, но и несознательной и сознательной (царь Пётр I) секуляризации общества. Новообрядческая Церковь стала звеном этой системы, и долгое время воспринималась русским народом как нечто чуждое.

5.Мистическая вера в *золотой век*, культ священного прошлого, иногда перерождающийся в закостенелый ортодоксальный консерватизм и автоматический отказ от каких-либо новшеств цивилизации.

Наиболее живучими оказались течения староверия в форме этнорелигиозного феномена, которые обладали умением **приспособиться к новым условиям цивилизации**, а одновременно, благодаря этим своим *пяти элементам,* они сохранили **способность поддерживания своих исключительных религиозных и национальных традиций.** Это обе поповские церкви и беспоповская поморская церковь. Несмотря на сильный напор аморальной потребительской цивилизации в глобальных измерениях, они способны руководствоваться собственными принципами. В целях избежать перманентного конфликта с окружением, они стараются чрезмерно не отличаться от этого окружения обычаями своих последователей в ежедневной общественной и личной жизни, если эти обычаи резко не противоречат традиционным, ритуальным религиозно-культурными нравам, которые нередко ограничиваются до пределов религиозных практик (праздничные дни, храм, семья, окружение). Пространством бытового отличия являются староверские анклавы (кварталы, села) сосредоточенные вокруг церкви или моленной.

Несмотря на поддержку раннехристианского единства и соборности, эти Церкви решились на общественно-правовую институционализацию, проявляющуюся в той или иной степени, и даже на ограниченную (древнехристианский принцип автономии общины) централизацию в государственных масштабах, но также и в мировых (к примеру, Единый Совет Древлеправославной Церкви в Санкт-Петербурге). Этот компромисс с институциональным миром XX и XXI века позволяет им, прежде всего, воспроизводить главенствующие кадры и уравнивать потенциал между территориальными звеньями церкви. Благодаря институционализации и централизации, конфессиональные центры (священники, старосты общины, причт) меньших или больших общин, рассеянных на огромных просторах, невзирая на наступающую извне разрушительную глобализацию, сохраняют свою жизнеспособность. Согласия и толки, которые не приспособились и не подверглись институционализации, в основном исчезли, за исключением тех, которые убежали на территории, дающие шанс на существование эксклюзивных, замкнутых, аморфных групп, таких как Сибирь и Дальний Восток или на территории, изначально являющиеся многонациональными и поликультурными, такие как Соединенные Штаты, Канада, Австралия, Южная Америка. Это, прежде всего, часовенные и нетовцы, а также близкие к ним группы, не имеющие теолого-экклезиастического самоопределения, поддерживающие староверие в форме первых фаз его развития.

С точки зрения социологии, в сфере староверия можно отделить **Церковь** со всей своей догматикой и экклесиологией от ее социально-культурного **окружения**, впрочем, тесно сращенного с Церковью (*жизнь верой*). Древлеправославная церковь сохраняет **христианский универсализм в канонической традиции Православия** (неизменность догматов, 7 таинств, литургия, трехступенчатая иерархия, сакральный церковнославянский язык), однако, в варианте **локальной Церкви**, что также является отличительной чертой самого православия. (Римско-католическая церковь, в качестве институции, имеет характер мировой церкви). Этим универсализмом по-своему обладает даже поморская церковь, только в ней священство и полнота сакраментальной жизни как бы заморожены. У часовенных же они ожидают пробуждения.

Общественно-культурное окружение древлеправославных Церквей (сообщество, община) несомненно, является национальным (типично русским), а учитывая поддерживаемые архаичные традиции, даже замкнутым, исключительным. Однако оно чрезмерно не заслоняет универсализм своей Церкви. Следовательно, это локальная Церковь, культивируемая на ниве одного из народов Божьего мира.

Тип **староверской этнорелигиозной общины** был создан естественно, в общественно-историческом процессе, а не искусственно, как идеология, создающая новую действительность, что имеет место в случае идеологии этнофилетизма, которая в последнем десятилетии XX века легла в основу возрождения Украинской греко-католической церкви (Українська греко-католицька церква) и Украинской автокефальной православной церкви (Українська автокефальна православна церква). Можно даже отметить некоторое эпигонство этих двух общественно-религиозных феноменов, по сравнению со староверием. Вследствие преследований со стороны государства и доминирующей Церкви, староверская этнорелигиозная община в силу обстоятельств осталась отделенной от государства и функционирует как свободная Церковь, хоть время от времени староверы участвовали в государственных событиях (к примеру, подавление Январского восстания староверами Задвинского герцогства, участие в боях II Мировой войны, староверские поморские депутаты в латвийском Сейме).

Присутствие и значение старовериа в XXI веке измеряется не категорией количества, а категорией *качества*. Один крупный римско-католический приход в Польше равен по количеству одному согласию, но не об этом приходе говорят с заинтересованностью, а о согласии. Один римско-католический орден, с доскональным расположением и прекрасной организацией, во всем мире равен по величине Белокриницкой церкви (предположим – 1 миллион), но именно на эту церковь направлены объективы исследователей архетипов цивилизации всего земного шара.

Прежде чем попытаться ответить, как выглядит старовериe на фоне современного мира, нужно сказать что-нибудь о **качестве этого мира**. Он очень дифференцирован и, невзирая на прогрессирующий процесс глобализации, все еще разделяется на несколько цивилизационно-культурных блоков. Сосредоточим внимание на наиболее близком нам, евро-американском блоке и хотя бы вкратце опишем его состояние с точки зрения **духовной и общественной жизни человека.** Конечно, необходимо осознавать, что и этот блок неоднороден и имеет два крыла: западное с давней демократическо-либеральной традицией; и восточное, которого коснулись почти три четверти века безнравственного коммунистического эксперимента, а кроме этого, оно смешано с азиатским типом цивилизации. Однако к началу XX и XXI веков эти отличия начинают стираться по причине интенсивного процесса глобализации (информационная цивилизация, рост социальной мобильности).

Индивидуализация и переход к рыночной системе очередных сфер жизни человека приводят в этой части мира к увяданию общественных связей, крайней атомизации общества. Люди превращаются в *элементарные частицы*, лишенные взаимной ответственности друг за друга. Каждый из них является пассивным, хотя часто и очень исправным звеном большого процесса производства материальных и духовных благ, а также предоставления услуг, во многих случаях излишних, сверх природных человеческих потребностей. Также человек, за счет внешних возбудителей, хотя и имеет субъективное чувство свободы выбора, является интенсивным, или вернее, чрезмерно интенсивным, но и хаотическим потребителем благ и услуг. В жизни в рыночных условиях, начиная со школы, работы, заканчивая свободным временем, частный интерес является важнее, чем *общее благо*, которое нередко остается непонятным для новых поколений. Рынок не только удовлетворяет потребности, но создает и внушает их, ставит человека в зависимость, что видно хотя бы по мобильным телефонам, интернете и другим электронным гаджетам. Деморализовалась также – с точки зрения социальной церковной доктрины – социально-экономическая и политическая сфера. Как метко заметил Гюнтер Грасс на страницах «Зюддойче Цайтунг» («*Süddeutsche Zeitung*») за 4 июля 2011 года: «*Капиталистическая система, поддерживаемая неолиберализмом, деградировала к роли механизму, уничтожающему деньги, и в отрыве от пользующейся когда-то успехом социальной рыночной экономики, теперь служит только самой себе – в качестве враждебного обществу молоха, который эффективно не ограничивается никаким правом! (…). Могущественные банки, посредством лоббизма сделали своими заложниками выборный парламент и правительство. Банки играют роль судьбы – неумолимой судьбы. Они живут собственной жизнью. Они оторвались даже от экономики. Их управляющие и крупные акционеры образуют параллельное общество. Последствия их лихаческого управления финансами, в конце концов, должны терпеть простые граждане-налогоплательщики. Мы кормим банки, чрева которых, поглощая миллиарды, сохраняют ненасытный аппетит*».

Картелированная политика, фасадная демократия, бюрократическая номенклатура, власть технократов лишают общество и личность субъектности. Власть или элиминируется или ведет популистскую политику на основании рыночных исследований. Между партиями идет холостой спор на суррогатные темы. Бюрократия разрастается до чудовищных размеров, могущественные правовые инструменты вовсе не обязывают эту бюрократию к повышению ответственности, по крайней мере, правовой. И даже наоборот – бюрократия ускользает не только от ответственности, но и из-под всякого контроля, за исключением формального, то есть мнимого контроля. Каста чиновников и политиков, тесно переплетающаяся с бизнесом и олигархией, остается за пределами эффективного контроля, критики и оценки. Перешли к рыночной системе и стали зависимыми также СМИ, с одной стороны оставаясь в распоряжении производителей и политиков, с другой – предоставляя себя к услугам популистского, тривиального рынка масс. Гиганты бизнеса, политики и СМИ применяют по отношению к нам символическое насилие на уровне ассоциаций, умственных навыков, воображения, самооценки.

Ежедневное море новостей, усиленное потоками из бескрайнего Интернета перерастает возможности каждого, кто хотел бы быть хорошо информированным. Пресыщенный потребитель информации уже не имеет возможности убежать от этого потопа. Он живет в беспрестанном шуме, пожалуй, агрессивном, который усиливает его искусственно навязанную жажду к новизне. На многих медиа-форумах наблюдается уже даже не наводнение информации, а бушующее со всех сторон цунами. Создаются очередные темы, беспорядочно соперничающие за звание самой важной. Между людьми все меньше плоскостей взаимопонимания, потому что каждый живет своей частной жизнью, о, как отличающейся от жизни другого человека, по причине плюралистической палитры выбора. Имеет место всеобщее бегство в частную жизнь.

Вызванный потребительской цивилизацией, в том числе постмодернизмом, но также и перепроизводством идеи, упадок религиозного мировоззрения или других альтернативных мировоззрений приводит к опредмечиванию жизни человека, сведению ее к экзистенциальным, и даже натуралистическим категориям. Преобладает изнурительная духовная и идейная опустошенность. Горизонтальное мышление вытеснило вертикальное. Фрагментарность мировоззрений, культурная вседозволенность, релятивизм ценностей, цинизм, уничтожение всех канонов, двойные моральные стандарты, сиюминутность – вот черты эпохи постмодернизма. Христианство в своих разнообразных гранях проигрывает на социальной сцене в поединке с аморфным постмодернизмом, главным образом, с его приспособленческой этикой.

Стиль жизни современных последователей Христа не многим отличается от облика других людей. Современное западное христианство поглотила светскость. Распространяется потребительский агностицизм. Он имеет место также в странах бывшего социалистического блока и бывшего СССР, которые – отрываясь от своих прежних корней и сворачивая с прежнего пути – подвергаются, с небольшими исключениями (Беларусь), подражательной униформизирующей трансформации. На этих территориях наблюдается духовное, идеологическое и моральное замешательство, что угрожает перспективой общественно-политической дестабилизацией и потерей национального характера.

Есть также позитивные элементы современной цивилизации, к примеру, умение разрешать конфликты без войн, социальное обеспечение и высокие шансы самореализации личности, более сильное чувство личной свободы, но все это остается на уровне *hic et nunc* и не восходит дальше, глубже – в трансцендентность. Субъективное чувство времени сократилось до минуты, человек не стремиться в вечность, пусть даже только мыслями и чувствами. Он уже не является субъектом, личностью, а атомом, вещью, нередко управляемой извне. Бельмо комфорта жизни *hic et nunc* заслоняет трансцендентную перспективу, взять хотя бы неизбежность смерти.

Чем на фоне этого рассредоточенного, расшатанного, крикливого и рассеянного мира, все больше похожего на большую свалку, отличаются староверы?

Прежде всего – **интенсивностью своих красок** (Ап 3,15) и… спокойствием, а также следующей из этого спокойствия (скорее – умиротворения) **радостью жизни**. Сколько раз я общался со староверами, столько раз я улыбался. Семьи и территориальные локальные общины живут в гармонии, будто за стенами монастыря. Впрочем, дух монашества пронизывает староверие даже за пределами монастырей.

1.Являются ли они островками прошлого? Живыми окаменелостями? Реликтами былой эпохи? Или же, по словам И.Ю. Трушковой, *законсервированным позднесредневековым православием?* Нет! Ведь они не механические подражатели того, что миновало, Традиции. Они эту Традицию аутентично переживают. Они рассматривают ее не как обременительное наследство, а как хорошее **христианское наследие**, хотя и, несомненно, в местном русском варианте. Почти ежедневно в конфронтации с агрессивным модиализмом они верифицируют факторы этой Традиции, а следовательно, по-своему делают ее живой, внесенной в свое *hic et nunc*. Они считают, что эта Традиция в своей основе, а нередко также в деталях, неприкосновенна, так же как Священное Писание, Богоявление. Разумеется, в их интерпретации, потому что все, что мы думаем и что говорим – это всего лишь человеческая интерпретация действительности, в том числе, трансцендентности. Однако, кажется, эта староверская интерпретация довольно близка к Правде, Истине.

2.Действительность так многогранна и сложна, что нет смысла делить ее на *sacrum* и *profanum*. Все является *sacrum,* как Божье творение, и одновременно все является *profanum*, поскольку благодаря свободе, данной человеку Богом, эта действительность может отойти от Бога и иногда попадает во власть сатаны, или, по крайней мере, остается материалистически нейтральной. **Староверие не разделяет действительность**, а последовательно акцентирует в ней *sacrum*, отсюда сакральные, отчетливые симптомы в повседневной жизни, моральности, нравах, внешнем виде, одежде, которые отображают определенные символы веры. И много времени, посвященного поклонению Богу, молитве, медитации. Часы и календарь каждого мирянина в значительной мере отождествляются с литургическими часами и календарем, что до реформ Петра I было повсеместным явлением во всей России.

3.У человека есть только он сам, своя окрестность, свое время. И путь – к спасению или к вечным мукам. Он должен выбирать, должен трудиться, чтобы не сойти с праведного пути. Он для самого себя и для Отца важнее всего. Староверие феноменальным образом **сочетает христианский персонализм, отдельность личности человека с общинностью,** Церковью, вместе с корсетом сверхсимволических обычаев и ритуалов. Однако эта общинность не убивает внутреннее чувство свободы и индивидуальности, потому что *моя жизнь никогда не может быть твоей жизнью и vice versa. Общинность же, вместе со своим корсетом обычаев помогает мне не сойти с пути к спасению, хотя и не дает гарантии, поскольку окончательное решение принадлежит Судье.*

Соотношение между внутренним миром человека и внешним миром по отношению к нему, в старообрядчестве склоняется в пользу первого. Также соотношение между личностью и коллективом также

благоприятно для личности человека. Ведь целью является личное спасение. *Семья, приход, Церковь – да, но я сам должен позаботиться о своем спасении. Никто за меня этого не сделает. Принадлежность к общине автоматически меня не спасет, но наверняка мне поможет* (поражающая практика самосожжения и закапывания живьём).

Этим отличается старoверие от сект, хотя надо признать, что различные его ответвления иногда приобретали сектантский характер.

4.Старoверие не обращает внимания на *знаки времени* в смысле приспособления к ним. Оно хоть и высматривает эсхатологические знаки, зная при этом, что «*О дне том и часе не знает никто: ни ангелы небесные, ни Сын, но только Отец*». (Мк 13,28). Как показали исследования Александра Пригарина в придунайском Буджаке, мистические настроения конца XX века (2000-2001) у старoверцев вовсе не были более интенсивными, чем в среде других вероисповеданий, конечно же, в этом географическо-культурном пространстве, сильно насыщенном постсоветским религиозным индифферентизмом, во многих случаях смешанным со слепым поиском правды в религиях и пара-религиях Дальнего Востока, кстати сказать, последовательно отбрасываемых старoверцами.

Для старoверия лишь один знак является верным, одновременно, будучи путеводителем – Евангелие. А оно неизменно. Следовательно, старoверие не модифицирует свою экзегетику Евангелия и стиль своей жизни, согласно *знакам времени*, а только **повторяет** его за Апостолами и Отцами Церкви. **Апостольское наследие и наследие Церкви первого тысячелетия** является неизменным, прочным фундаментом, к которому, конечно же, прилагается **фундамент древнерусской культуры**.

Уже отшумели в старoверии традиционалистские обскурантизмы, такие как запрет потребления в пищу картофеля – *«чертового яблока»,* хождения по каменных, не говоря уже о бетонных, мостах, автоматический отказ от очередных технических новшеств, в том числе, радио, телевидения, Интернета. Потому что часть старoверов в свое время приняли анахронические взгляды, состоящие в том, что *поскольку религия не меняется, то и культура, а вместе с ней и мир также не могут меняться, а если они все же меняются, то нас это не касается.* Мир же в своем цивилизационном измерении (техническом, технологическом и юридическо-организационном) изменяется, но зато религия и человек в своей сути остаются прежними. – *Мы верны Писанию и Христианской традиции, но также нашей культуре, потому что она является выражением нашей человечности и нашей религии* – говорят старoверы XXI века, пользуясь современными достижениями цивилизации, если они не разрушают человека. Это вовсе не значит, что эти новшества разрушающе влияют на старoверский этос, но борьба с этим процессом – о, парадокс! – оживляет, как мы уже вспоминали, древлеправославную Традицию. Она индивидуализирует оценку внешнего мира, принуждая непрерывно делать выбор в плане личного спасения. Старoвер аналитически подходит к предложениям внешнего мира.

Старoверие остается в оппозиции по отношению к *актуальному христианству,* адаптирующемуся к ритму и стилю жизни, моде, изменчивым и непостоянным эмоциональным потребностям, интересам различных групп, и даже преобладающим, хотя также изменчивым, практическим мировоззрениям, а на самом деле, всего лишь подбрасываемым СМИ, стандартам мышления. Они являются более или менее простой функцией времени, или кому больше нравится – *знаков времени.* Старoверие будто бы **остается вне времени**. Оно поддерживает здоровый просвещенный консерватизм.

5.Старoверие рассматривает заповедь Христа проповедовать (Мф 24,14) не активно, путем миссионерства, а скорее пассивно, путем свидетельства – посредством богослужения в церкви, в моленной, через молитву, повседневную жизнь. Это имеет место не во всех согласиях, поскольку в игру входит также рекомендация св. Павла: «*Не впрягайтесь в неравное ярмо с неверующими. Ибо какое общение может быть у праведности с беззаконием?*» (2Кор 6, 14). Но большинство старoверов открыты, и уж точно Белокриницкая церковь, для всех, кто ищет Истину. Говорят, что *старoвер не только расскажет о Боге, но и накормит, напоит, даст ночлег,…растопит баню* (Мф 25,35-45).

Старoверы живут в своих общинах, сохраняющих свою особенность и заботящихся о собственном тождестве (*полицейская* роль конфессиональных центров), нередко топографически отдаленных от мирового круговорота. Продолжают существовать старoверские деревни, а в более крупных населенных пунктах – отдельные кварталы, сосредоточенные вокруг церкви или моленной.

Старoверы не оглядываются на других, стараются их не оценивать. В Писании говорится: «*Не ревнуй злодеям, не завидуй делающим беззаконие*» (Пс 37,1).

Но также сами они стараются другим не делать зло. Как же трогательно и все еще актуально звучит простодушная декларация, направленная большевицким преследователям 25 января 1925 года монахами из Куреневских монастырей: «*Мы никому ни в чем не мешаем, а наша религиозная доктрина никому зла не приносит*».

Никому не мешаем, на площади и улицы не выходим, но ***сами являемся свидетельством о Христе***. Может этого недостаточно в наши *медийные времена*, но такая уже специфика этого вероисповедания, фрагмент *большой целостности*, следовательно, нет смысла ее изменять. Ибо если из здания быта и стиля жизни вынуть один кирпичик, то это здание начнет медленно рассыпаться. Тем не менее, современное старoверие основано на диалоге с инакомыслящими и инаковерующими, хотя этот диалог и

не является экуменическим, т.е. унифицирующим. Доказательством этого служит выступление митрополита Московского и всея Руси Корнилия на Всемирном русском народном соборе (светском) в 2006 году.

6. Староверие возделывает живую Ниву Господню, **усердную Церковь**. Ведь ленивая Церковь порождает несостоявшихся христиан. Несостоявшийся христианин потерян – он теряет чувство направления и в свою очередь ведет других к гибели. Усердие богослужения, хоть и не измеряемое количеством мирян, а их вовлечением, переживанием, жизнью верой, учит других, порождает интерес, побуждает к размышлению, внушает уважение. Оно является **миссией посредством свидетельства** собственной веры и жизни в соответствии с этой верой.

7.Продолжает быть актуальным **этос древлеправославного христианина**:

- усердие в богослужении
- домашний мир и естественная иерархия внутри семьи
- многодетность
- забота о здоровье, избежание всего, что угрожает здоровью, (к примеру, курение, наркомания, алкоголизм), удобоваримая пища (многочисленны посты)
- трудолюбие (христианская этика работы, как службы Богу)
- честность, правдивость
- христианская любовь к другим людям, забота о больных и убогих (богадельни)
- забота о всеобщем благе, особенно о благе верующих (попечители)
- семейная и общественная взаимопомощь, отрицание эгоизма
- делиться богатством и благополучием

Эти добродетели и модели поведения обладают однозначным радикальным измерением, хотя и в настоящее время они реже навязчиво демонстрируются, оставаясь скорее тихим примером, свидетельством.

8.Староверие как бы по своей натуре вызывает **активное христианство**. Оно не развивает чрезмерно свою теологию, поскольку считает, что важно не то, что Бог делает и намеревается делать, а то, что человек должен делать по отношению к Богу и людям.

9. **Неизменность**. Это вовсе не значит, что староверие несокрушимо как алмаз (в свое время существовало адамантово согласие), и время на него не влияет. Под воздействием таких внешних факторов, как научно-техническая революция, распространение образования, глобализм, а также вследствие российского коммунистического и атеистского эксперимента, в нем притупились фанатические и сектантские тенденции, на дальний план отошла эсхатологическая идея, большинство согласий прекратило отвергать науку и технику, смягчились границы между отдельными согласиями и толками, внешний мир начал казаться менее враждебным, а полтика и государство менее *сатанинскими.* В результате чего ослабли изоляционистские тенденции, а автономные общины мирян (общины) начали сотрудничать между собой на различных плоскостях институционализации, и даже централизации. Однако нельзя сделать вывод, что это могущественное в прошлом религиозно-социальное движение (15 миллионов до 1917 года) утратило свои специфические черты, как это пытаются внушить некоторые исследователи. Является ли количественное (почти десятикратное) сокращение после октябрьской революции признаком кризиса, если **качество веры**, в принципе, осталось на неизменном уровне?

10. **Стигмат мученичества** (христианского, за веру) и это не избранных личностей, а всей общины, хоть и в разные исторические периоды, в разных областях и разной интенсивности. В настоящее время этот стигмат приобретает жизнеспособность в борьбе с эрозией глобализма. Внешний мир снова атакует, но мягко, исподтишка, применяя символическое насилие и подчиняя человека механическому денежному обороту.

Если так сопоставить черты современного староверия с евангелистскими, фундаменталистскими, хоть и не сектантскими христианскими деноминациями на Западе, то не будет чрезмерной разницы в духовном плане. Потому что и не может быть, ведь они сосредоточены у одного и того же источника – Библии. Однако староверие отличается in plus в качестве *длительного явления*, с непрерывным, хоть, несомненно, и периферийно затавренным, **постоянством с первых веков христианства**. Евангельское христианство Запада обладает характером пробуждения, возвращения, реформы, тогда как старорусское евангельское христианство является **продолжением**.

Оно отличается большей связностью и последовательностью в исповедовании веры, хотя и в некоторых областях и в некоторые периоды его называли сектантством – и это в древнерусском, периферийном, если говорить о Западной Европе, варианте. Другие его отличительные черты, к сожалению, ограничивающие сферу его христианского свидетельства – это русскость и крепкое укоренение в культуре славянского Востока.

К христианскому свидетельству староверия нужно прийти, само оно, вероятнее всего, к нам не придет. Но и европейцы ближе к нему, чем к древним христианским церквям Западной Азии и Северной Африки. Свидетельство староверия необходимо в качестве **путеводителя миру XXI** века, растерянному, атомизированному миру, живущему изо дня в день, без трансцендентной цели. Необходима защита *христианского архетипа*, который лег в основу европейской цивилизации. Этот **архетип**, это сокровище, пока что остается в надежных руках.

Липинский В. (Варшава)

ПАМЯТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ. РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА ДУНАЙСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ПЕРЕМЕН ПОСЛЕДНЕГО СТОЛЕТИЯ

В 2010-2011 годах группа студентов Института этнологии и антропологии культуры Варшавского Университета проводила под моим руководством этнографические исследования. Они велись среди старообрядцев, живущих в Измаильском и Килийском районе Одесской области[1]. Базовый материал для исследований собирался в селах Муравлёвка и Мирное. Кроме того мы посетили деревни Старая Некрасовка, Новая Некрасовка, города Килия и Вилково. Данная статья подготовлена прежде всего на материалах собранных в с. Муравлевка.

Основы исследований.

За время экспедиций мы взяли десятки интервью у жителей липованских деревень, в основном представителей среднего и старшего поколения. Из собранного материала, вырисовывается образ культуры исследуемой группы. Если же быть более точным, и рассматривать наши исследования в рамках течения интерпретативной антропологии, то материал открывает перед нами то, как видят свою культуру её создатели и носители— дунайские липоване[2]. Каждое сообщение, касающееся их обычаев или обрядов, любой рассказ о вероисповедании – это всегда сообщение и рассказ конкретного человека, наррация непосредственно вытекающая из индивидуального и общественного опыта повествователя. Учитывая вышесказанное, вслед за Флорианом Знанецким, мы интерпретируем собранный материал, учитывая «*гуманистический коэффициент*»[3].

Мы концентрировались на религиозной проблематике в широком понимании. Нас интересовала совокупность явлений, действий, практикуемых обрядов, убеждений и верований, связанных с религиозной жизнью. Определяя границы наших научных интересов, мы обратились к понятию «*религиозной культуры*», предложенному Стефаном Чарновским[4]. Он различал собственно религию как чёткую теологическую систему, пропагандируемую посредством организованных институций, и религиозную культуру данной группы. Религиозная культура — это смесь официальной теологии и локальных верований, результат диффузии влияния религиозных организаций с местными традициями и социальными институтами. Таким образом, рассмотренная религиозная культура не должна быть чем-то статичным и неизменным. Локальные модели, касающиеся функционирования человека в сакральной сфере, а также обрядности, религиозных правил и принципов, могут в силу различных причин изменяться. Общая модернизация жизни, развитие средств массовой информации, политические и идеологические изменения оказывают влияние на религиозную культуру группы, даже если собственно религия, а вместе с ней система институций и теология, остаются неизменными. Я конечно же отдаю себе отчет из основных различий между католическую религиозностью, для описания которой использовал Чарновский понятье религиозной культуры, и религиозностью из круга восточного христианства, в том числе старообрядческой. Но я не намерен механически переносить рассуждения Чарновского на грунт старообрядчества, а только хочу обратить внимание на заключенную в его концепции мысль о переговорном характере религиозности.

Отвечая на вопросы об исповедуемой ими религии, наши информанты часто использовали определение «*строгая*». Это определение появлялось, когда мы спрашивали о том, чем отличается их вера от других («*наша вера строже, чем их*»), когда мы просили рассказать подробнее о специфике старообрядчества («*старообрядчество – это строгая вера*») или о важнейших религиозных принципах («*у ста-*

---

[1] Исследования проводились в рамках гранта: Этническое и религиозное разнообразие украинского Буджака.

[2] Как пишет Клиффорд Гирц: „*антропологические работы представляют собой интерпретации, причем интерпретации второго и третьего порядка*", так как всякие сообщения собеседников - уже интерпретации (первого порядка). При таком подходе, именно эти "*эмические*" наррации/интерпретации должны быть главным предметом антропологического анализа, так как „*Предназначение интерпретативной антропологии не в том, чтобы ответить на самые сокровенные наши вопросы, но в том, чтобы сделать для нас доступными ответы других*". (Clifford Geertz, Interpretacja kultur. Wybrane eseje, Kraków 2005, s. 30 i 46. Перевод на русский Е. М. Лазаревой: http://sociologist.nm.ru/articles/geertz_01.htm).

[3] Знанецкий так определяет значение этого термина: „*Наиболее существенным, общим качеством предметов и фактов, исследуемых гуманистом, является именно то, что они "чье-то", значит существуют в действии и опыте людей и имеют эти особенности, которые им эти действующие и испытывающие люди придают в своих действиях и ощущениях. Это основное качество называем гуманистическим коэффициентом предметов и фактов, которые гуманист исследует*" (перевод автора), Florian Znaniecki, Socjologia wychowania, t. 2, Urabianie osoby wychowanka, 1930, cytat za: Florian Znaniecki, Narzędzie rozumienia: współczynnik humanistyczny, // Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów, red. A. Mencwel, Warszawa 1995, s. 561-564.

[4] Stefan Czarnowski, Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego, // Dzieła, t. I, Warszawa 1956, s. 88-107.

© Липинский Войцех, доктор, Институт Этнологии и Антропологии Культуры Варшавского Университета; wojtekl@mail.ru, 2012

рообрядцев очень строгий устав»). В то же время достаточно часто информанты добавляли, что сейчас этим принципам, пусть всё ещё значимым, уже не следуют так, как раньше. Поэтому мы обращали особое внимание на прошлое, а точнее — на память о религиозной жизни старообрядцев в прошлом. Значительную часть записанных нами бесед составляют воспоминания жителей старшего поколения. Самые старшие помнят времена конца тридцатых годов двадцатого века. За прошедшие семьдесят с лишним лет на территории, на которой жили дунайские старообрядцы, сменялись государства, политические системы и идеология. Повлияли ли эти перемены на религиозную культуру исследуемой группы, а если повлияли, то как? Как воспринимают это наши собеседники? И наконец самое главное, каково значение памяти об этих переменах? Перед тем как ответим на эти вопросы, несколько слов о категории памяти и ее применении в этнологических исследованиях.

Память как предмет исследовании.

Начало заинтересованности проблематикой памяти связывается обычно с работой Морыса Хальбвахса, опубликованной впервые в 1925 году. В ней подчеркивается значение феномена коллективной памяти. Согласно Хальбвахсу люди запоминают факты прошлого так, как позволяют на это своего рода рамки созданные их социальной группой и характерные для[5] – таким образом осуществляется постоянная реконструкция прошлого (или: таким образом прошлое подвергается постоянной реконструкции???). В последнее время растет интерес к памяти, как важной категории исследовании в гуманитарных и социальных науках, признаком чего может быть возрастающие количество публикации[6]. Их авторы часто возвращаются к проблеме зависимости индивидуальной памяти от памяти коллективной (социальной). Свои рассуждения по этому поводу представляет польская социолог Барбара[7]. Она пишет: „*коллективная помять прошлого это представления о прошлом своей группы сконструированные людьми с запомненных ими информации разного происхождения. Эти информации люди понимают, селекционируют и преобразовывают согласно со своими мировоззренческим убеждениями и культурными стандартами. Эти стандарты же производятся общественно, следовательно они общие всем членам группы, что приводит к унификации представлении о прошлом и тем самым позволяет говорить о коллективной памяти истории данной группы*”[8]. Представленный подход Шацкией кажется близким вышеупомянутым рассуждениям Халбвахса. Шацка обращает внимание также на значение памяти в процессе формирования групповой идентичности. Память, как пишет Шацка, может укреплять идентичность на три способа. Представления о древности сакрализируют группу и легитимизируют ее существование, в них закодированные образцы ценности и поведении, в то же время они являются источником символов, создающих специфический "*язык*" группы[9]. До той части рассуждении Шацкой я вернусь еще в последней части текста.

Исследования в так назначенном поле можно осуществлять при помощи разных методов в зависимости от традиции конкретной дисциплины. Могут они принять форму социологического анкетного опроса, как бы проверяющего историческое знание исследуемых. Этнолог такой способ исследования тотчас же отбросит, признавая что не позволяет он на познание фактического значения представлении о прошлом для исследованной общности. Чтобы к познании этого значения как наиболее приблизиться этнологи предпочитают использование меньше формализованных исследовательских орудий, применяя свободное углубленное интервью и обращая внимание на спонтанные высказывания собеседников[10]. Особым родом орудия позволяющего узнать индивидуальный опыт прошлого является биографические нарративное интервью. Когда память интересует исследователя в контексте ее связи с идентичностью принятие этого метода изучения может оказаться особенно плодотворным. Как пишет Чейс "*наррация - ретроспективное создававшие значения*", через нее люди могут конструировать собственную идентичность[11].

Память прошедшего столетия.

Так как общественная память это „представления о прошлом своей группы”, она состоит не только из того, что люди вспоминают из собственного опыта, но с совокупности знании о прошлом, также этом, которого сами не испытали. Принимая такое понимание, в тексте я устремляюсь однако на период, который большинство собеседников непосредственно помнит. Вытекает это как из степени обработки материалов, как и из желания сохранить связность анализа, являющегося, как пишет Гирц

[5] Maurice Halbwachs, Społeczne ramy pamięci, Warszawa 2008.

[6] Не пример: Katarzyna Kaniowska, Antropologia i problem pamięci, „Konteksty”, nr 3-4, 2003, s. 57-65, David Lowenthal, Przeszłość to obcy kraj, „Res Publika”, nr 3, 1991, s. 6-22, Barbara Szacka, Czas przeszły, pamięć, mit, Warszawa 2006, Jacek Nowak, Społeczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej, Kraków 2011, Paul Ricoeur, Pamięć, historia, zapomnienie, Kraków 2006, Jackues Le Goff, Historia i pamięć, Warszawa 2007.

[7] Barbara Szacka, Czas przeszły, pamięć, mit, Warszawa 2006.

[8] Там же, с. 44, эта и другие цитаты з Шацкой в переводе автора.

[9] Там же, с. 47-51.

[10] Martyn Hammersley i Paul Atkinson, Metody badań terenowych, Poznań 2000, s. 131-162.

[11] Susan E. Chase, Wywiad narracyjny. Wielość perspektyw, podejść, głosów, // Metody badań jakościowych, tom 2, red. Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, Warszawa 2009, s. 15-55.

"*разбором структур сигнификации*"[12], а также с вышеупомянутого значения биографических наррации.

Самые старые воспоминания информантов относятся ещё к довоенным временам (то есть к периоду до начала второй мировой войны), когда регион Буджак находился в границах Румынии. Чаще всего в рассказах об этом периоде появляются картины строгой дисциплины, введённой румынскими властями. При этом в религиозной сфере, по словам информантов, царила свобода (власти никоим образом не препятствовали проявлениям религиозности), а религиозная жизнь была особенно интенсивной. Проявления этого информанты видят в частом и массовом участии в богослужениях и жёстком соблюдении религиозных требований и принципов. Религиозной активности способствовали несколько факторов. Важную роль играло то, что в поисках будущих супругов старообрядцы не выходили за пределы своей религиозной группы. Результатом эндогамии стала относительная изоляция старообрядческих общин, что способствовало сохранению традиционных моделей. В таких условиях религиозность беспрепятственно передавалась из поколения в поколение — в рассказах о своём довоенном детстве информанты часто упоминают настойчивость родителей в приобщении их к ежедневной молитве, почитанию икон и участию в богослужениях. Очень важное место в этих воспоминаниях занимает муравлёвский монастырь. Как известно, ещё до начала пятидесятых годов двадцатого века в Муравлёвке действовал женский монастырь (Усекновения Главы Иоанна Предтечи)[13]. Судя по рассказам, он играл важную роль в религиозной жизни деревни.

С приходом советской власти условия жизни в липованских деревнях менялись. Введение колхозов изменило весь прежний уклад общественных и хозяйственных отношений. Власти начали пропагандировать доминирующую в СССР идеологию атеизма. В рассказах жителей Муравлёвки и других деревень отразилось влияние советской антирелигиозной политики на религиозную жизнь старообрядцев. Информанты упоминают о многочисленных препятствиях со стороны различных институтов, таких как комсомол и школа. Религиозной практике не способствовал и режим работы в колхозе. В то же время во второй половине двадцатого века начались этнические и религиозные сдвиги в этом регионе. В деревнях, до той поры почти полностью старообрядческих, начало селиться всё больше людей из областей, лежащих за границами липованского социально-культурного региона, в первую очередь в результате всё менее строгого соблюдения принципов эндогамии. Все эти факторы не могли не повлиять на интенсивность религиозной практики. Но, несмотря на всё, информанты постоянно вспоминают о том, как старались сохранить контакт с религией: несмотря на препятствия со стороны власти, пытались крестить детей, венчаться в церкви, держать в домах иконы. В отличие от многих соседних приходов, у старообрядцев получилось сохранить свои приходы и церкви.

Память и идентичность.

Таков, вкратце, сохранившийся в памяти липован образ перемен, которые произошли за последние несколько десятилетий. Разумеется, я дал только самое общее представление об избранных фрагментах этого образа. Даже больше, чем само содержание памяти, интересно её значение. Обращение к коллективной памяти группы не только позволяет понять, каким образом группа воспринимает собственное прошлое, но и многое говорит о её настоящем. Для самой же группы наррация о прошлом является одним из способов поиска смысла, одним из способов самоидентификации.

В этом месте надо вернутся к вышеупомянутым рассуждениям Барбары Шацкой о соотношениях памяти и идентичности. Прежде всего память строит сознание общего прошлого группы. Это прошлое, особенно когда оно далекое и связанно с важными событиями, придает группе ценности. Далекие корни общности добавочно легитимизуют ее своеобразие и идентичность. Как пишет Шацка, прошлое не пустое, - это время предков, а память о ней ставит современных в функции преемников их традиции[14]. Такие "*ссылки на* <свидетелей с прошлого>", по Данель Эрве-Лежэ устанавливают религиозную принадлежность к общности, а в более широком понимании представляют собой определитель религии как такой[15].

Связь памяти с нынешнюю формой группы обуславливает ее непрерывное реконструирование. Наррация о прошлом, которую вызывали наши вопросы о религиозной практике, были попыткой принять вызов современности, когда желаемое не совпадает с действительным. Как я уже говорил, в представлении информантов важной чертой, определяющей старообрядцев, является строгость их веры, строгость принципов религиозной жизни. Когда при этом сами наши собеседники замечают некий отход от этих принципов, память начинает иметь особое значение как резервуар информации, которая позволяет придать необходимый смысл существующей дихотомии. Таким образом, самые старые воспоминания, уходящие корнями в первую половину двадцатого века, становятся своеобразным

[12] Geertz, указ. соч., с. 24.

[13] Пригарин А.А. Из памяти в историю: Муравлевские церкви и обитель по данным документов и в восприятии местных жителей // Липование: история и культура русских старообрядцев. Вып. 7, 2009, с. 46-58.

[14] Szacka.B., указ. соч., с. 48-49.

[15] Daniele Hervieu-Leger, Religia jako pamięć, Kraków 2007, s. 118.

образцом религиозного поведения. В свою очередь, рассказы о временах советской атеизации и постсоветского кризиса объясняют причины, по которым современная религиозная культура данной общины не вполне с этим образцом совпадает. Тем не менее в коллективной памяти липован присутствует не только топос перемен и регресса. Гораздо важнее кажется другой, параллельно вплетённый в нарацию о прошлом топос сохранения традиции и существования, несмотря на все превратности судьбы, пришедшие из внешнего мира. В этот топос вписываются воспоминания о том, как во времена, когда в большинстве православных соседних деревень церкви были разрушены, а религиозная жизнь на институциональном уровне практически исчезла, липованские общины сумели сохранить свои церкви и приходы. Информанты рассказывают об этом с понятной гордостью. Дополнением к этой главной теме являются многочисленные рассказы о своеобразной игре, которая велась с властями и идеологией: несмотря на гонения, старообрядцы продолжали культивировать религиозные верования и тайно приступать к таинствам (крестить детей или венчаться в церкви).

Показанные выше темы исторических нарраций это не просто воспоминания прошлого, благодаря им, как я уже подчеркивал, создается передача ценности и образцов поведения. Таким образом осуществляется второй из выделенных Барбарой Шацкой способов, поддержки групповой идентичности памятью. Прошлое представляется здесь как своеобразный резервуар мотивов служащих устанавливанию обязывающих норм и образцов. Дидактическое измерение памяти связанное со созданием общего собрания ценностей обуславливает вместе с тем укрепление общественных связей в группе[16]. И наконец в третьем измерении обсуждаемых Шацкой связей памяти и идентичности, события из прошлого становятся символами, которые создают специфический "язык" группы. Благодаря ему группа отличается од других, в то же время его существование вплывает на упрочнение чувства общности его пользователей[17]. Полноправным членом общности становится тот, кто разделяет с другими общественную память об ее прошлом.

Все это отнести можно также к памяти о временах, которые выходят поза рамы хронологические этого текста — то есть касаются, например, истоков старообрядчества и происхождения липован. В совокупности с рассказами о реформах Никона, преследованиях и бегстве их России, они представляют целостную картину сохранения традиции и веры и отражают ценности, которые, судя по всему, являются очень важным фундаментом самобытности липован как этноконфессиональной группы.

[16] Szacka B., указ. соч., с. 49-50.

[17] Szacka B., указ. соч., с. 51.

Душакова Н.С. (Кишинев)

СТРОИТЕЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ СТАРООБРЯДЦЕВ ПРУТО-ДНЕСТРОВСКОГО МЕЖДУРЕЧЬЯ И НИЖНЕГО ПРИДУНАВЬЯ

Современные этнографы обращают внимание на то, что при определении значения слова *жилище* недостаточно назвать его «*постройкой, в которой живут люди*», как и нет смысла в попытках найти самую общую и древнюю техническую конструкцию[1]. Дом выступает «*как своеобразная мировоззренческая модель. Она соответствует комплексу взглядов на космологические, социальные, эстетические и другие принципы*»[2].

Жилище – это всегда *упорядоченное, организованное пространство*. Это «*свое пространство*», защищенное, надежное, безопасное. Именно на организацию, упорядочивание, освоение этого пространства и нацелен целый ряд строительных обрядов и ритуалов. Более того, по народным представлениям, обряды могли «*таинственным образом влиять на будущее*»[3]. В этнографической литературе строительные обряды принято относить к категории так называемых *окказиональных* обрядов (совершающихся не периодически, а по определенному случаю).

При этом важно отметить, что XIX – начало XX вв. – это время, когда традиционная культура представляла собой систему. Поэтому тогда обряды были элементами этой системы. Теперь же они либо фиксируются как осколки системы традиционной культуры, либо остаются только в воспоминаниях людей[4].

Данная статья основана, в первую очередь, на полевых материалах, собранных в 2008-2011 гг. в старообрядческих поселениях Республики Молдова (села. Кунича, Покровка, Старая Добруджа), южной Украины (села Старая Некрасовка, Новая Некрасовка, Приморское, город Вилково) и Румынии (села Черкесская Слава, Сарикей, Журиловка).

Обряды, предваряющие строительство дома. Традиционно большое значение при подготовке к строительству имел выбор *места*, *времени* и *материала*. А.К. Байбурин объясняет это тем, что «*всякий ритуал был призван обеспечить максимально устойчивые связи между организацией жизни коллектива и космическим порядком*», а «*наибольший эффект был возможен лишь в единственной, наиболее сакральной точке пространства, определяемой как «центр мира»», в наиболее сакральный момент времени и из материала, «тождественного» тому, «из которого был создан «первый образец»*[5].

При выборе места, времени и материала строительства в старообрядческой среде руководствуются как практическими соображениями, так и набором языческих и христианских представлений.

До настоящего времени среди жителей обследованных сел бытует представление о том, что существуют так называемые «*плохие места*», на которых нельзя строить дом. Практически во всех поселениях говорят о том, что нельзя строить жилище на границе, на меже (в отличие от бани, которую специально располагали на меже), на дороге (или там, где раньше проходила дорога), на перекрестке, на месте кладбища или там, где был кто-то похоронен:

«*На меже нельзя строить*» (Донцова Александра Васильевна, 1941 г.р., Кунича);

«*Где граница проходила раньше, дорога, вот на дороге нельзя было строить. Или вот если там кладбище было, то нельзя*» (Денисов Андрей Алимпович, 1929 г.р., Покровка);

«*Бывало, чтобы говорили, что там нехорошее место. На том месте нельзя строить, там закопан кто-то, или там что-то недоброе. Слышно было, что встает там кто-то, кто-то убился и будет подыматься. Дурости, а было, было это*» (Дмитриева (Митри) Ульяна Никитична, 1942 г.р., Сарикей);

«*На крестовине какой-то говорили, что плохое место. Признают люди, что болеют там, умирают, если дом на каком-то углу. Нельзя было там дом ставить*» (Бабенко Наталья Ивановна, 1930 г.р., Вилково).

«*Строить нельзя на плохих местах. Плохие места – это где ссоры были, заклятье. Кто-то наслал злобу на место – жизни нет в доме*» (Чернова Лидия Нифонтовна, 1940 г.р., Новая Некрасовка).

Граница в народных представлениях ассоциируется с источником нестабильности и опасности. Это место символического перехода из одного мира в другой. Современный фольклорист, М. Петрова, приводит пример дома, стоящего на границе, – это избушка Бабы-Яги из русских сказок: она «*обращается одним боком к герою, а другим – к лесу, к иному, к потустороннему*»[6].

---

[1] Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии. Учебное пособие. Москва: Гардарика, 1998. С.177.

[2] Пригарин А. А. Жилище и его место в структуре строительных и обрядовых практик липован на Дунае. В: Традиционная культура: научный альманах. Одесса, 2009, № 2 (34), с. 36.

[3] Щепанская Т., Шангина И. Пол и народная культура. В: Мужики и бабы. Мужское и женское в русской традиционной культуре. Санкт-Петербург: Искусство-СПБ, 2005, с. 19.

[4] Там же, с. 6.

[5] Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Ленинград: Наука, 1983. С.25.

[6] Петрова М. Образ дома в фольклоре и мифе В: Эстетика сегодня: состояние, перспективы. Материалы научной конференции. 20–21 октября 1999 г. Тезисы докладов и выступлений. СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 1999, с. 60-61.

© Душакова Наталья Сергеевна, Институт культурного наследия АН РМолдова; dushakova@list.ru, 2012

Разновидностью «*границы между «своим и чужим» пространством*» является дорога[7]. Представления о нежелательности строительства дома на дороге объясняются и тем, что жилище являет собой противоположность дороге, это «*остановка на маршруте*». Строительные обряды направлены на то, чтобы «*оторвать жилище от дороги*»[8]. Причем, подобные представления распространены не только среди старообрядческого населения изучаемого региона, но и на всей территории России, на Украине, в Польше[9]. Дорога, как и межа, – это «*нечистый локус*». А в наибольшей степени «*мифологическая семантика и ритуальные функции дороги <…> проявляются в местах скрещения двух или нескольких дорог*», то есть на перекрестках[10].

Запрет строить дом над отдельными захоронениями, на месте кладбищ, там, где кто-то умер, свойственен также и молдаванам[11]. У старообрядцев данный запрет распространяется не только на строительство жилых домов, но и общественных зданий. К примеру, в селе Черкесская Слава Дом культуры, по словам местных жителей, построен на месте бывшего кладбища. В настоящее время священник не разрешает входить в это здание, а в народе говорят, что там «*черти пляшут*».

Отметим, что многие из наших респондентов (как правило, наиболее верующие) называли подобные представления суевериями. В таком случае, критериями выбора места строительства служили хорошие соседи. Так, в старообрядческих селах Румынии в обиходе сохранилась пословица «*Не купи двора, купи соседа*» («*Не купляй хату, а купляй соседа*», «*Лучше купи соседа, чем дом*»).

Когда застройка усадьбы шла по плану, люди были лишены возможности выбирать место для строительства своего дома. В таком случае, благополучие обеспечивало родительское благословение («*У нас так: батька благословил кусок, тут и строй!*» (Придорожнов Семен Васильевич, 1951 г.р., Куница)) или освящение участка еще до начала строительства.

Традиционно среди старообрядцев бытовал запрет на то, чтобы начинать строительство жилища перед религиозным праздником или в день праздника, в том числе и в воскресенье. За нарушение запрета, по традиционным представлениям, человек должен был подвергнуться наказанию. Так объясняли разного рода неприятности, возникавшие во время строительства:

«*Один человек начал делать лампач под праздник Петра и Павла, да ночью дождь пошел и весь лампач размок: это из-за праздника, нельзя было работать, это грех!*» (Казакова Прасковья Никоновна, 1926 г.р., Старая Некрасовка).

Однако старожилы отмечают, что в 1970–80-е гг. строительство по воскресеньям стало традицией. Сами старообрядцы находят объяснение возможности работы во время религиозного праздника: «*Поработаем, а потом помолимся: у Бога прощения попросим – Бог простит*» (Колодеева Анна Ивановна, 1920 г.р., Новая Некрасовка).

Некоторые респонденты говорили о том, что начинать строительство можно в любой день, главное – перекреститься перед этим. Очевидно, что это более позднее напластование, смягчающее вину за ослушание. Не имеют широкого распространения, но тоже бытуют в старообрядческой среде представления о том, что начинать строить дом лучше на растущую луну: чтобы «*с растущей луной все прибавлялось в дом, а не убыль была*»; или о том, что не стоит начинать строительство в понедельник, потому что «*понедельник – тяжелый день*». Показательно, что в Покровке отношение к началу строительства в понедельник было названо одним из отличий старообрядческой строительной обрядности от молдавской (Березов Дементий Сергеевич, 1937 г.р., Покровка). У молдаван, в отличие от старообрядцев, начинать строить в понедельник – это хорошая примета. В этом случае данные наших респондентов совпадают с информацией, собранной в экспедициях в молдавские села Е. Бызгу[12].

Что касается выбора материала для будущего жилища, то, здесь, конечно, в первую очередь, принимаются во внимание особенности природно-климатической среды. Иными словами, строят дом из доступного материала. Тем не менее, первое время после переселения старообрядцы стремились сохранить традиции строительства из привычного для них материала – дерева. Эта ситуация не является единственной в своем роде, как ее нередко представляют исследователи старообрядческой культуры. В новой обстановке переселенцы очень часто строят жилище «*по идеальному эталону*». Я. В. Чеснов справедливо отмечает, что даже в настоящее время «*эталон, наполненный необходимыми атрибутами современного комфорта, бывает окрашен стилистической приверженностью к прошлому*»[13]. Примером из старообрядческих поселений может служить современный деревянный дом в Журиловке (см. фото 1, 2).

---

[7] Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5 томах. Под ред. Толстой Н., Москва: Институт славяноведения РАН, 1995, т. 2. с. 124.

[8] Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии. Учебное пособие. Москва: Гардарика, 1998. С. 177-178.

[9] Щепанская Т. Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX-XX вв. Москва, 2003. С. 29.

[10] Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5 томах. Под ред. Толстой Н., Москва: Институт славяноведения РАН, 1995, т. 2., с. 124.

[11] Бызгу Е. Обычаи и обряды, связанные со строительством и функционированием дома у молдаван. В: Труды государственного краеведческого музея. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1989, вып. 3, с.78.

[12] Там же, с. 80.

[13] Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии. Учебное пособие. Москва: Гардарика, 1998. С. 180.





Фото 1, 2. Современный деревянный дом. Начало XXI в. Село Журиловка (Румыния).

В данном случае эталонным материалом для строительства по-прежнему служит дерево. А косвенным подтверждением стремления к сохранению этого эталона вопреки изменившейся географической среде (с недостаточным количеством лесоматериалов) является то, что в Покровке каркасные дома называют «*деревянными*».

Обычай коллективной помощи. В XIX в. и приблизительно до 80–90-х гг. XX в. в старообрядческих поселениях люди строили себе дома преимущественно сами, редко прибегая к услугам мастеров. В бедных семьях, по рассказам респондентов, даже после женитьбы сына все жили в одном доме. В этом случае молодой семье отводили отдельную комнату (переднюю хату) или кухню (куда, помимо стола, выносили кровать, сундук и др.). Нередко вся семья жила в одной комнате (хате). В более зажиточных семьях родители начинали собирать деньги или материал на дом для своего сына еще с его детства. В ряде старообрядческих поселений к концу XX в. возникла традиция, согласно которой родители жениха должны построить дом, а родители невесты – выполнить все отделочные работы внутри дома и обеспечить внутреннее убранство (в большей степени эта традиция прижилась в Покровке). До этого времени новый дом семьи жениха и невесты обычно строили вместе.

До конца прошлого века в старообрядческих поселениях был распространен обычай коллективной помощи, который среди русского населения традиционно носил названия *помочи* или *толока*. Сегодня повсеместно в старообрядческих селах Республики Молдова, реже среди румынских старообрядцев этот обычай называют, как и молдаване и румыны, словом *клака* (старообрядцы Румынии еще сохранили название *помочи, помощь*). У старообряд-

© Душакова Наталья Сергеевна, Институт культурного наследия АН РМолдова; dushakova@list.ru, 2012

цев южной Украины чаще всего можно услышать название *толока*, *помощь* или *на чамур*.

На помочи звали родственников, соседей, близких людей. На помочи собирались, чтобы делать *замес*, *лампач* (*кирпич*, *саман*), мазать стены, делать потолок (*потолочины*). Работали вместе мужчины и женщины. Месить глину с соломой также звали детей: они топтали глину ногами. Чаще замес делали при помощи коней. Мазать стены или потолок было женской работой. Во время коллективной работы часто играли в игры, устраивали разные соревнования, пели песни. Бывало, что ради развлечения кидались комочками глины. Или, например, в центр замеса ставили бутылку и устраивали соревнование: кто быстрее до нее доберется. Потом эту бутылку забирали, а в замес бросали хозяина или хозяйку, в чем, на наш взгляд, можно увидеть отголоски строительной жертвы, описанной у целого ряда этнологов[14].

Традиционное «*стремление к "одушевлению" строящегося сооружения путем жертвоприношения живого существа* <…> *или их заменителей*» было характерно также для всех балканских народов. Смысл этих действий заключался в том, чтобы «*новопостроенный дом "не потребовал" с домочадцев жертву*»[15]. Ведь известно широко распространенное поверье, что «*каждый дом строится «на чью-нибудь голову», то есть строительство должно повлечь смерть кого-то из жильцов, может быть, не сразу, а через месяцы и годы*»[16]. Безусловно, в настоящее время эти действия рассматриваются носителями старообрядческой культуры как развлечения, а их первоначальный ритуально-магический смысл утерян.

В некоторых старообрядческих селах, например, в Куниче, рассказывали, что пока все работали, четыре-пять женщин стояли в стороне и пели русские народные песни. В других поселениях женщины пели во время работы. Для сравнения отметим, что у молдаван в XIX в. было принято на клаку нанимать музыкантов из цыган, на что обратил внимание еще А. Защук: «*Собравшиеся гости разделяются на партии; одна – под звуки музыки цыган, ходячих артистов, составляет джог (танец-хоровод), а из другой партии – мужчины приготовляют чамур и устроивают плетень новой хаты, а женщины занимаются обкладыванием плетня чамуром*»[17].

Любопытно, что в с. Кунича, по рассказам местных женщин, была особая песня, которую пели, когда мазали баню. Это песня о чужой стороне, тяготах жизни на чужбине, о свекре со свекровью. Данный факт становится особенно показательным, если учесть, что баня представляет собой элемент русской традиционной усадьбы, особенно стойко сохраняющийся в старообрядческой среде. Поэтому, на наш взгляд, не случайно актуализация категорий родина – чужбина происходит именно во время строительства бани.

Традиционно коллективная помощь оказывалась хозяевам бесплатно. Однако они, в свою очередь, должны были отблагодарить собравшихся хорошим ужином. Хозяева накрывали столы во дворе, и после окончания работы все собирались за столом, пели песни. Чаще всего мужчины и женщины сидели за одним столом, реже за одним столом сидели женщины, а за другим – мужчины. В народе считается, что чем лучше накормить работников, тем благополучнее будет жизнь в новом доме.

После этого хозяева должны были оказывать ответную помощь работникам. Такая практика получила название «*отрабатывать*» («*отроблять*»): «*Тогда братолюбие было. Пойду я, придет и он ко мне. Ходили отроблять: был он у мене, пойду и я*» (Гурей Стефан Никитович, 1951 г.р., Черкесская Слава); «*Сбиралася рода, моя, его, соседи, кто имел нужду еще строиться, те сбиралися. И так что 20–30 человек и больше бывало, по 50 сбиралися. И в день кирпич делали, и в два. Потолок – тогда люди опять сбиралися. И накладали в один день потолок и в середке обмажем. И даже снаружи вокруг обмажут и все. Опосля ходишь, наверно, полвека ходила отроблять*» (Дмитриева (Митри) Ульяна Никитична, 1942 г.р., Сарикей).

С конца XX в. стали платить за помощь или нанимать строительные бригады.

Обряды, сопровождающие строительство. Из всех обрядов, традиционно сопровождающих строительство дома, самую важную роль играют обряды, связанные с началом строительства. В этнографической литературе принято делить строительные обряды на те, которые нацелены «*на сам процесс строительства ("чтобы матица легла прямо и прочно"), и обряды, направленные на будущую жизнь хозяев*»[18]. Лучше сохранились обряды второй группы, к которым и относятся действия, совершаемые в первый день строительства.

Начало строительства (*закладчина / заклаченье / вкладчина / соха*) сопровождалось целым рядом ритуалов. Во-первых, утром перед началом строительства старообрядцы обязательно молились. В дальнейшем во время строительства молитва сопровождала каждый новый этап. Кроме этого, с самого начала строительства обеспечивалось присутствие

[14] Например, см. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. С. 168; и др.

[15] Бызгу Е. Обычаи и обряды, связанные со строительством и функционированием дома у молдаван. В: Труды государственного краеведческого музея. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1989, вып. 3, с. 90.

[16] Щепанская Т., Шангина И. Пол и народная культура. В: Мужики и бабы. Мужское и женское в русской традиционной культуре. Санкт-Петербург: Искусство-СПБ, 2005, с. 59.

[17] Защук А. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба. Бессарабская область. СПб., 1862, ч. I. с. 458.

[18] Щепанская Т., Шангина И. Пол и народная культура. В: Мужики и бабы. Мужское и женское в русской традиционной культуре. Санкт-Петербург: Искусство-СПБ, 2005, с.58.

христианской атрибутики (креста или иконы). Респонденты отмечали, что даже тогда, когда копали колодец, из дома выносили икону Богородицы и перед ней зажигали лампаду (с. Кунича). Крест чаще всего располагали в восточном углу, откуда обычно и начинали строительство дома (объяснение см. ниже). В этот же угол, а иногда во все углы будущего дома клали зерно и/или монеты.

Особо важная роль углов дома объясняется тем, что именно они ограничивают «*свое*» пространство, выделяя его из внешнего мира. Более того, зачастую в речи под углом понимается все жилище: показательно выражение «*иметь свой угол*», а также пословицы «*Свой уголок всего краше*», «*Свой уголок – свой простор*».

Закладка зерна и монет в угол при начале строительства интерпретируется этнологами как замена живой строительной жертвы, а сами предметы «*выступают в своей «метонимической функции», то есть их содержание в какой-то мере (с точки зрения данного коллектива) должно определять семантику всего дома*»[19]. Зерно, которое принято бросать в углы дома у старообрядцев, символизирует плодородие и богатство. Когда собравшиеся бросали в угол пшеницу, хозяевам дома желали благополучия. На обеспечение благосостояния в новом доме нацелено и закладывание монет. В народных представлениях монета, заложенная в основание дома, рассматривалась и «*как своеобразный подарок домовому, который в этом доме будет жить*»[20].

Приведем слова жителей старообрядческих поселений о начальном этапе строительства:

«*Как начинают строиться, начинают только фундамент закладывать, деревянный крест ставят в центре. В углу работают, а в центре ставят деревянный крест, чтобы Бог помогал. В восточный угол копейки бросают, чтобы деньги плодились*» (Донцова Александра Васильевна, 1941 г.р., Кунича).

«*Я помню, что наши христиане, когда починали хату, высекали крест в камне долотом и клали в один угол и благословлял или батюшка, или дьяк. И потом камень там оставался, хата стояла на том кресту*» (Гурей Стефан Никитович, 1951 г.р., Черкесская Слава).

«*Клали в фундамент в угол деньги. В четыре угла клали деньги, чтоб было добре в доме, чтоб счастье было, чтоб Господь апэрал от всяких дел*» (Симеон Екатерина Тимофеевна, 1925 г.р., Журиловка).

«*Закладчина – это когда вальку валяют. В правый угол ставят копейки, зерно*» (Денисова Акулина Ивановна, 1936 г. р.; Новая Некрасовка).

«*Знаю, что чем больше денег бросишь в передний угол, тем лучше будет. Этот обычай был даже в 80-е годы, когда строили*» (Колодеева Евдокия Селиверстовна, 1960 г. р., Новая Некрасовка).

«*Кто-то бросал копейки в один угол, кто-то во все углы. Бывает, что потом вроде как что-то тикает в доме – говорят, что это те копейки. Копейки в платочек собирали и в угол ложили*» (Матвеева Евдокия Федоровна, 1952 г. р., Новая Некрасовка).

«*В передний угол кидают пятачки железные, двойки, а сейчас рубли. И каждый свалял валик, в валик поклал, приходит и говорит: «Дай Бог, чтобы счастливы были, чтобы жили счастливо, чтоб Господь дал жизни!». В переднем углу еще и крестик, тут крестик был до конца. И лес поставили, а крестик все на горище*» (Казаков Парамон Иванович, 1921 г.р., Старая Некрасовка).

«*Первую соху ставили на восток. Ставили крестик. Выкапывает мастер ямку, ставит соху и венец делал. Все родственники приходят и кидают деньги туда. Потом этот крест поднимают на горище <…> Соху ставят на восток, а дальше по часовой стрелке, потому что господь так ходил по дорогах, по часовой стрелке, как солнышко идеть*» (Бабенко Наталья Ивановна, 1930 г.р., Вилково).

Отметим, что в Вилково деньги, которые бросали в яму «*на соху*», забирали мастера. Подобная практика была зафиксирована Д. Зелениным в Вологодской губернии: у малоимущих хозяев эти деньги засчитывались как часть оплаты за работу[21]. Во всех остальных обследованных старообрядческих поселениях деньги оставались в основании дома.

Описанные ритуалы характерны не только для славянских народов. Сам обряд строительной жертвы является этнографической универсалией, зафиксированной у народов всех материков. При этом, конечно, «*средства выражения ритуала были различными у разных народов*»[22].

Помимо перечисленных ритуалов, в ряде обследованных поселений (главным образом, южной Украины) на закладчину было также принято нести хозяевам хлеб, вино, рушники и цветы. В восточном углу располагали стол, на который клали принесенные хлеб и вино. На крест в восточном углу завязывали рушники. Кроме начала строительства, когда посредством ритуалов будущий дом выделяют из окружающей среды и стараются обеспечить благосостояние хозяев в новом доме, особыми ритуальными действиями сопровождается возведение потолка (*потолочины*) и крыши. Они в некоторой степени сходны с действиями, совершаемыми во время начала строительства. Как и в первом случае, в обрядах фигурирует крест (причем, что важно, именно восьмиконечный, старообрядческий), на который вешают рушники, цветы и др. Люди в этот день

[19] Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Ленинград: Наука, 1983. с. 65-66.

[20] Красных В. В. Этнопсихолингвистика и лингвокультурология. Курс лекций. Москва: Гнозис, 2002. С. 255.

[21] Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. Москва: Наука, 1991. С. 315.

[22] Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Ленинград: Наука, 1983. С. 55.

также приходят с подарками для хозяев, чаще всего, с продуктами.

«*Когда починают ставить кроквины* (стропила – Н. Д.), *кладут крест из досточки. А потом уже потолок. На крест ставят рушничок, цветочки. Полотенце забирает тот, кто первый заберется на крышу*» (Никулай Ольга Агафоновна, 1962 г.р., Черкесская Слава).

«*Крест ставили на крышу. Когда поставят крест, то уже будут потолок накладать глиной. Кто первый кинет глину на потолок, тому остается то, что на крест вешали (платок, рушник, рубашку). Сперва камышом устилали, а потом глиной. И бутылочку напитку вешали на крест. Цветы тоже на крест клали*» (Семенова (Симеонов) Евдокия Михайловна, 1943 г.р., Сарикей).

«*Когда уже лес покладут, крест прибивают на лысину* (фронтон – Н. Д). *Пока хатка покроется, стоит там этот крестик. Теперь уже без лысины делают, такую, круглую* (четырехскатную – Н. Д.). *Крестик на самой макушечке сделают из дерева, бывает и прибьют. Когда потолок накладают, тогда вешали шаль или материал. Кто первый залезет и вальки покладет, перекрестится и забирает себе это. Без креста никуды!*» (Дмитриева (Митри) Ульяна Никитична, 1942 г.р., Сарикей).

«*Крест ставили, уже когда потолок делали. Вот прямо на центральную стенку ставили крестик, цветочки привязывали и там какой-то рушник*» (Колодеева Анна Ивановна, 1920 г.р., Новая Некрасовка).

«*Подымается соха, на соху деревянный крестик мастер забивает. На эту соху вешают полотенце, если два мастера – два полотенца или рубашки. Это для мастеров*» (Гончарова Устинья Пимоновна, 1931 г.р., Вилково).

Как видно, респонденты обращают внимание на соревновательный элемент ритуала: если работа велась без мастера, то подарки с креста доставались тому, кто первым поднимался на потолок. В том случае, если работал мастер, подарки доставались ему «*по умолчанию*».

Показательно, что даже если большую часть работы во время строительства хозяева выполняли сами и посредством коллективной помощи, то особо сложные работы всегда поручали мастерам. К ним относится, в первую очередь, возведение крыши. Более того, если мазать глиной стены и потолок – это женская работа, то возведение крыши – только мужская.

В народе этому этапу строительства придается большое значение, поскольку именно после него вся конструкция приобретает завершенный, целостный вид. Говорят, что, «*когда уже шапку надели, самое тяжелое позади*» (Ларион Семен Матвеевич, 1943 г.р., Журиловка). По словам А. К. Байбурина, «*в основе представлений о верхней границе» лежит «необходимость ощущения конечности, предельности (а следовательно, упорядоченности вселенной)* <…> *Все, что имеет верхний предел, относится к сфере знакомого, постижимого, "человеческого"*»[23].

Следует отметить, что плотникам традиционно приписывались особые, тайные знания. Д. Баранов подчеркивает: «*Верили, что, строя дом, плотник повторял те операции, которые, создавая мироздание, мог выполнять только Бог, поэтому домостроительство приравнивалось к космогоническим актам (ср., например, выражение: "Господь – наипервый строитель"). Плотницкие термины "строить", "рубить", "ладить", "ставить" в широком смысле означают упорядочивание, придание формы, гармонизацию – идеи, лежащие в основе творения мира, космоса*»[24]. На это обращали внимание и другие этнологи, в частности, А.К. Байбурин[25].

По славянским представлениям, плотники могли использовать свою магическую силу как во благо, так и во вред хозяевам дома. Последнее известно под названием «*плотницкой мести*»: они могли забить в укромном месте гвоздь от гроба или сделать что-нибудь другое, имитируя вредоносную магию. Позже «*хозяева, обнаружив в доме необычные звуки, запахи, сквозняки, подозревали, что плотники напустили нечисть*»[26]. То же самое распространяется и на месть печников, которых в народе наделяли тайными знаниями, как и плотников.

Однако в результате наших полевых исследований в старообрядческих поселениях Пруто-Днестровского междуречья и Нижнего Придунавья, подобные представления выявлены не были. В этом случае, на наш взгляд, дело не в утрате традиционных представлений и не в том, что изучаемое нами население очень религиозно. Как отмечает Т. Б. Щепанская, плотницкая месть обычно была вызвана нарушением хозяевами своих обязательств, то есть они недостаточно хорошо кормили работников, могли не заплатить за работу и т. д. Это было абсолютно исключено в тех случаях, когда плотники были из своего же села: иначе, хозяева бы рисковали потерять уважение односельчан[27]. Именно поэтому в старообрядческих поселениях о подобной практике людям даже не было известно.

Мастеров в обследованных селах приглашали, в основном, из своих же поселений. При этом не обращали внимание на их этническую принадлежность. В результате, в селах или городах со смешанным населением одни и те же мастера строили дома как старообрядцам, так и представителям других этносов (это, в свою очередь, не могло не отражаться на стирании этнических особенностей в конструк-

[23] Там же, с.88.

[24] Баранов Д. Плотник. В: Мужики и бабы. Мужское и женское в русской традиционной культуре. Санкт-Петербург: Искусство-СПБ, 2005, с. 453.

[25] Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Ленинград: Наука, 1983. С. 55-56.

[26] Щепанская Т., Шангина И. Пол и народная культура. В: Мужики и бабы. Мужское и женское в русской традиционной культуре. Санкт-Петербург: Искусство-СПБ, 2005, с. 59-63.

[27] Там же, с.62.

ции жилищ). Исключение составляли печники: респонденты не раз говорили о том, что печников звали только русских. Русские печники считались самыми лучшими и среди соседнего населения. Работа печника также считалась мужской работой.

Помимо денежной оплаты труда, мастерам по окончании работ дарили подарки (хлеб, полотенце, платок и др.) и ставили магарыч: накрывали стол с выпивкой и закуской. Мастера, в свою очередь, желали хозяевам благополучной жизни в новом доме.

Освоение нового жилого пространства. Согласно восточнославянским представлениям, построенный, но не заселенный людьми дом является объектом, уже выделенным из остального пространства, но еще не занявшим свое место в том ряду универсальной классификации, который дает человеку необходимый ориентир в окружающем мире[28]. Поэтому существуют ритуалы, направленные на включение нового дома в «*свое пространство*».

Традиционно обряды, совершаемые перед переселением в новый дом, принято относить к группе обрядов перехода. После завершения строительства каждый новый дом до определенного времени является своего рода «*табу*», для снятия которого совершается ряд ритуалов. За обрядами снятия табу следуют так называемые обряды включения. Они являются «*обрядами гармонического сосуществования будущих обитателей и их нового жилища*»[29]. Кроме того, необжитый дом считается «*нечистым*»[30]. Это позволяет говорить о направленности ритуалов освоения жилого пространства также и на очищение жилища. Перед тем, как поселиться в новом доме, старообрядцы, в первую очередь, освящают его. Для этого в дом приглашают священника, который и совершает обряд, получивший название *посвящение* или *освящение*. По-видимому, «*эта традиция более позднего происхождения и связана со своеобразным компромиссом между церковным и народным уровнем обрядовой практики*»[31].

Перед освящением дом чаще всего полностью обустраивали. В некоторых обследованных селах был зафиксирован такой обычай: самые близкие родственники приходили и помогали «*наряжать хату*»: вешали занавеси, раскладывали все на свои места и т. д. При этом все приходили в дом с подарками. Чаще всего дарили посуду, мебель, предметы домашнего обихода. Люди с меньшим достатком не обустраивали свои жилища полностью перед тем, как перейти в них жить. Самым главным считалось поставить русскую печь, после чего можно было заселяться в дом.

Показательно, что среди старообрядцев практически не распространен широко известный обычай впускать в дом сначала животное (кошку, курицу), которое наделяется очистительной функцией. По славянским представлениям, кошка также связана с домовым: «*она легко находит с ним общий язык, и именно на кошке он въезжает в новое жилище*»[32]. В данном случае, можно предположить, что очищение жилища целиком возлагается на обряд с религиозной составляющей. При этом своеобразным логическим продолжением освящения жилища выступает внесение в дом иконы: «*Заходим в новый дом. Кота в хату не пускаем. Зашли в дом с Богом себе и все. Все от Бога, если написано тебе хорошо, так и будет*» (Щербакова Елена Андреевна, 1941 г.р., Старая Добруджа).

Что же касается переселения в новый дом домового, то обычай звать его с собой характерен преимущественно для русской традиции и русских переселенцев[33]. Однако в настоящее время этот ритуал, как показывают полевые материалы, утрачивается. Из всех обследованных сел он был зафиксирован лишь в Сарикее: «*У нас в России, в Астрахани, была тетушка Лизавета. Они пошли в голодный год туда* (из Сарикея переехали в Россию – Н. Д.) <…> *Она приехала, я еще в пожильцах была. Хатка была построена, она говорит мне: "Ульяна, когда пойдешь в свою хату и будешь отсюда убираться, говори так: "Я иду и ты, старый хозяин, с нами!" Я спрашиваю: "А зачем, тетенька? У нас нима". А она говорит, что не может быть, во всяком доме есть вроде домовик. Да так я и сказала, как тетенька учила, а видать не видала*» (Дмитриева (Митри) Ульяна Никитична, 1942 г.р., Сарикей).

Первым предметом, который вносили в новый дом, была икона. Кстати, этот обычай сохранился и по сей день. Абсолютно все респонденты отмечали защитную функцию иконы в доме, которая служит своеобразным оберегом в старообрядческом жилище. При этом важно, чтобы иконы были непременно старообрядческими. Объяснение этому можно найти еще у известного русского историка Н.И. Костомарова: «*По всеобщему верованию, благодать не пребывает над тем образом, который писан человеком не православной веры*»[34], следовательно, для старообрядцев – «*человеком не православной веры*» в ее дониконовском варианте.

При этом важно отметить, что при переходе на новое место жительства, у старообрядцев до сегодняшнего дня принято оставлять хотя бы одну маленькую иконку на старом месте. По словам респондентов, считается, что эта «*иконка принадлежит*

[28] Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Ленинград: Наука, 1983. С. 104.

[29] Геннеп А. Обряды перехода. Москва: Восточная литература, 1999. С. 26-27.

[30] Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Ленинград: Наука, 1983. С. 105.

[31] Пригарин А. А. Жилище и его место в структуре строительных и обрядовых практик липован на Дунае. В: Традиционная культура: научный альманах. Одесса, 2009, № 2 (34), с. 39.

[32] Красных В. В. Этнопсихолингвистика и лингвокультурология. Курс лекций. Москва: Гнозис, 2002. С.255.

[33] Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5 томах. Под ред. Толстой Н., Москва: Институт славяноведения РАН, 1995, т. 2. С.123.

[34] Костомаров Н. И. Домашняя жизнь русского народа. Москва: ЭКСМО, 2008. С.259.

той хате. Она тогда там остается, нельзя брать. Вещи, все забирают, а иконка оставляется» (Семенова (Симеонов) Евдокия Михайловна, 1943 г. р., Сарикей). Ю.Е. Горбунов и Б.Г. Херсонский приводят очень показательный пример особого отношения к некоторым домашним иконам: «*В одной старообрядческой семье в Анновке, Тарутинского района, старушка-хозяйка с трепетом показала нам образок Николы, который уже несколько поколений считают истинным хозяином, покровителем и защитником дома. Со времени основания (самое начало двадцатого века), дом не раз сменял владельцев, но снять со стены и унести Николу – "хозяина дома" не решился ни один. Благополучие жилища в представлении обосновавшегося здесь семейства напрямую связывалось с этим скромным образком, почти столетие оберегающим свои "владения"*»[35].

Бывали случаи, когда старообрядцы продавали дома со всеми иконами. Как показывают наши полевые материалы, это обычно происходило по договоренности с покупателями. Тем не менее, такой традицией пользовались перекупщики икон: поскольку хозяева не продали бы дорогую для них икону, они иногда покупали дом ради икон, хранящихся в нем[36]. Только после внесения в новый дом иконы и освящения жилища в нем можно было жить. В настоящее время некоторые жители старообрядческих поселений уже не так строго соблюдают эту традицию: к примеру, могут сначала заселиться в дом, а позже позвать священника его освятить. Обычно дом освящают один раз, однако если хозяева в доме часто болеют, их что-то беспокоит, происходят разного рода неприятности, то они могут еще раз позвать священника, чтобы он окропил жилище святой водой.

За освящением нового дома традиционно следует *новоселье*. Нередко новоселье сливалось с трапезой после освящения дома. Менее зажиточные люди могли вообще не справлять новоселье, а ограничиться скромным угощением священника и самых близких родственников: «*Кто-то делает на новоселье большой праздник, а кто-то только батюшку позовет, он посвятит хату, маленькая закусочка, по стакану вина и все. А есть такие, которые делают так: музыку пущают, танцуют, поют*» (Ольга Агафоновна Никулай, 1962 г.р., Черкесская Слава). Более состоятельные хозяева праздновали новоселье и отдельно, в другой день. Старожилы обследованных сел часто обращали внимание на то, что до середины XX в. люди, большей частью, жили очень бедно, поэтому обходились без новоселья. В отличие от освящения дома, новоселье не было обязательным ритуалом.

Тем не менее, оно также сопровождалось особыми обрядами, направленными на благополучие в новом доме. Что касается выбора дня для празднования новоселья, то в этом отношении никаких запретов не было. Чаще всего старообрядцы отмечали новоселье по воскресеньям: приходили из церкви, а после обеда собирались гости. В Вилково, как показывают полевые материалы, хозяева встречают гостей с хлебом-солью. В других поселениях, по словам респондентов, с хлебом-солью («*на благополучие*») приходили гости. В русской традиционной культуре гости «*приносят хозяину* ***хлеб-соль****, как знамение спорыньи, довольства и хлебосольства – Русской патриархальной добродетели*»[37].

До настоящего времени распространено поверье, согласно которому нельзя приходить в новый дом без подарков. На новоселье принято дарить кухонную утварь, посуду, ткань, платки или полотенца, нередко приносят продукты питания. В последнее время многие дарят хозяевам на новоселье деньги. Рассказывая о новоселье, жители старообрядческих поселений обращают внимание на то, что каждый раз оно заканчивается распеванием русских народных песен. Для них в этом заключается своего рода кульминация праздника. В целом же, обряд новоселья направлен на «*включение дома в сферу взаимоотношений семьи с родственниками и соседями*», на закрепление соотнесенности семьи с новым жилищем[38]. Однако полностью освоенным новое жилое пространство традиционно считается после того, как в нем совершается родильный, свадебный или похоронный обряд, то есть тогда, когда жилище включается в жизненный цикл человека.

Таким образом, подводя итоги, можно отметить, что в строительной обрядности староверов ярко выделяется конфессиональный компонент. Он проявляется в обязательном присутствии христианской атрибутики на всех этапах строительства, сопровождении работы молитвами, важной роли священника и обряда освящения жилища при освоении пространства. При этом в самих обрядах имеет место очень тесное переплетение христианских и языческих представлений (к примеру, использование христианской атрибутики при совершении языческого обряда). Этнический компонент выражается в сохранении целого пласта русских традиционных представлений.

Многие обряды и ритуалы, связанные с жилищной практикой, совершаемые, в том числе старообрядцами, представляют собой этнографические универсалии (например, строительная жертва). При этом общая идея по-разному выражается в разных регионах, а иногда и селах (вариативность в применяемых оберегах жилого пространства; в предметах, используемых при закладывании фундамента и т. д.). Вместе с тем, зачастую в народном сознании сохраняется лишь внешняя сторона ритуала, сакральный смысл которого со временем утрачивается.

[35] Горбунов Ю. Е., Херсонский Б. Г. Липованская икона. Одесса: Друк, 2000. С. 104-105.

[36] Там же, с. 105-106.

[37] Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Москва: Университетская Типография, 1837, вып. 1., с. 215.

[38] Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Ленинград: Наука, 1983. С. 117.

Чернова О.Ю. (Муравлевка)

СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ ЛИПОВАН ПО ВОСПОМИНАНИЯМ МУРАВЛЕВСКИХ СТАРОЖИЛОВ

Испокон веков лучшим временем для свадеб была осень. В это время люди завершали свои земледельческие работы, и можно было спокойно отдыхать, веселиться. Сватать начинали сразу после праздника Покрова Пресвятой Богородицы и заканчивались свадьбы перед Рождественским постом. Еще свадьбы проходили весной после Великого поста, Светлого Воскресенья Христова до Петрова поста. Однако весной меньше женились, поскольку было много сельскохозяйственных работ. Поэтому основная часть молодых играли свадьбы осенью.

Итак, когда молодые люди достигали зрелого возраста (юноши 19-20 лет, а девчата с 16 лет и далее), родители начинали задумываться о свадьбе своего ребёнка. Зачастую родители со своими детьми не совещались о их будущей паре, этим вопросом занимались родители с крестными. Крёстный давал совет, где в какой семье живёт хорошая девушка (хозяйка, чистюля и с хорошим приданным). Только тогда когда они приходили к общему мнению, то сообщали жениху об его будущей невесте. Часто случалось, что до сватовства молодые люди ранее никогда не встречались или зачастую не испытывали симпатии друг к другу. Однако желаннее родителей для детей были законом. После всего этого начиналась подготовка к сватовству, первый шаг к совместной жизни. Сватом подбирали кого-то из родственников жениха. Сват должен был быть женатым человеком, обладать хорошим чувством юмора, умеющим развеселить будущею свадьбу. Итак, сват, крёстный и жених направляются к дому избранной, а в это время в доме будущее невесты обычный вечер: вышивают, прядут волну, вяжут, не о чем не подозревая. И вот стук в дверь:

- Кто там? – спрашивают хозяева.

- Открывайте, пришли вашу дочку сватать.

В доме невесты в это время суета, волнения, беготня. Гости заходят в дом со словами: - Господи, Исусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас. - Аминь – отвечают хозяева.

Гости, зайдя в дом, сразу молились на икону, которая всегда висела в восточном углу хаты и являлась главным атрибутом в доме. Поздоровавшись и пожелав хозяевам дома доброго здоровья, гости начинали объяснять причину своего прихода. И в этот момент сват начинает проявлять свои способности и артистичность, придумывая всякие истории, вследствие каких причин они забрели к ним в дом. В итоге тема разговора приводится к одному, поженить детей. Родители вызывают девушку, которая, по их мнению, может выйти замуж, и представляют молодых друг другу. Очень часто было, что молодые люди были не симпатичны друг другу. Редко было, когда парень с девушкой встречались, и были рады один одному. В те времена семь были большими, прокормить детей тем более взрослых родителям было тяжело, и поэтому они старались быстрее отдать дочь замуж. После знакомства молодых, родители невесты приглашают сватов за скромно накрытый стол и начинают обговаривать сроки проведения запоя и свадьбы.

Вскоре после сватовства делался *запой*. Приглашались самые близкие родственники и подруги в дом невесты. Праздничный стол уже ждал всех дорогих гостей, там были квашеные помидоры, огурчики, арбузы, знаменитое сало, борщ, жаренные семечки и вино. Родители и родственники обговаривали и уточняли день свадьбы, а молодые пели песни, играли в игры, рассказывали истории. Также пели песню в которой величают двух свах:

«Не вьюн в воде вовивается
А две свахи совещаются
Давай сваха мы детей дружить
Детей дружить, как им в людях жить…»

Песни пели очень распевно, медленно, протяжно, в свадебных песнях величали молодых, сравнивая их с голубем и голубкой, виноградом и ягодой, лебедем и соколом… После запоя гости расходились по домам. Девушка считалась засватанной, занятой и другой парень не имел право идти её сватать.

Сам процесс свадьбы проходил в течении трёх дней:

I. день - девишник
II. день – венчание в церкви
III. день – дары

Наряд невесты состоял из белого платья, фаты, венка на голове и букетика на груди. Платье должна была пошить местная портниха, или передавалось от сестры к сестре. Молодой был одет в рубаху на выпуск, которая подпоясывалась, самодельным поясом из разноцветных шерстяных ниток на конце были кисти, также брюки, пиджак и фуражка. У жениха тоже был на груди букетик с белой лентой.

Итак, наступал первый день свадьбы – *девишник*. Несколько незамужних подруг невесты, ходили с песнями из двора в двор приглашенных девчат собираясь идти к молодой. Подойдя к воротам дома невесты, о своём приходе девушки объявляли песней:

И в Ивановых воротах
И в широких, ра-я-ным ра-а-нешеньким
И в широких.
Широкие, глыбокие, далёкие ра-а-ным ранёшеньким
Как понаехало рыбалок, рыболовцев раным ранёшеньким…»

После песни девушки (подруги) подходят к дверям, откуда выходят сваха с невестой. Невеста подходит к подругам и каждой из них кланяется (т.е. благодарит их, и прощается с девичьей жизнью). Откланявшись, невеста берет двух любимых подружек за подол платья и заводит в дом. Только после этого в дом заходят остальные девушки. Невеста, заходя с девушками в дом, поют песню:

«Сустрень меня, маменька,
Сустрень ох, государыня,
Со гостями, со боярами,
Со девками, со красными…»

Мать встречает дочь и девушек с хлебом-солью, и провожает их в большую хату, где накрыты столы. Не-

© Чернова Ольга Юрьевна, учитель истории Муравлёвской школы, 2012

веста рассаживает своих гостей за стол по мере близости и родства. Девушки, усевшись, поют:

«*Погнулись сени как бояре сели,*
Щей сильней погнуться, как вина напьются.
Как вина напьются, хмеля наберутся…»

Весь вечер девушки ведут беседы, шутят, поют песни и частушки:

«*Приехали меня сватать на серой кобыле,*
Всё приданое забрали, а меня забыли…»

А в это время у жениха идёт вечеринка. У открытых ворот стоит стол с графином вина, закуской и сладостями. За столом со стороны двора стоит сват с женихом, а хлопцы собираются у дома жениха со стороны улицы. Собравшись, молодые парни поют свадебную песню:

«*По лугам, лугам травушка,*
По зеленым, зеленая,
Долго стояли бояре
Стояли неделю, на другую простаивали,
На третью рушили, на четвёртую поехали во двор (имя невесты),
Прямо к невесте заехали,
Как невеста испугалася,
Всем подружкам бросилась…»

Или другую песню:

«*Я во саду, я во саду, я во зелёному*
Ходит голуб, ходит сизый со голубкою,
А и в того голуба, золотая голова,
А в голубушки позалоченая…»

За песнями сват с молодым угощают ребят. После угощения сват дает команду собираться идти в дом невесты. Сват с женихом берут с собой графин с вином, гостинцы, деньги, которые понадобятся для выкупа невесты у подруг. Все собравшиеся приглашенные направляются с музыкой (гармошка, бубен) к невесте. Когда девчата уже слышат музыку приближающеюся к ним, поют следующею песню:

«*Иван, сударь по улице идет*
Двор не метите, ковры расстелите…»

В это время жених со сватом и своими гостями заходят во двор и направляются к двери дома, а девчата запевают следующую песню:

«*Незваные гости, сами в хату лезут,*
В печку заглядают.
Чи густа капуста,
Большой горшок каши,
Чтоб наелись наши,
А вашим не стало,
А им стыдно стало…»

«*Жених нахаль вламывается в большую хату, где находится невеста, с требованием впустить его к ней. Девушки в свою очередь вапрашивают выкуп за невесту, а две близкие подруги берут разное и поют следующее:*

«*Как Ивана маменька провожала,*
Эх, во платочек карбовничек завязала
Эх, подарить его красным девкам приказала,
Эх, подари Иван, сударь, подари Иваныч,
А мы девки бедняжечки, любим деньги, бумажечки
А мы девки молодые, любим деньги золотые…» »

Жених бросает им на тарелку деньги, а девчата продолжаю петь до тех пор, пока жених не заплатит столько, сколько на их взгляд стоит их подружка-невеста. После этого девчата благодарят жениха за его доброту и щедрость. После окончания выкупа невеста подходит к жениху, и они целуются. Затем невеста прикрепляет к пиджаку жениха букетик с белой лентой и перевязывает его рушником или шалью. Так же невеста крепит букетики но с цветными лентами своим подружкам. После чего жених с невестой танцуют под песню:

«*Виноград расцветает, а ягода поспевает*
Виноград Иван, сударь, Иваныч
А ягода, ягода Анастасия Кирилловна …»

Весь вечер девчата с парнями веселятся вместе, нагулявшись молодёжь расходится по домам, невеста провожает своего будущего мужа, а сама остается в своём доме.

Второй день – венчание, где священник перед Господом Богом объявляет их мужем и женой. Утром, второго дня свадьбы, жених со своими гостями идут в дом невест. Там собираются родственники и гости невесты и всей свадьбой идут в церковь на венчание. В церкви невесте снимали фату и одевали кичку, этот женский головной убор свидетельствовал о том, что девушка уже замужняя. После церемонии венчания все гости с музыкой и песнями идут в дом жениха. У вором молодых встречают родители жениха, мать с хлебом и солью, а отец с иконой, это означало, чтоб у молодых всегда на столе был хлеб и соль, а в семье лад, покой и любовь. Родители поздравляют детей с законным бракосочетанием и дают наставления для дальнейшей совместной жизни. Молодые целуют хлеб-соль (символ достатка) и икону (оберег семьи), благодарят детей за всё и низко кланяются им. Родители ведут молодых и гостей в дом. Молодых родители садят в отдельной комнате вместе со сватом и свахой, защищая их таким образом от злого глаза. Остальных гостей рассаживали за столы в других комнатах. На протяжение всего гулянья гости веселились, пели песни, танцевали.

Когда день подходил к закату все гости покидали дом жениха и направлялись в дом невесты, такие шествия называются *перезва*. Гулянья в доме невесты продолжались до полночи, после чего гости расходились по домам. А сваты вели молодых в дом жениха, на первую брачную ночь, так как священник назвал их мужем и женой.

Третий день – *дары*. На украшенной повозке и лошадях молодые муж и жена, сват и сваха, едут по домам своих гостей и приглашают на дары. Подъезжая к каждому дому, жених снимает невесту с подводы, а сват с графинчиком вина приглашает хозяев к жениху в дом на дары. Объехав всех возвращаются домой к молодому. Когда все гости собрались, их рассаживают за столы. После чего молодые вместе со сватами начинают обходить всех гостей с обвязанным красной лентой графином и стаканчиком, те в свою очередь одаряют молодых. Деньги в то время не дарили, а большой ценностью бала живность и зерно. Было такое выражение: «*Дарим мерку овса, пшеницы, чтобы всего у вас было как водицы*».

Гулянье длилось до ночи, после чего гости расходились по домам, а у молодых начиналась семейная жизнь.

Савостьянова О.П. (Москва)

ОСОБЕННОСТИ ОДЕЖДЫ КРЕСТЬЯН СТАРООБРЯДЦЕВ НАГАТИНСКОЙ ВОЛОСТИ МОСКОВСКОГО УЕЗДА ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX-НАЧАЛА XX В.

Села и деревни, располагавшиеся в юго-западной части Московского уезда Московской губернии, входили в состав Нагатинской и Царицынской волости и относились в основном к Удельному ведомству. Исключение составляло село Коломенское Московской Дворцовой конторы. К наиболее богатым селам Нагатинской и Царицынской волости относились село Коломенское, деревни Новинки и Нагатино. Большинство коренного населения было старообрядцами. Село Коломенское на протяжении XIX-XX веков было центром для местных старообрядцев-беглопоповцев. Община старообрядцев-беглопоповцев («*ветковского согласия*») существовала в селе Коломенском с конца XVIII до середины XX в. В начале XX века жители села Коломенского составляли половину численности Николо-Рогожской (старообрядческой беглопоповской) общины Москвы, насчитывавшей до 500 человек.

Староверы-беглопоповцы села Коломенского – наследники предания Ветковской церкви. На протяжении XVIII-XX веков по архивным документам известны их связи с южными областями России, Украиной. Староверы-коломенцы часто отправлялись для паломничества в Киев, старообрядческие монастыри Киевской и Черниговской губерний, оттуда привозили святую воду, миро, Св. Дары. С Юга был приглашен и последний священник Овражной моленной о. Никола Сигов. А.П. Горохов-Гробов, один из жителей Коломенского некоторое время был пономарем в Одесской области. Были и торговые связи: жители Коломенского закупали хлеб в южных областях на Украине для перепродажи в Москве. Старообрядцы села Коломенского, одного из богатых сел Московского уезда, по своему статусу считались крестьянами, но, по сути, являлись промышленниками[1].

Перемены, произошедшие во второй половине XIX – начале XX века в крестьянской среде, нашли отражение и в крестьянской одежде. Она соответствовала социальному положению и месту, которое занимали представители старообрядческих общин беглопоповцев и неокружников в культуре данного региона в этот период.

Основным источником для написания статьи стал материал, собранный при опросе коренных жителей-староверов (начиная с 1919 г. р.)[2] села Коломенского и Садовой слободы, а также фотографии из их семейных архивов и из фотофонда МГОМЗ. Собранные материалы охватывают период преимущественно с 1880-х по 1910-е гг. и позднее, до 1930-х гг.; документы ЦИАМ относятся ко второй половине XIX в.

В рапорте московского уездного исправника отмечено: «*Близость столицы представляет крестьянам выгодный сбыт сельскохозяйственных продуктов и ремесленных изделий, но, тем не менее, частое соприкосновение крестьян с городским населением и роскошь столичной жизни приучили крестьян к расточительности…*»[3]. Однако нельзя согласиться с данной оценкой. Конечно, крестьяне-старообрядцы стремились жить и выглядеть богато, но расточительность для их среды была нехарактерна. По словам крестьянина села Коломенского П.Л. Перетряхина, «*в одежде все было одинаково, но насмешники были, особенно богатые, любили насмехаться над бедными, поэтому все старались, из кожи лезли, а чтоб было все как у богатых. Что богатые носят, то и бедные, особенно в праздники*»[4].

Религиозная принадлежность определяла жизненный уклад, культуру, традиции коренных крестьян-старообрядцев и, в частности, отражалась в одежде. Эти особенности сохранялись вплоть до 60-х годов XX в. Переселенцы из других регионов отмечали особенную, самобытную культуру населения. «*Они оправдывали свое наименование «царское село» своим отношением и поведением, ходили свободно, были тактичны, приятны. Бородатые старики-староверы, выходя из своих домов, снимали шапки, кланялись, признавая новых людей*»[5].

Следование Ветковской этноконфессиональной традиции проявляется и в культуре, богослужебной и материальной. Прихожане Овражной моленной села Коломенского использовали за богослужением книги ветковской рукописной традиции, которые сейчас используются и липованами. Общим является также оформление красного угла в домах, в частности, наличие подвесной пелены светлых расцветок, с вышивкой или без. Богослужебное пение, по словам старожилов с. Коломенского, было протяжным и в народной манере (это отличалось от пения поповцев Белокриницкой иерархии). То же самое можно сказать и о современном

[1] Ленин В.И. Развитие капитализма в России // Сочинения. М., 1899. Т. 3. С. 233.

[2] «*Ветковское согласие – одно из названий беглопоповцев*». Лица, события, предметы и символы. Старообрядчество. (Опыт энциклопедического словаря). М., 1996. С. 64. В 1846 г. была основана Белокриницкая иерархия, и староверы, не признавшие ее, получили наименование беглопоповцев.

«*Неокружники – часть старообрядцев, приемлющих белокриницкую иерархию*». Старообрядчество (Опыт энциклопедического словаря). Лица. События. Предметы и символы. М., 1996. С. 186.

[3] ЦИАМ, Ф. 483. Оп. 3. Д. 1666. Л. 75.

[4] МГОМЗ, фонозапись беседы с Перетряхиным П.Л. 2004-2005 гг.

[5] МГОМЗ, фонозапись беседы с Зеньковой (Чернышовой) Р.И. 2005 г.

© Савостьянова Ольга Петровна, 2012

липованском пении. И наконец, очень много сходства прослеживается в одежде, что будет рассмотрено далее.

В Коломенском и окрестных селениях были шорники, сапожники, портные и портнихи, которые шили предметы одежды по заказу крестьян. Чаще мужская, женская и детская одежда шилась в домашних условиях. Шитьем занимались сами хозяйки или родственники. Женщины вязали скатерти, салфетки на комоды, накидки на швейные машинки, кружево для отделки платьев, кружевные вставки в наволочки, занавески, прошивки, подзоры для постельного белья. К отдельным иконам вязали подвесные пелены с восьмиконечным крестом и текстом «*Господи, помилуй нас грешных*» или шили их из белого ситца и нашивали розовую или желтую тесьму. Вязали носки, чулки, перчатки, варежки, шили платья и косоворотки. В семьях имели швейные машинки «*Зингер*». При моленной старообрядцев-неокружников в д. Новинках до 1920-х годов была мастерская, где по заказу плели на коклюшках шёлковые платки, шарфы, кружево, «*работу оплачивал золотыми монетами батюшка*»[6]. Богатые крестьяне заказывали одежду в Москве или покупали в известных магазинах, таких как Торговый дом «*Мюр и Мерилиз*». Для шитья одежды использовались разные ткани: бархат, плюш, шерсть, шевиот, ткани с муаровым узором, ситец, поплин, миткаль, батист, сатин, холст, шелк, чесуча, либерти. Более престижными считались – бархат, шевиот, чесуча, шелк, либерти[7]. Ценной считалась одежда на меху.

У крестьян села Коломенского, староверов-беглопоповцев очень строгой веры, имелись отличительные особенности в одежде.

Мужская одежда[8].

Основу крестьянской одежды составляли – ***рубаха, штаны, портки, жилеты***. Прежде всего, это однотонные ***рубахи – косоворотки*** голубые и синие, черные, коричневые с белыми пуговицами, в тонкую полоску и белые; цветастые косоворотки надевали только приезжие. Рубахи-косоворотки были сатиновые, холщовые, из чесучи[9]. По словам А.Я. Кошкиной, на свадьбу дарили рубахи-косоворотки из чесучи – кремовые. Праздничные белые косоворотки украшали вышивкой или шитьем по вороту, застежке и по краю широкого рукава, в такой косоворотке сфотографирован священник о. Никола Сигов и др.[10] На праздник подпоясывались белым ***кушаком*** с белыми кисточками примерно 10 см длиной. Обычно мужчины-староверы носили сатиновые рубахи-косоворотки, подвязанные черным и цветными ***поясами***, сплетенными из цветных шелковых ниток, с кистями. Нужно отметить, что на фотографиях начала XX века мужские пояса завязываются налево, что и сегодня сохраняется в липованской традиции.

Жилет носили поверх рубахи, надетой навыпуск, они были однобортные и двубортные разной длины, с разными вырезами, были и с небольшими воротниками стойкой.

У крестьян-старообрядцев с. Коломенского и других селений повседневной и рабочей одеждой были ***портки*** из сукна серого, черного, синего, коричневого цвета. Были также грубые холщовые и сатиновые портки. «*Портки были без проймы, с веревочными завязками*»[11], к ним полагались ***подштанники*** – белье из хлопковой ткани носили до 1930-х гг., они были на тесьме и пуговице. Богатые крестьяне носили также ***штаны*** и ***брюки*** из шевиота (шерстяная ткань с добавлением хлопка), плисовые – род хлопчато-бумажного бархата, на пуговицах; их, как и портки, заправляли в сапоги. Ремень вставлялся через шлёвки.

Верхняя одежда покупалась в магазинах или шилась на заказ.

Распространены были мужские двубортные ***пиджаки*** теплые и легкие, которые застегивались на все пуговицы, с отложным воротником или воротником-стойкой. Праздничной считалась мужская одежда черного цвета.

Широко распространенной мужской одеждой были ***поддевки***[12] черного и синего цвета. На фотографиях видно, что их носили и старые, и молодые мужчины. Поддевки были легкие и теплые. Так, в договоре за 1879 г. крестьянин Полетаев при

---

[6] МГОМЗ, фонозапись беседы с Гороховой В.Я. 2011 г.

[7] Либерти - (англ. Liberty) 1. устарелое название шелковой или полушелковой ткани с мягкой блестящей поверхностью, образованной атласным переплетением нитей. См. Терминологический словарь одежды. Орленко Л.В. М., 1996.

то же, что и сатин-либерти. Богатые шили из этой ткани постельное белье – наволочки, а победнее платья и кофты.

[8] Зенина. М.А «*Осчастливленные Стариной*». М., 2004. Эта книга содержит раздел, где рассматривается крестьянская одежда, однако, в описании часто указываются сведения, которые сложно объяснить. Так, например: «*юноши до 16 лет ходили без порток, в одних рубахах, но с поясом*» (С. 81), рукава рубах шили «*длинными, (по колено) и широкими (во время работы их поддергивали, чтобы не мешали работать*)» (С. 80). Указанные сведения не подтверждаются ни рассказами жителей, ни имеющимися фотографиями конца XIX – начала XX в,. ни киноматериалами 1920-х гг. Приведенный в работе пример из книги А. Корсакова о кафтане, подаренном садовнику, автор относит к традиционной одежде крестьян села Коломенского, но он имеет отношение не крестьянству, а к другой группе жителей села. Кафтан являлся одной из форм служебной одежды штатных садовников Дворцового ведомства, живших в селе Коломенском в Штатной слободе, где кроме садовников жили придворнослужители – истопники, лакеи, полотеры, солдаты-инвалиды, состоявшие сторожами и др.

[9] *Чесуча* – плотная ткань полотняного переплетения из шелка дикого дубового шелкопряда, обычно имела естественный кремовый цвет. См. Терминологический словарь одежды. Орленко Л.В. М., 1996.

[10] МГОМЗ. МФ1062.

[11] МГОМЗ, фонозапись беседы с Кошкиной А.Я.. 2009 г.

[12] *Поддевка* – верхняя мужская и женская одежда для холодного времени года из сукна. Поддевка распашная – одежда длиной ниже или до колен, отрезная сзади по талии, со сборками на спине, со стоячим или отложным воротником. Русский традиционный костюм. СПб., 2006. С. 227.



1. Портрет трёх поколений семьи Камочкиных, крестьян деревни Ближнее Беляево Царицынской волости Московского уезда. 1900-е гг.

женитьбе получил «***армяк***[13], *поддевку суконную теплую, поддевку холодную,* ***чуйку***[14]».[15]

Зимняя одежда – ***пальто*** длинные и короткие на меху, с карманами, с каракулевыми воротниками, местные жители называли ***шубняк***[16], использовали мех рыжей лисы и куницы. Для дороги были ***тулупы***[17] из овчины, очень редко из бобра и шкуры медведя. ***Полушубки*** овчинные, крытые сукном, считались выходными. Носили ***казакин*** – выходная одежда на лисьем меху или на белой овчине, в талии подрезан и собран, до колен, воротник каракулевый.

«*У отца Якова Петровича была поддевка черная, немецкий костюм коричневый, белый костюм. Отец ходил с тросточкой, в шляпе и в «штиблетах» парусиновых, у него были хромовые сапоги, овечий казакин, собранный на талии, бурки фетровые, валенки – пятка была подшита кожей, шапка «москвичка» – «пирожком» и шапка чулком из мерлушки – «хивинка», варежки с двумя пальцами меховые – «голицы»*».[18]

Носили кожаные, замшевые, вязаные ***перчатки***, ***варежки*** с одним пальцем, варежки с двумя пальцами из меха или кожи – «*голицы*», рукавицы рабочие были из кожи, парусиновые и сурового материала.

Вся верхняя мужская одежда застегивалась справа налево, в этом выражалось влияние старообрядческого конфессионального костюма.

---

[13] *Армяк* – верхняя мужская одежда, надевалась поверх кафтана, шубы и др. при плохой погоде или в дорогу. В конце XIX – начале XX вв. изготавливалась из сукна. Халатообразная широкая одежда до щиколоток, однобортная с глубоким запàхом справа налево, с широкими прямыми рукавами и большим воротником. Русский традиционный костюм. СПб., 2006. С. 21.

[14] *Чуйка* – верхняя мужская осенняя и зимняя одежда, приталенная, длиной до щиколоток, зимняя чуйка шилась на лисьем или овечьем меху, покрывалась чёрным или синим сукном, застёгивалась на крючки. Русский традиционный костюм. СПб., 2006. С. 352.

[15] ЦИАМ, Ф. 8. Оп. 1. Д. 19. Л. 155 об. 156 об.

[16] МГОМЗ, фонозапись беседы с. Гороховой-Гробовой З.И. 2009 г.

[17] *Тулуп* – верхняя мужская и женская одежда для поездки в санях на дальнее расстояние. Прямые, однобортные, с прямой спинкой, с глубоким запàхом справа налево. Тулупы были нагольные и крытые. Одевался поверх шубы, полушубка. Русский традиционный костюм. СПб., 2006. С. 322-324.

[18] МГОМЗ, фонозапись с. Гороховой Т.А и Гороховой В.Я. 2011 г.

© Савостьянова Ольга Петровна, 2012



2. Семья Гаврилиных в праздничной одежде, крестьяне села Коломенского. Одеты: М.И. Гаврилин в косоворотке, жилете с воротником-стойкой, двубортном легком пиджаке, штаны заправлены в хромовые сапоги. Жена в бархатном платье, отделанном жемчугом, кружевом. Украшения – серьги с жемчугом, часы на цепочке, браслеты, кольца. 1910-е гг.

Мужчины носили ***картузы***. «*Григорий Иванович Перетряхин*, – вспоминал внук П.Л. Перетряхин – *был «модный», аккуратный, с бородой, всегда в начищенных сапогах, рубашка холщовая, картуз на нем всегда новый, строгий был*»[19]. Картузы были разной формы. Праздничные имели лаковый кожаный козырек и ремешок, их покупали в Москве, как говорили коломенские – «*у Михайлыча*». Повседневные были простые, из ткани.

Каракулевые шапки, так называемые ***хивинки***, черные и серые, считались признаком достатка. Коломенские крестьяне вели торговлю в Москве и на вырученные деньги делали покупки, в том числе и в Рогожской части. Там на Вороньей улице и улице Хиве были лавки, где торговали шапками, ситцами, кушаками. Считалось, что название улицы Хива происходило оттого, что здесь останавливались приезжие торговцы из Хивы[20]. Возможно, отсюда и название шапки: «*хивинка*». Носили высокие хивинки или приминали сверху «*как ватрушку*»[21]. Такие же хивинки носили на Украине (Одесская область),



3. Свадебное платье крестьянки деревни Садовой слободы из магазина «Мюр и Мерилиз»: шёлк, атласная лента кружево, вышивка бисером. Пояс – вышивка бисером. 1910-е гг.

в Молдавии и Румынии. Кроме того, носили ***шапки-ушанки*** из овчины или бобровые, которые завязывали наверху тесьмой, ***шапки «москвичка»*** – «*пирожком*», ***кубанки,*** шапки из мерлушки. В начале XX века носили ***башлыки***[22], их надевали в дорогу с тулупами.

Основная обувь – ***сапоги*** и ***валенки*** с галошами. Носили хромовые и яловые сапоги, их мазали дегтем и ваксой. ***Боты*** из толстого сукна, с меховой опушкой, нижняя часть их была обшита кожей, ***валенки-чёсанки*** – тонкие мягкие валенки из чёсаной шерсти, одевали на праздник с галошами. Мужские ***бурки*** – белые фетровые, низ был отделан кожей, они были на подошве и каблуках. Из рассказа жителя Л.Ф. Петушкова: «*обувь – сапожки и ботинки – шили у сапожников-частников. Сапожников было много в с. Коломенском, а лаптей у нас не было. Шили у нас обувь на заказ, популярны были галоши. Любая обувь – сапоги, ботинки, валенки, галоши – обязательно в каждой семье стояли в сенях по несколько пар, в любую дождливую погоду надевали галоши*»[23].

[19] МГОМЗ, фонозапись беседы. Перетряхиным П.Л. 2004-2005 гг.

[20] Ушедшая Москва. М., 1964. С. 117.

[21] МГОМЗ, фонозапись беседы с. Гороховой-Гробовой З.И. 2009 г.

[22] *Башлык* – головной убор из сукна в виде капюшона с широкими длинными лопастями, выкроенными вместе с капюшоном. Надевался зимой поверх шапки. Русский традиционный костюм. СПб., 2006. С. 28.

[23] МГОМЗ, фонозапись беседы Л.Ф. Петушковым. 2006 – 2007 гг.



4. Крестьянки села Коломенского. Е. В. Перетряхина (Горохова) (слева) в платье городского типа с пышными рукавами. Отделка бархатом – кокетка, нижняя узкая часть рукавов и пояс. Украшения: серьги, брошь, цепочка, кольца. П.Е. Петушкова (справа) в парочке: сарафане на широких бретелях под пояс и кофте с широкими рукавами, воротник - стойка. Юбка внизу отделана бархатной тесьмой. Украшения: серьги, брошь, цепочка, часы на цепочке, кольца. 1910-е гг.



5. Крестьяне села Коломенского из семьи Сидоровых. Мужская одежда: 1-ый – шапка «москвичка», двубортный пиджак, штаны, валенки-чесанки с галошами, на руках кожаные перчатки; 2-ой – шапка- «хивинка», теплая поддевка, сапоги; 3-ий – шапка- «хивинка», теплая поддевка, валенки с галошами, на руках замшевые перчатки. Мужская одежда с застежкой на левую сторону. Начало XX в.

Женская одежда.

Обязательной частью женской одежды был платок – ***шелет*** и ***повойник*** [24]. Как рассказывала К.И. Гробова: «*Одежда у мамы – юбка и кофта, шелет под булавку. Мама надевала повойник на лоб, шелет закалывала*».[25] Повойник шили сами, носили его постоянно и спали в нем. Шелетов у каждой женщины-старообрядки было много: для дома, для праздника, для похода в гости, сатиновые, шелковые шали с кистями, ковровые шерстяные, черные теплые и тонкие шелеты. В пост все независимо от возраста носили черные, темные шелеты. Зимой все носили теплые шерстяные шелеты темных тонов с широкой полосой по краю. По рассказу А.Я. Кошкиной, «*в 1920-х годах шелеты, кружева, тесьму, ленты, пуговицы, иголки покупали на лотках у татарина, который приезжал в Коломенское и созывал всех, крича «шурумбурум… покупайте. Деньги, на которые покупали, выручали от продажи последних огурчиков – «собинки»*[26].

Повседневная одежда женщин-старообрядок – ***юбка***, ***сарафаны*** с кофтой из одного материала – парочка. У староверов Румынии до сих пор распространены парочки одного цвета как конфессиональный костюм. По рассказу З.И. Гороховой-Гробовой из семьи крестьян-беглопоповцев, женщины носили юбки, называемые ***шубка***[27] (так же юбка называется и в липованской традиции, и так же отделывается оборками и галунами). Они были из ситца, праздничные юбки – черные и синие

[24] *Шелет* – местное название верхнего головного убора. Шелет надевали на повойник. Повойник – нижний головной убор женщин в виде мягкой шапочки, с круглым или овальным верхом и пришитым к нему околышем, собранным на шнурке и затягивавшимся на затылке. Русский традиционный костюм. СПб., 2006. С. 214 – 218, 221 – 223.

[25] МГОМЗ, фонозапись беседы Гробовой К.И. 2004 г.

[26] МГОМЗ, фонозапись беседы с. Кошкиной. А.Я. 2009 г.

[27] МГОМЗ, фонозапись беседы с. Гороховой-Гробовой З.И. 2009 г.



6. Три поколения семьи Сидоровых, крестьян села Коломенского Нагатинской волости Московского уезда. На женщинах шелеты с вышивкой по краю, парочки - кофты и юбки из одной ткани, передник с оборкой. Кофты с оборками, складками, с длинными рукавами, юбки «в пол», передник с оборкой, отделка галуном. Мужчина в двубортном пиджаке с застежкой на левую сторону, штаны заправлены в сапоги. Одежда подростка – рубаха-косоворотка навыпуск, под пояс с кистями, двубортный жилет с воротником-стойкой, штаны заправлены в сапоги, на голове картуз. Конец XIX-начало XX вв.

шерстяные с оборками, расклешенные, с разрезом для кармана. Длина юбок – до пола. Карманы были отдельно на тесьме под юбкой. Надевались черные передники, белые были праздничные. Обычно юбки шили из ситца, сатина, шерсти. На праздник надевали муаровые черные юбки; когда было холодно, надевали по две-три юбки. Эти сведения подтверждаются фотографиями семьи беглопоповцев Петушковых. Л.С. Шипкина вспоминает: «*Моя бабушка Анна Васильевна носила сарафан-шубку, рубаху и платок, который назывался шелет. Такой же платок носила и жена её сына Михаила Ивановича – Анна Яковлевна. Мама хорошо вязала красивые вещи: фартуки, подзоры, салфетки*»[28]. Все перечисленные члены семьи Шипкиных были беглопоповцы. По рассказам жителей, женщин хоронили в сарафанах-шубках и рубашке с длинным рукавом и с кружевом.

Кофты были приталенные, с большими воротниками, с длинными рукавами, на застежке, их обычно носили навыпуск, передник под кофтой или на кофту. Покрой блузки сохраняется сегодня и в Румынии – блузка приталенная, с длинными рукавами, пышными у плеча и суживающимися книзу, с большим воротником, отделанным тесьмой. ***Передники*** были длиной почти до пола, в них ходили и в моленные. Белые, голубые, кремовые тона считались праздничными. В передниках иногда носили поклажу, поднимали и завязывали, или носили в плетеных сумках.

Праздничную одежду обычно покупали или заказывали в Москве. Праздничные платья были из дорогих тканей: бархата, плюша, шелка, наиболее распространены были бордовые и синие тона. А.Я. Кошкина вспоминает: «*Приданое мамы – красивые платья. Серое с красными пуговицами и красными «крапонками» по ткани, красный поясок, два платья сохранились до сегодняшнего дня, одно летнее и второе праздничное. Моя мама носила их в годы первой мировой войны, в 1915 году. Летнее платье делали на заказ – поплин светло-кремового цвета со вставками ткани с сиреневым узором, корсет на китовом усе, подкладка из миткаля и праздничное платье муаровое, цвета ближе к терракотовому, со шлейфом*».

[28] МГОМЗ, фонозапись беседы с. Шипкиной Л.С. 2002 и 2008, 2009 гг.

© Савостьянова Ольга Петровна, 2012



7. Крестьяне села Коломенского Нагатинской волости Московского уезда. 1-ый: темная рубаха-косоворотка, теплый двубортный пиджак, штаны заправлены в хромовые сапоги, на сапоги надеты короткие с отворотами валенки, подшитые кожей, шапка «хивинка», вязаные перчатки. 2-ой: темная рубаха-косоворотка, пиджак, двубортное короткое пальто на меху, штаны заправлены в сапоги, на сапоги надеты короткие с отворотами белые валенки, подшитые кожей, шапка «хивинка», вязаные перчатки. Начало XX в.



8. А.И. Карасёва, в замужестве Гробова (справа) с бабушкой. На бабушке - большой темный шелет, парочка – темная кофта прямого кроя и юбка «в пол», длинный темный передник с оборкой. Девушка в платье городского типа, платье украшено кружевом ручной работы, низ юбки – вставкой из бархата и крупными пуговицами. Украшения: цепочка, две нитки жемчуга, серьги. Начало XX в.

М.Н. Горохова рассказывает, что приданное её мамы состояло из постельного белья с кружевными прошивками, атласных одеял, пальто на лисьем меху, бархатных платьев – вишневого, зеленого, с шелковыми кружевами ручной работы. Женщины из зажиточных семей одевались очень богато и красиво – платья и кофты украшали плетеным кружевом из кручёной золотной нити с цветным шёлком, фигурной тесь мой из золотной нити, вставками с вышивкой шелковыми нитями по тюлю. В отделке платьев и кофт широко применялся стеклярус и бисер. Платья украшали золотыми изделиями с драгоценными камнями, некоторые имели комплекты украшений с крупными драгоценными камнями в обрамлении бриллиантов, толстые литые золотые браслеты, самые распространенные украшения были – длинные цепочки, кольца, серьги, броши, жемчуг. Т.Ф. Цветкова рассказывала: «*У мамы Анастасии Ивановны было бордовое бархатное платье, сзади два репсовых банта, в верхней части вставка из белой шерсти, отделана стеклярусом и бисером, ещё был костюм из поплина зеленовато-голубоватый, платье сине-голубоватое, переливалось, с поясом на алом шелку, платье было красивое брусничное. Мама носила бархатное пальто, из темно-синей ткани с голубоватым отливом*»[29]. Часто купленные в магазине платья украшались самодельным вязаным кружевом, кружевом украшали также передники, зонтики. Праздничные, красивые платья не сохранились, в голод их обменивали на хлеб, продавали приезжему «*татарину*», который из них шил тюбетейки.

Теплая женская одежда была разнообразна. Распространены были бархатные и плюшевые ***пальто*** на меху. В свадебном договоре за 1885 г. записано: «*исправить нам Кошкиным своей сестре Татьяне бархатное с куньей оправой пальто не менее чем за 85 рублей серебром*»[30]. На праздник зимой надевали ***ротонды*** до земли на меху – лиса, шкурки сусликов, шкуры барашка. По словам З.И. Сидоровой-

[29] МГОМЗ, фонозапись беседы с Цветковой Т.Ф.. 2005 г.
[30] ЦИАМ, Ф. 8. Оп. 1. Д 42. Л. 2-2 об.



9. Семья Буровых, крестьян села Коломенского Нагатинской волости Московского уезда. На жене – теплый полусак с меховым воротником и длинная юбка «в пол», ботинки. На мальчике – теплое пальто с каракулевым воротником, валенки с галошами, на голове шапка «москвичка». Фото 1914-15 гг.

Жигаевой, «*ротонды были у бабушек*». У матери А.Я. Кошкиной была «*ротонда из черного бархата с воротником-стойкой на круглой кокетке. Кокетка и воротник были украшены вышивкой граненым черным бисером и черными пришивными бусинами разной формы, выпуклыми и граненными с одной стороны. Воротник был обшит мехом норки, а сама ротонда была на лисьем меху без рукавов. Внутри для рук были карманы. Ходить в ней было трудно, только ездили на выездных санях*»[31]. Ротонды были бархатные и плюшевые, синие и бордовые. Женщины носили ***шубейки*** стеганые, ***безрукавки*** и ***жакеты*** с буфами на плечах, ***сак*** с пышными рукавами[32], коломенские называли их – «*сачок подбитый ветром*», и ***полусак*** из коричневой и черной ткани. По словам Ф.Л. Россинского, в детстве жившего в Курской губернии, там у женщин была стеганая утепленная одежда – сак и полусак; такая же одежда, как он сообщает, была и в Коломенском. Носили ***пелерины*** короткие без рукавов, ***полушубки***, ***салопы*** на лисьем меху с расклешенными рукавами, воротник и манжеты каракулевые. По воспоминаниям В.Я. Гороховой, у её мамы в приданном была «*шуба на рыжем лисьем меху, верх из черного бархата, воротник шалью, рукава с манжетами, и шуба с верхом из сукна на горностае – белый мех с черными хвостиками. Мы, дети, сидели и вырезали черные хвостики у меха*». Обувь у женщин – ***ботинки*** высокие на каблучке, на шнурках, с железными блестящими петлями, ботинки с ушками, с боков резинки, ***бурки***, сшитые из фетра (нарядные – белые), кожа снизу – «*обсоюзенные кожей*», носили ***боты*** белые фетровые и резиновые с каблуками, **чесанки** легкие, мягкие, тонкие.

Рассказывает А.Я. Кошкина: «*На Масленицу многие озорничали – переодевались, выворачивали тулупы, мазали сажей лицо, одевали рваньё… Во время ярмарок лазали за рубахой или сапогами, которые помещали вверху шеста… Мой дядя Алексей был очень сильным, участвовал в кулачных боях на Москве-реке напротив Кремля и был победителем, специально для боя имел красную рубаху, в случае победы ему дарили новую красную рубаху*»[33].

Одежда, в которой прихожане ходили на богослужение, была простая и строгая, одевали чистую и новую одежду. Мужчины на молении на гражданскую одежду сверху надевали кафтан-поддевку. Некоторые выходили в них из дома на моление, москвичи хранили их в моленной. Поддевка была длинная, черная, сшита в талию, сзади со сборками, как говорит П.Л. Перетряхин, «*внизу расклешенная*», с высоким воротником. А.М. Ремнева вспоминает: «*Отец в моленную на Овражной улице ходил в гражданской одежде: в темной коричневой, серой, чёрной, косоворотке с белыми пуговицами и брюки хлощевые, сапоги, а в моленной переодевался*»[34].

Все старообрядки Центральной России носили платок под булавку; под шелетом обязательно был повойник, «*узел не завязывали, считали, это грех*». По полученным в беседах сведениям, различие в одежде женщин беглопоповского и поповского-неокружницкого направлений проявлялось в ношении платков на молении: способы ношения платков и их цвета были различны.

Женщины беглопоповского направления надевали темный шелет на угол или черный большой шелет под кромку, «*как на иконе*». Чаще носили черные шелеты с вышивкой по краю, как говорит А.Я. Кошкина, «*не наляпанные, не павлопосадские*». Носили шелеты из тяжелого шелка кремового цвета без кистей, с вышивкой гладью – выпуклые цветы на углу, с узором «*росток-тюльпан*», украшенные вышивкой гладью по краю или платки с турецким рисунком «*огурчик*» из легких тканей, праздничные шелеты теплые, вытканные шерстяными нитками ковровым узором или вышивкой городочками.

[31] МГОМЗ, фонозапись беседы с Кошкиной А.Я. 2009 г.

[32] *Сак* – первоначально свободное женское пальто, затем свободное пальто как женское, так и мужское. Рогожникова Р.П., Карская Т.С. Словарь устаревших слов русского языка. По произведениям русских писателей XVIII-XX вв. М., 2005. С. 603.

[33] МГОМЗ, фонозапись беседы с Кошкиной А.Я.. 2009 г.

[34] МГОМЗ, фонозапись беседы с. Ремневой А.М. 2010 г.

Женщины поповского неокружницкого направления, которые ходили в моленную в д. Новинки, носили павлопосадские шелеты с длинными кистями разных тонов, на праздник белые пикейные с кистями, применялся способ ношения платков только на угол.

Женщины-прихожанки Чиминской и Овражной беглопоповских моленных села Коломенского на моление надевали нижнюю рубаху с поясом, наверх полукруглый карман (кошелек на тесьме) и юбку. Носили черные широкие длинные юбки на тесьме, которые запахивались вокруг талии, сверху надевали темные длинные передники на широких бретелях до талии, от талии они были в сборку, внизу украшены шитьем или оборкой. Авдотья Петушкова в моленную на праздники надевала белый кружевной передник с белой вышивкой[35]. Кофты были с длинным рукавом – от плеча до локтя пышный, затем зауженный до кистей, кофты были приталенные, расширенные внизу, большое количество пуговиц спереди, иногда с большим отложным воротником. Кофта и юбка одного цвета.

По словам П.Л. Перетряхина, «*Бабушка, когда молиться в моленную ходила, у неё была кофта прямая навыпуск, одна кофта была всего, вроде жакета, и юбка длинная, иногда платье темное длинное. Платки обычные, украшения на них не было, она старая была уже*»[36].

Особо красивыми были подвенечные платья. Их обычно заказывали или покупали в Москве. Платья украшали поясами, вышитыми бисером и стеклярусом, с правой стороны на лиф прикалывали букетик восковых цветов, на шелет надевали кокошник из восковых цветов. Т.И. Евсеева рассказывает: «*Помню необыкновенно красивое бабушкино подвенечное платье из нежного кремового шелка, отделанное парчой*»[37]. На венчании обязательной была нижняя рубашка с поясом, «*без пояса не венчали*». Сватам завязывали через плечо особые свадебные шелковые «*полотенца*», длинные, бордовые с зеленой полосой по краю и бахромой на концах, «*такие полотенца на свадьбах носили до 30-х годов, использовали и простые белые с вышивкой*»[38].

Детская одежда.

В селе Коломенском во второй половине XIX века крестьянские дети – мальчики с 7 лет (младшие группы) и с 14 лет и старше могли обучаться в сельском училище ведомства Дворцовой конторы, где готовили писарей в волостные Правления. Каждое семейство обязано было «*снабдить мальчика приличною по времени года одеждою*». Детей из бедных крестьянских семей и сирот обязано было «*одевать мирское общество за свой счет*»[39]. На семейных фотографиях мальчики из семей крестьян-старообрядцев одеты в косоворотки, подпоясанные плетеным поясом с кисточками, жилеты, штаны, заправленные в сапоги. Мальчики носили пиджаки, верхняя одежда – теплые пальто с каракулевыми воротниками, полушубки, меховые и каракулевые шапки, валенки, одежда у подростков была почти такая же, как у взрослых. Мальчиков из новообрядческих семей одевали в модные в то время матросские костюмы.

Маленьких девочек одевали нарядно, они были «*как куклы с локонами*». Платья для девочек на кокетке, широкие, отделывались оборками и кружевом, были с большими белыми воротниками. Детям покупали туфли-баретки с ремешками на пуговице, короткие ботинки, на которые сверху надевали гамаши, дети носили вязаные чулки, однотонные и в полоску. В детстве (1920-е гг.) – рассказывала Т.Ф. Цветкова – «*отец брал меня с собой, ботинки невысокие наденут, чулки, штаны, рейтуз не было тогда, пальто. Я ходила в бежевом пальто, котиковый воротник, фетровые валенки с галошами*». Детские рубашки отделывались вышивкой и кружевом, пеленки были с кружевным краем, вышивкой, защипами, складками и другими строчными украшениями.

Необходимо сказать, что, фотографируясь в московских фотоателье, крестьяне-старообрядцы надевали праздничную одежду, стремились показать достаток и подчеркнуть свое социальное положение. Мужчины фотографировались с церковными книгами в руках, женщины с маленькими букетиками цветов, молодые женщины с большим количеством украшений, а дети с куклами или среди игрушек. Жители села Коломенского являлись представителями зажиточного крестьянства, и в быту и в одежде подражали купечеству Москвы. Отход от традиционной крестьянской одежды прослеживается в основном в праздничной женской одежде – платьях, но модные вещи быстро выходили из употребления. Мужской костюм сохраняет традиционную форму: косоворотка, штаны, заправленные в сапоги, поддевки. Старообрядцы-беглопоповцы бережно сохраняли старые правила в отношении одежды на молении, их более строгая вера предъявляла требования к повседневной одежде, которая была неяркой и простой, что характерно было и для детской одежды. Относились к костюму очень бережно, вещи хранили в сундуках, передавали их по наследству. В селе Коломенском и окрестных селах и деревнях Нагатинской волости, эти традиции, в отличие от других крестьянских поселений, где не было старообрядческого населения, сохранялись даже в советское время. В 1920-30-е годы происходят резкие изменения в одежде крестьян, в этот период хранителями традиционной одежды старообрядцев-беглопоповцев становятся старики, которые передавали знания об одежде детям.

[35] МГОМЗ, фонозапись беседы с. Кошкиной А.Я. 2009 г.

[36] МГОМЗ, фонозапись беседы. Перетряхиным П.Л. 2004-2005 гг.

[37] МГОМЗ, фонозапись беседы с Евсеевой Т.И.. 2005 г.

[38] МГОМЗ, фонозапись беседы с. Кошкиной А.Я. 2009 г.

[39] Полное Собрание Законов. Собрание 2. Дополнение. СПб., 1855 г. Ч. 1. С. 6-8, № 15317 от 21 февраля. Устав сельского училища, учреждаемого при Государевом селе Коломенском ведомства Московской Дворцовой конторы.

ЯЗЫК

Плотникова А.А. (Москва)

К ПРОБЛЕМАТИКЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВА: ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ*

За последние три года в Институте славяноведения РАН ежегодно проводились круглые столы, организованные сотрудниками Отдела этнолингвистики и фольклора и посвященные изучению различных аспектов старообрядческой проблематики. В настоящее время при исследовании традиционной народной культуры старообрядцев успешно применяются этнолингвистические методы и подходы, с успехом апробированные в словаре «Славянские древности»[1] и серии публикаций этнолингвистической школы Н.И. Толстого[2] .

В 2009 году прошел круглый стол **«*Старообрядцы в иноэтничном окружении: языковые и этнокультурные особенности*»**. Тематика это круглого стола касалась старообрядцев, поживающих в Добрудже: их происхождению и истории пребывания в этой части Юго-Восточной Европы, специфике речи и языка, с учетом взаимодействия с румынским, турецким и болгарским языками, употребления церковнославянского в конфессиональной практике, а его элементов – повседневной речи.

Этот круглый стол открыла И.Ф. Макарова докладом «*Старообрядцы в Буджаке (Бессарабия)*», в котором проследила историю поселения старообрядцев в Бессарабии, касаясь при этом особенностей общей геополитической и исторической обстановки в России и на Балканах. Г.П. Пилипенко в докладе «*Специфика речи билингвов*» остановился на основных языковых проблемах малых этнических групп, проживающих в иноязычном окружении. Основываясь на собственных полевых исследованиях венгров в Сербии, Пилипенко показал основные изменения в грамматике и лексике венгерского языка под влиянием сербского языка в Воеводине, рассмотрел типологию так называемых «*ошибок*» венгров в сербском языке, который изучается ими в школе и используется как язык страны проживания, вне семейного обихода. А.А. Плотникова как инициатор и председатель этого круглого стола рассказала о собственных полевых этнолингвистических наблюдениях над языком и культурой старообрядцев в юго-восточной Румынии (Добруджа), поделившись экспедиционным опытом 2006-2009 гг. в докладе «*Язык и культура старообрядцев Румынии*». О.В. Трефилова рассказала о своих полевых исследованиях по этнолингвистической программе, сделанных в селе Новая Некрасовка в области Буджак на Украине, особо заострив внимание слушателей на использовании церковнославянского языка при передаче текстов народной духовной культуры и в обычной беседе (доклад «*О бытовом использовании церковнославянского языка в старообрядческом селе Новая Некрасовка Измаильского района Одесской области Украины*»).

Особое внимание в ходе этого круглого стола было посвящено проблемам билингвизма старообрядцев и языковым контактам в целом. Так, под термином «*языковая диглоссия*» в докладе А.А. Плотниковой понималось использование румынских заимствований русскими старообрядцами только в отдельных сферах языковой коммуникации, в отличие от билингвизма, который, как принято считать, распространяется на все сферы языковой коммуникации. Диглоссия, по полевым наблюдениям, свойственна речи сельских жителям русской деревни в Румынии, не всегда изучавших румынский язык в школе, о билингвизме можно говорить, только имея в виду характеристики речи образованных жителей города, как правило, с высшим образованием. Поскольку при этнолингвистическом обследовании изучались именно русские деревни в Румынии – Сарикёй, Каркалиу (Камень), Журиловка, Русская Слава, Черкесская Слава, Гиндэрешть, Свистовка, – то основные выводы были сделаны именно на основании особенностей языка деревни.

В речи старообрядцев Добруджи в Румынии докладчиком были отмечены такие особенности, как калькирование румынских фразеологических оборотов (искажения смысла в русском языке говорящий при этом не замечает); использование румынских лексем в функции вводных слов (*mai* ‘еще; кроме того’, *gata* ‘готово, конец’, *aşa* ‘так’); румынские лексические глагольные заимствования в видоизмененной форме (согласно правилам русского словообразования и морфологии (*скимба́ли крест* из рум. *a schimba*, *schimb* ‘менять’; *сваха молодую аранжа́ить* ‘готовит’, из рум. *a aranjá*, *-jez* ‘приводить в порядок’ и т.д.); образования прилагательных от румынских основ или корней с добавлением русских суффиксов (*мука лу́ксовая* ‘высшего качества, великолепная’ из рум. *lux* в том же значении; *си́гурный, сигу́рный* ‘уверенный’ из рум. *sígur*, *-ră*, *-ri*, *-re* в том же значении и др.); образование существи-

* Авторская работа выполнена в рамках проекта «Мир и человек в этнолингвистическом словаре “Славянские древности” (к 90-летию со дня рождения академика Н.И.Толстого)» по гранту РФФИ 12-06-00048-а

1 Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1–4. М., 1995–2009.

2 Славянская этнолингвистика. Библиография. М., 2010.

© Плотникова Анна Аркадьевна, доктор филологических наук,
Институт славяноведения РАН; annaplotn@mail.ru, 2012

тельных от румынских основ или корней с добавлением русского суффикса (*из бумбачка́ пойсик*, где *bumbác* 'хлопок'; *пишко́тик* 'печеньице'; *пы́нзачка* 'кусочек материи' и т.д.); утрата прямого падежа с возможной последующей смысловой неясностью всей фразы (*Ведёть молодая уже сваха* 'Сваха ведет молодую') и другие. Сами старообрядцы называют свой язык «*липованским*», реже – «*русским липованским*», используя румынский этноним *ruş-lipoveni* 'русские липоване'.

В 2010 году более углубленно исследовалась проблематика «*своего*» и «*чужого*» культурно-языковой традиции старообрядцев зарубежья. В работе круглого стола **«"Свое" и "чужое" в традиции этнических меньшинств Юго-Восточной Европы»** приняли участие те же ученые – историки, лингвисты, этнолингвисты. И.Ф. Макарова в докладе «*Общины беспоповцев в Дунайском регионе*» подробно остановилась на вопросе беспоповщины как духовного течения в русском православии, показав его истоки и развитие у старообрядцев придунавья. Типологические особенности речи этнических меньшинств в иноязычном окружении продолжил исследовать Г.П. Пилипенко: в его докладе «*"Свое" и "чужое" слово у этнических меньшинств в Воеводине и Прекмурье*» были показаны общие процессы языковых заимствований у венгров, проживающих в Сербии и Словении. Доклады А.А. Плотниковой («*Старообрядцы Румынии: восприятие «чужого» в своей традиции*») и Е.С. Узеневой («*Старообрядцы в Болгарии: "свое" и "чужое" в традиционной культуре*») были посвящены главным образом культурным заимствованиям в сельской традиции старообрядцев Румынии и Болгарии соответственно.

Восприятие «*чужого*» в культурно-языковой традиции старообрядцев Румынии, по наблюдениям исследователей, имеет, по крайней мере, три важных аспекта. В докладе А.А. Плотниковой были выделены три аспекта этой проблематики – взаимопересечения (взаимодополнения или взаимозамены) «*своего*» и «*чужого*» в народной культуре липован Добруджи. Во-первых, элементы традиции соседствующего этноса, могут быть известны как обычаи и представления, существующие рядом, но при этом они отвергаемые своей традицией, т.е. «чужое» в данном случае осознается только как хорошо известная и наблюдаемая очевидцами часть традиции инокультурного окружения. Все ее описания сопровождаются или предваряются замечанием, аналогичным следующему: «*Это не у нас, это у рамынь*». При этом подробно и точно рассказывается поверье или обычай, известный от соседей. Современные полевые исследования показывают высокую степень контактности двух этносов, румынского и русского, живой интерес к культуре друг друга, но вместе с тем и четкое осознание того, что признается «*нашим*», а что – «*чужим*». Во-вторых, возможна *менее* часто встречаемая ситуация, когда «*чужое*» (элементы традиции соседствующего этноса) уже вошли в традицию, приняты и соответствующим образом модифицированы, поэтому в данном случае как раз могут быть различные варианты адаптации «*чужого*» к своей традиции. Наименее малочисленны культурные заимствования в календарной обрядности, которые, однако, также проникают в липованскую традицию вместе с корреспондирующей терминологической лексикой: *коли́нд* 'колядование' (Слава Черкезэ), *коли́нда* 'колядная песня' (Журиловка), *мартишо́р* 'весеннее украшение' (Слава Черкезэ), *козона́к* и *къзана́к* 'обрядовый хлеб' (все села). Особо было подчеркнуто, что закреплению «чужого» праздника, обычая или поверья в сознании русских способствуют некоторые аналогичные христианские праздники в румынском календаре. Например, в русской традиции старообрядцев Румынии появились поверья о «*бабках*» – холодных днях в начале марта, первый из которых называется «*Евдаке́я*», что связано с русским праздником св. Евдокии первого марта и влиянием балканских поверий о бабе Докии; вместе с этими представлениями вошло в традицию и румынское гадание о характере пожилых женщин в селе по погоде в каждый из первых восьми дней марта, которое уже не осознается как заимствованное (Гиндэрешть). В-третьих, отмечены типологически родственные представления в традиционной народной культуре (например, поверья о «*домовой*» змее, живущей в каждом доме, и др.).

В работе круглого стола 2011 года ***«Специфика культурной традиции старообрядцев Юго-Восточной Европы»*** активное участие приняли этнографы Института этнологии и антропологии РАН (С.А. Иникова, В.А. Липинская, П.А. Серин). Доклады и выступления коллег-этнологов были особенно интересны в свете проведенных ими экспедиций к старообрядцам Румынии: в 2009 г. С.А. Иникова и В.А. Липинская были в Молдове (гг. Тыргу Фрумос, Яссы) и в Буковине (сс. Липовень; Климоуцы, или Климэуць; Мануиловка, или Маноля), в 2010 г. С.А. Иникова и П.А. Серин посетили южную часть Румынии – Добруджу (г. Тульча; сс. Сарикёй; Журиловка; Слава Русская и Слава Черкесская; Новенькое, или Гиндэрешть). А.А. Плотникова и Е.С. Узенёва поделились с коллегами достижениями в области этнолингвистического обследования старообрядцев Румынии, Болгарии и Украины. А.А. Плотникова провела этнолингвистические экспедиции старообрядцев в Румынии (2006-2009 гг.): Сарикёй, Журиловка, Слава Русская (Слава Русэ), Слава Черкесская (Слава Черкезэ), Свистовка (и г. Сулина) Тульчинского округа; Каркалиу округа Брэила; Новенькое (Гиндэрешть), Нэводарь, 2 Май округа Констанца. Е.С. Узенёва дважды обследовала старообрядческие села в Болгарии

Татарица Силистринского округа, где проживают старообрядцы, называющие себя «*некрасовцами*», и Казашко Варненского округа (2006-2007 гг.)[3]. Совместная этнолингвистическая экспедиция А.А. Плотниковой и Е.С. Узенёвой состоялась в 2010 г. в поселок городского типа Вилково Одесской области на Украине (регион Буджака)[4].

В этнолингвистических экспедициях сотрудников Института славяноведения РАН использовались вопросники разных типов: большим подспорьем в работе стали годами опробованные в Полесье вопросники для сбора сведений по восточнославянским традициям (об этнолингвистических экспедициях под руководством акад. Н.И. Толстого [5]), кроме того, важными для начального этапа сбора материала оказались программы и вопросники коллег, изучающих южнорусские культурные традиции: Т.Ю. Власкиной («*Программа сбора материала по обычаям и обрядам, связанным с рождением и ранним периодом жизни детей*») и Н.И. Бондаря («*Календарные обряды и праздники*», «*Свадебные обряды*», «*Врачевание и фольклор*», «*Народные знания в прошлом и фольклор*» – четыре вопросника, использующиеся в работе Научно-исследовательского центра традиционной культуры ГНТУ «*Кубанский казачий хор*»). Для освещения целого ряда вопросов традиционно использовался этнолингвистический вопросник А.А. Плотниковой[6] , созданный первоначально для обследования балканославянского ареала, в впоследствии применявшийся при полевом изучении разных карпатских и балканских традиций.

Участники круглого стола смогли поделиться впечатлениями, связанными с результатами состоявшихся экспедиций к старообрядцам, нашли много общего в подходах и анализе итогов полевого обследования народной культуры русских зарубежья. В ходе заседания не раз высказывались идеи о путях и возможностях поиска соответствий в традиционной народной культуре старообрядцев зарубежья с русскими региональными вариантами, собравшиеся ученые отмечали, что каждый рассматриваемый культурный фрагмент следует анализировать в контексте всех диалектных вариантов русской культуры.

В.А. Липинская выступила с докладом «*Специфика культуры липован Румынии*», в котором рассмотрела три зоны расселения липован в Румынии (Добруджа; северная Буковина и Молдова; центральная Румыния). В традициях северной и южной локальных групп старообрядцев Румынии были найдены соответствия культурным типам географических областей России. Так, в церковной архитектуре докладчиком выделены черты среднерусского типа; «разбросанная» планировка дома и дворовых построек в селах Добруджи аналогична южнорусским и украинским вариантам строительства (в поселениях старообрядцев северного региона расположение дворовых построек имеет аналогии у белорусов). По особенностям женской одежды возможно судить об открытости рассматриваемых локальных групп и их связях друг с другом. Такое сравнение с характерными чертами традиционной народной русской культуры (а также – украинской и белорусской) глубже раскрывает проблему происхождения и расселения старообрядцев в Румынии.

С.А. Иникова свой доклад «*К вопросу о липованских иконах*» посвятила изучению икон у старообрядцев Добруджи и Молдовы во время этнологической экспедиции, предпринятой в Румынию в 2009-2010 гг. До наших дней в старообрядческой среде сохранилось искусство древней иконописи. Однако, докладчик отметила сложность изучаемой проблематики из-за чрезмерного количества культурных наслоений в иконе старообрядцев Добруджи и Молдовы, выявив генетические связи с ветковско-стародубской иконой. При анализе особенностей икон, предназначенных («*наменённых*») разным святым, С.А. Иникова рассматривала культ того или иного святого, специфику бытования культа в среде старообрядцев Румынии, его происхождение, а также возможное влияние на него балканской среды окружения старообрядцев. Особое внимание было уделено иконам Георгия Победоносца и св. Харлампия (Сарикёй).

П.А. Серин в докладе «*Пояс добруджанских липован: трансформация традиции*» по итогам полевой экспедиции 2010 г. подробно проанализировал различные типы мужских и женских, праздничных и повседневных поясов липован Добруджи, показав типы пояса, известные старообрядцам Румынии с середины прошлого столетия.

А.А. Плотникова прочитала доклад «*Архаические элементы в народном календаре старообрядцев Румынии: плювиальная магия*», в котором рассмотрела архаический фрагмент окказиональной обрядности старообрядцев, связанный с вызыванием дождя в течение календарного года. Выборка контекстов по данной теме была представлена на основании полевых записей, сделанных во время этнолингвистических экспедиций к старообрядцам Румынии. В докладе обращалось внимание лишь на те фрагменты обрядности, которые относятся к аутентичным, не заимствованным компонентам обрядовой практики староверов Румынии. Таким образом были исключены редкие случаи культурной «*интерференции*», в

3 См., например: Узенева Е.С. Обряды семейного цикла староверов Болгарии // Русские старообрядцы. Язык, культура, история. Сборник статей к XIV Международному съезду славистов. М., 2008. С. 171-183.

4 Сердечно благодарим А.А. Пригарина за организационную поддержку экспедиции.

5 Полесский этнолингвистический сборник». М., 1983. С. 21-49.

6 Плотникова А. А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996. (Переизд. М.: 2009).

том числе, свидетельства старообрядцев о том, что они знают, как вызывают дождь румыны; о том, как приглашенные в качестве «*чужих*» староверы участвовали в румынских обрядах *părăruda*, *Caloian* и т.п., например, в последнем – в роли священника в процессии похорон Калояна [7]. Архаические элементы в окказиональной обрядности липован Румынии включаются в народный календарь, но приурочены они только к определенным церковным праздникам: к дню св. Иоанна Богослова – 8 мая (*Иван Покупальный*, *Ивальна Покупальна* и под.), начиная с которого у старообрядцев Добруджи разрешалось купаться (в этот день жители Сарикёя старались неожиданно облить друг друга водой: «Хто ни идёть, с казано́м стоишь, на яво – шу-у! Обливали же, целый день, аж да вечера обливали же. Это лили, чтоб *Ивальна Покупальна*, чтоб дождь пошёл»); к 8-ому дню после Пасхи (*Же́ны Мироносицы*) и к 25-му дню после Пасхи (*Преплавление*), когда совершались крестный ход, во время которого следовало обливать друг друга водой, и молебен, «чтобы Бог послал дождь и урожай». В докладе была показана связь исследуемых фрагментов архаической обрядности с культурными традициями жителей исконно русских территорий: были прослежены аналогии с обливанием друг друга водой в день Ивана Купалы (24.VI / 7.VII) на юге России.

Е.С. Узенёва сделала доклад «*Своеобразие народной традиции староверов Вилково*» на основе результатов проведенной осенью 2010 года полевой этнолингвистической экспедиции в Вилково в дельте Дуная (совместно с А.А. Плотниковой). В докладе было отмечено, что сведения о традиционной народной духовной культуре Вилкова крайне малочисленны – имеются книги туристического значения, посвященные основным занятиям населения и описывающие живописную местность, в которой расположено Вилково. Однако, несмотря на признаки городской культуры, поселок Вилково сохраняет черты достаточно изолированного поселения старообрядцев на Дунае. Особенно ярко архаическая специфика традиционной культуры находит отражение в народной мифологии. Вместе с тем, как было подчеркнуто в ходе обсуждения доклада, соседствующая украинская традиция оказывает некоторое влияние на старообрядческие народные обычаи, что проявляется в некоторых элементах свадьбы (например, имитация свадьбы родителями невесты), народного календаря (хождение с «*Маланкой*») и др. Этнолингвистическое обследование Вилкова имело важное значение в свете состоявшихся ранее этнолингвистических экспедиций в румынскую часть дельты Дуная (г. Сулина, сс. Свистовка, Периправа). Сопоставление полученных данных на основе единых вопросников способствует определению общего и специфичного, архаического и заимствованного в народной духовной культуре липован отдельных сел и регионов, в том числе – в дельте Дуная по обе его стороны (румынской и украинской).

Во время работы круглого стола А.А. Плотниковой также было сделано сообщение о создании и работе в 2011 году сайта Комиссии по исследованию старообрядчества при Международном комитете славистов: http://staroobr-kom.ru/. Сайт был создан в апреле 2011 г. для объединения ученых, занимающихся самыми разными проблемами старообрядчества: языком, культурой, историей, книжностью, музыкой и т.д. Многие из них входят в Комиссию по изучению старообрядчества при Международном комитете славистов, которая была создана по инициативе Л.Л. Касаткина в сентябре 2008 г. на XIV Международном съезде славистов г. Охрид, Республика Македония (28 исследователей из России, Украины, Латвии, Литвы, Эстонии, Болгарии, Польши, Германии, Италии). В настоящее время новыми достижениями в области изучения старообрядчества через сайт обмениваются ученые, аспиранты и студенты из Украины, Латвии, Литвы, Эстонии, Польши, Румынии. Пользователи сайта имеют возможность размещать новости об опубликованных изданиях и пополнять библиотеку с помощью технического администратора сайта, а также самостоятельно выкладывать свои фотоальбомы с информацией об экспедициях, конференциях, совещаниях и т.д., пополнять геобазу: указывать на карте место проведения полевых обследований, конференций, рабочих совещаний, встреч и т.д., давать там же краткую информацию о проведенном мероприятии и выкладывать в геобазе некоторое число фотографий. На состоявшемся накануне заседании Комиссии (16 ноября 2011 г., в рамках конференции «*Старообрядчество: история, культура, современность*», Москва) было принято решение об обсуждении на сайте пробной анкеты (вопросника) по сбору данных о старообрядческих общинах, созданной Ст. Гжибовским (Университет им. Николая Коперника в Торуни, Польша).

7 Подробнее об этом: Плотникова А. А. Наша папаруда старше вашего молебена. К вопросу русско-румынских контактов в языке и фольклорной традиции // Русские старообрядцы. Язык, культура, история. Сборник статей к XIV съезду славистов. М., 2008. С. 149-161.

Морошану Л. И. (Одесса)

МАТЕРИАЛЫ К «ПРОГРАММЕ СБОРА ЛЕКСИКИ ГОВОРОВ СТАРООБРЯДЦЕВ»: ТЕМА «НАИМЕНОВАНИЯ ЛИЦ: СОЦИАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ»

Программа представляет собой вопросник, в основу которого легли материалы «Словаря русских говоров Одесщины»[1] и записи автора, сделанные во время диалектологических экспедиций 1982-1990 гг.[2]

Цель данного вопросника – создание единой программы сбора лексики, характерной для говоров старообрядцев, проживающих на территории Украины, Молдовы и Румынии.

Актуальность создания такого словаря не вызывает сомнений. О пристальном внимании лингвистов, фольклористов, этнографов к данной теме в последнее десятилетие свидетельствуют многочисленные публикации материалов, посвященных исследованию языку старообрядцев, проживающих в России, Украине, Болгарии, Румынии, Польше[3].

Новизна данной лексикографической работы заключается в том, что впервые особенности говоров липован исследуются по единой программе в таком широком территориальном контексте.

Вопросник по теме «Характеристика человека» (включающий следующие темы: «Характеристика человека по физическим особенностям», «Названия человека по возрасту», «Характеристика человека по умственным способностям», «Характеристика человека по особенностям характера, поведения и моральных качеств», «Характеристика действий и состояний человека») приводится в публикации[4].

Юго-западная часть Одесской области, известная под названием Буджака (южной части бывшей Бессарабии), является одним из самых «пестрых» в языковом и этническом отношении регионов нашей страны. Русские переселенцы здесь более 200 лет проживают на территории, где нет сплошного диалектного массива ни одного из многочисленных языков. Соседство разноязычных народов создает известные условия для изменения и взаимодействия языков. В исследование русских говоров Одесщины внесли свой вклад Л.Ф. Баранник, И.П. Гриценко, Ю.А. Карпенко, И.М. Недеогло, И.Ф. Нелюбова, М.М. Тихомирова, Л.Я. Усачева, М.Г. Шатух и др.

Есть много общего, объединяющего русские поселения Буджака как в этнографическом, так и в языковом отношении. Говоры их характеризуются аканьем в области консонантизма, фрикативным *г*, мягким конечным т в 3 лице глаголов настоящего и простого будущего времени, формами родительного-винительного падежа личных местоимений 1 и 2 лица и возвратного местоимения *мене, тебе, себе*. Эти черты свойственны южнорусскому наречию в целом. Все эти особенности позволяют говорить о русских говорах Одесщины как о южновеликорусских говорах.

Данный вопросник составлен по тематическому принципу. Классификация объектов действительности произведена по тематическим группам (ТГ), объективно существующим во внеязыковой действительности.

Программа создавалась в несколько этапов. На 1-м этапе лексический корпус «Словаря русских говоров Одесщины» был разделен (по морфологическому принципу) по частям речи. На 2-м этапе в основу классификации диалектизмов был положен лексико-грамматический принцип. На 3-м этапе основой классификации стал ономасиологический подход. Вопросник «Программы» состоит из разделов, подразделов и т.п. Единицей «Программы» является тематическая группа, оформленная в соответствующий блок. Дифференциация наименований лиц произведена с учетом пола, возраста и иных признаков.

Указание на родовую принадлежность приводится в том случае, если имеются какие-либо особенности в родовой отнесенности диалектной лексемы, например: дедушка: *деда, -ы*, м.

Формы родительного падежа приводятся только в случае чередования в основе: Прадедушка: *прадедок, -дка*, м.;старший брат: *браток, -тка.*

Указание на множественное число приводится в случае, если это число является исходной формой лексемы*: сро́дычи*, мн.

Первым приводится наиболее общее название, например:

1.1. Брат: *брательник, братённик, братень, -я, братуха, братчик.*

---

[1] Словарь русских говоров Одесщины : в 2 т. / [ред. Карпенко Ю. А., Сусуму Уемура] – Одесса: Астропринт, 2001. Т. 1. – 2001. – 376 с. ; Т. 2. – 2001. – 296 с.

[2] Демьянова (Морошану) Л.И. Словарь экспрессивной лексики русских переселенческих говоров Одесской области / Л.И. Демьянова (Морошану). - Одесса, 1988. -128 с. - Деп. в ИНИОН АН СССР 14.03.1988, № 33038.

[3] Липоване: История и культура русских старообрядцев. К 200-летнему юбилею первого поселения некрасовцев в российские пределы / [ред. Пригарин А. А.] – Вып. 8. – Одесса-Измаил: ООО РИА СМИЛ, 2011. – 218 с. ; Международные научные проекты Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН [Электронный ресурс] / Режим доступа: (http://www.ruslang.ru/agens.php?id=international).

[4] Морошану Л.И. Методы сбора и анализа экспрессивной лексики в говорах липован Придунавья /Л.И. Морошану// Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. - Серія: Філологія. – Вип. 2. – Одеса, 2010. – С. 41-53.

© Морошану Людмила Ивановна, кандидат филологических наук,
Международный гуманитарный университет; ludmilamorosanu@rambler.ru, 2012

1.1.1. Старший брат: *бадя, братка, браток, -тка.*

1.1.2. Младший брат: *брат под братом.*

Наименования лиц: социальные отношения

Семейные отношения

2.Родственники: *породство,* ср.; *родичь, -и,* ж., собир.; *ро́дня, сро́дня*,

сро́дство, сродство, -а, собир.; *сро́дычи*, мн.; *сростки*, *-ов*, мн.

2.1. Родственник: *родак; ро́дный, -ая; ро́дыч.*

2.2. Родственница: *родичка.*

3.Не находящийся в родственных отношениях, чужой: *иностранный, ая.*

4.Не состоящий в браке:

4.1. Девушка, которая долго не выходит замуж: *монашка.*

4.2. Старая дева: *тёта.*

4.3. Холостой, неженатый: *несвязанный*, *-ого,* субст.; *паробок, парубок, -бка*, м.

4.3.1. Старый холостяк: *старый парень.*

4.4. Разведенный:

4.5. Разведенная: *разводничка.*

5.Молодожены: *парка.*

5.1. Женатый: *поженатый, -ая.*

5.2. Замужняя: *подружанная, -ой.*

5.3. Женщина, родившая ребёнка вне брака: *покритка, покритка.*

6.Супруги

6.1. Муж (общее название): *ладушка, -и,* м., ласк.; *мотуля*, *мужава*, *ы,* м.; *старый, -ого*, субст.

6.1.1. Мужнин: *ладушкин, -а.*

6.2. Жена:

6.2.1. Молодая замужняя женщина: *молодица*, *молодычка*, ласк.

7.Родители (общее название): *батьки, батькы*, *-ов*, мн.

7.1. Отец: *батка*, *батень, -я; батька, тятень, -я.*

7.2. Мать: *матка*, *мамця*, ласк.

8.Дети: *дитинки, бахура, -ы*, ж. собир.

8.1. Сын:

8.1.1. Приемный сын: *вскормник, приёмщик, примар*, *примыш, скормник.*

8.2. Дочь: *девка, донька*, ласк., *доча, дочка́.*

8.2.1. Младшая дочь: *меньшачка, меньшачечка*, ум.-ласк.

8.2.2. Старшая дочь: *старшая.*

8.2.3. Приемная дочь: *вскормница, скормница.*

8.2.4. Падчерица *приймашка.*

8.3. Сводные дети: *зведышки*, *-ов,* мн.

9.Бабушка/дедушка:

9.1. Дедушка: *деда, -ы*, м.

9.2. Бабушка: *бабуня*, ласк.

9.3. Прадедушка: *прадедок, -дка*, м.

10. Внуки:

10.1. Внук: *внука, -и*, м.

10.2. Внучка: *внука, -и, внуча.*

11. Брат / сестра

11.1. Брат: *брательник*, *братённик, братень, -я*, *братуха, братчик.*

11.1.1. Старший брат: *бадя, братка, браток, -тка.*

11.1.2. Младший брат: *брат под братом.*

11.2. Сестра:

11.2.1. Старшая сестра: *нянька, няня.*

12. Дядя/тетя

12.1. Дядя: *бадя.*

12.2. Тетя: *дядя, -и*, ж. (жена дяди), *тёта, титятка*, ум.-ласк.

13. Племянник/племянница:

13.1. Племянник: *небиж*, *племенник.*

13.2. Племянница: *племе́нница.*

14. Двоюродные брат, сестра

14.1. Двоюродный брат: *природный брат, братан.*

14.2. Двоюродная сестра: *природная сестра.*

15. Родители одного из супругов по отношению к родителям другого супруга: *сватовья*, мн., *сватья*, ев, мн.

15.1. Мать одного из супругов по отношению к родителям другого супруга: *свашка.*

16. Свекор/свекровь

16.1. Свекор: *бачка, -и*, м., *батчка, батшка.*

16.2. Свекровь: *свекра*, *свекровья, -ьи*, ж.

17. Зять/невестка

17.1. Невестка (общее название): *молодуха.*

17.1.1. Старшая невестка: *няня.*

17.2. Зять:

17.2.1. Зять, живущий в доме родителей своей жены: *привёдник*, *приймак, примак*, *приймач.*

18. Брат/сестра мужа:

18.1. Брат мужа: *гивер*, *деверёчек, -чка*, ласк., *деверил*, *деверилушка*, *-и*, м., ум.-ласк., *деверь.*

18.2. Сестра мужа: *своячка, золвица.*

19. Брат/сестра жены

19.1. Брат жены (по отношению к мужу): *шурик, шурьяк, шурак.*

19.2. Сестра жены (по отношению к мужу): *свояченя.*

20. Жена брата (по отношению к жёнам других братьев): *ятровка.*

21. Внебрачный: *девичий, -ья, -ье* (*дивичий дитёнак*), *девчий. байстрюк.*

Названия участников свадебного обряда

1.1. Сват: *сходатай, -я.*

1.2. Сватья: *сходатая.*

2.Главный распорядитель на свадьбе: *аброзник, дядька, примар, примарь, старший шафер.*

3.Главная подруга невесты на свадьбе: *старшая подружка; старшая друшка.*

3.1. Подруга невесты на свадьбе: *дружка*.

3.2. Подруга невесты, поющая на свадьбе: *игрица, игрыца.*

3.3. Девушка, обряжающая невесту: *молодилка*.

4.Жених: *молодик*.

5.1. Шафер жениха на свадьбе: *боярин, буярин, буер, брат, дружко, -а,* м.

5.2. Подруга жениха на свадьбе: *боярыня, сестра*.

6.Обязательные участники свадебного обряда: *братьё, -я,* собир.

Венчание

1.Посаженный отец: *венчальный, -ого*, субст.; *венчальный отец; венчальный сват; нанаш; нанашул; папаша; папашка,* ласк.; (муж нанашки) *нанаш*.

2.Посаженная мать: *венчальная мать; венчальная сваха; винчальная, -ой,* субст.; *нанашелка, нанашка.*

3.Невеста по отношению к посажёным родителям: *фена*.

4.Девочка, которая держит свечи над молодыми при венчании: *светилка*.

Крестины

1.1. Крестный отец: *бачка, -и*, м.; *папаша*.

1.2. Крестная мать: *мачка, хрестя*.

2.1. Крестник: *хрещеныk, похрестник*.

2.2. Крестница: *похрестница*.

3.Жена кума: *кумиха*.

Обращения

1.1. К матери: *матушь*, ж.

1.2. К отцу: *батуш*, м.

2.1. К мужу: *старый*, субст.

2.2. К жене: *зоря́на*, ласк.

3.1. К сыну:

3.2. К дочери: *доча*.

4.1. К дедушке:

4.2. К бабушке: *бабуш,* ж.

5.1. К дяде:

5.2. К тете: *тётень. тёнька*, ласк.

6.1. К свекру:

6.2. К свекрови: *матушка*.

7.1. К мальчикам: *хлопчата*, мн.

7.2. К девочкам:

8.1. К молодому человеку:

8.2. К девушке: *девойка, доча, домнивостра* (устар), ж.

Наименования лиц по возрасту

1.Маленький ребенок

1.1. Младенец: *молоденец, -нца, малюк*.

1.2. Маленькая девочка: *малючушка*, ласк.

1.3. Мальчик: *баёт; бахур; ребятёночек, -чка*, м. ласк.; *хлопчик; хлопчишка*, м., ум.; *хлопчонок, -нка*, м., ум.

1.4. Дети: *ребёнки*, мн.; *хлопчата*, мн.

2.Подросток.

2.1. Мальчик-подросток: *бацан, -а*, м. уничиж.; *баяты*, мн.; *босан, жевжик, подрослый, -ая; ребятьё, -я*, собир.; *хлопец; юн*, -а, м.; *юнош, -и*, м.

2.2. Девочка-подросток*: бахурка; девчук, -а*, м.; *дифчуки*, мн.

3.1. Молодой человек: *ранний*.

3.2. Девушка: *девча, -а*, собир.; *девчина; девчишка*, пренеб.; *домишора*.

3.2.1. Девушки: *девчаты, -чат*, мн.

4.Взрослый: *дорослый, -ая*.

5.Пожилой: *подлетний; подлетный; пожитель; престаревший; пристаркуватый; приста́рок, -рка; приста́рак; прожилой; староватый,*

Старик: *батрина, -ы*, м.; *мотуля, -и*, м.; *старинный; стурцуган*, экспресс.; *шкарба*, ж. и м.

СТАРООБРЯДЦЫ ЮЖНОЙ МОЛДОВЫ В КРАЕВЕДЧЕСКИХ ОЧЕРКАХ:

[Рец.:] Любич П.А. «*Кагул*». Книга 1. Русские православные староверы / Научн. консультант Александру Магола. – Кишинев: Elena-V.I., 2012. – 204 [56]р.

Каждая община старообрядцев, любое из поселений достойны детального и комплексного описания. Долгие годы в липованской среде лишь народная память выполняла роль фольклорной версии истории. Сюжеты родного прошлого передавались не столько в писанном формате, сколько рассказами старожилов. Они же формировали представления о специфике культуры, норм поведения, языка и т.д. Порой образованная в остальных отраслях знаний, липованско-старообрядческая интеллигенция ощущала дефицит собственной литературы, в которой бы излагался исторический опыт своей группы.

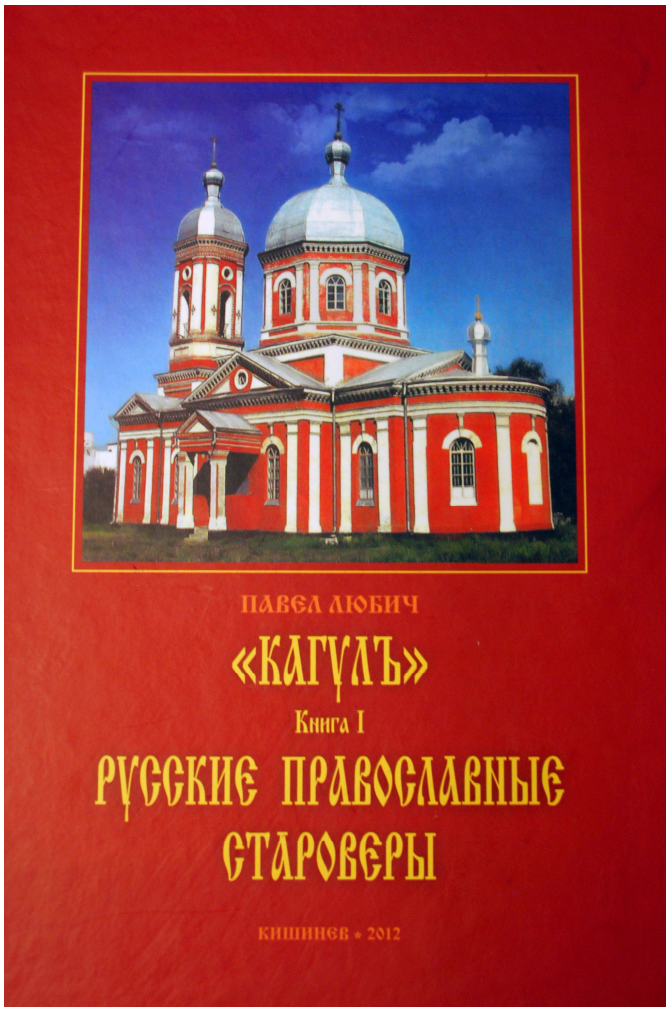
До недавнего времени такого жанра себе нельзя было даже представить. В последние десятилетия процесс создания микроисторических очерков начался, но идет крайне медленно. Буквально, Сарыкёй (Румыния) и Вилково имеют по несколько вариантов своего прошлого. Другим же поселкам пока не доводилось быть предметами специального внимания.

В этом контексте и стоит оценивать труд П.А. Любича, посвященного краеведческим страницам прошлого староверов Кагула. Его оригинальность может стать своеобразным ориентиром для будущих очерков подобного типа. И, вместе с тем, некоторым образом подводит итоги современным исследованиям общности липован-старообрядцев.

Длительный сбор эмпирических данных по своему родному Кагулу сочетался у автора со стремлением всячески расширить диапазон своего исследования. Об этом свидетельствует неоднократное участие в наших международных форумах, введение в оборот отдельных источников и сюжетов на страницах нашего ежегодника. Многие вопросы истории одной общины не возможно было бы решить без глобального взгляда на судьбу старообрядцев Европы.

Памятуя о социальной ответственности, краевед апробировал свои материалы как среди академической общественности, так и в общении с носителями традиций «*древлего благочестия*». Вот почему книга получилась не только интересной, но и полезной. Целый ряд очерков напрямую связаны с актуальными помыслами и рассуждениями старообрядчества.

С большой любовью, породившей порой очень эмоциональные оценки, написан текст. Равно с аналогичными чувствами подобрано художественное оформление и иллюстрации к книге. Формально книга представляет собой жанр научно-



популярного изложения прошлого опыта, выразительности культурно-бытовых и лингвистических традиций староверов г. Кагула.

В результате, можем констатировать появление самобытного «*липованского письма*» в литературе. В нем можно проследить объединение научной документалистики (большинство базируется на свидетельствах источников) с фольклорным восприятием прошлого опыта. Легендарные и полумифологические сюжеты соседствуют с сухими данными официальных и авто- источников. Особенно радует, что за счет включения в текст воспоминаний и личностных материалов многих липован история на микро-уровне наполняется антропологическим смыслом.

Кагул – исторический центр староверия Бессарабии. Его феномену, описанию факторов его породивших, и посвящена работа П.А. Любича. Начинает он, как и большинство авторов из «*липованской группы*», с истоков и происхождения староверия. Затем краевед подробно рассмотрел возникно-

© Пригарин Александр Анатольевич, кандидат исторических наук,
доцент Одесский национальный
университет им. И.И. Мечникова;, 2012

вение старообрядческих поселений в долине р. Фрумоаса в контексте формирование липованско-некрасовской общности. В этой же главе характеризуются языковые особенности кагульских староверов, а также особенности внешнего вида.

Отдельная глава посвящена этнографической специфике старообрядцев Кагула. В ней содержатся данные о специфике материального быта, внутрисемейных отношений, духовного мира. Основой написания главы стали вполне профессиональные интервью П.А. Любича со старожилами.

Эта идея продолжается в главе по религиозным особенностям староверов. Здесь обобщаются особенности конфессиональной культуры и этикетного поведения, а также в летописной форме предпринята успешная попытка реконструкций храмов и священства города. В этой главе исследователь нередко переходит к жанру проповедника и наставника. Такая эклектика, наверное, обусловлена дидактическими и социализирующими функциями издания.

В 5-й главе, П.А. Любич по сути воспроизводит историю своего поколения кагульских староверов. Здесь сосредоточены сюжеты Великой Отечественной войны, румынской оккупации и советизации населения Кагула. Получилось исключительно трагично, что возможно оправдано многими фактами репрессий. Однако, на наш взгляд, были и обратные примеры, когда старообрядцы эффективно инкорпорировались в советское пространство (например, успехи колхоза «*Путь Ильича*» или количество выходцев из общины получивших высшее образования и состоявшиеся в социалистической системе).

Уже полностью как свидетель и непосредственный участник излагает автор современный этап – возрождения и восстановления. Глава повествует об актуальном опыте липован Кагула, их стремлении реконструировать традиции своих славных предков.

Завершает книгу специальный раздел, посвященный знаменитым выходцам кагульской общины. Здесь нашлось место и религиозным, и светским деятелям. Хотя здесь бы хотелось бы подробных биографий, раскрывающих непростые судьбы на фоне различных эпох.

Безусловно, что к работе могут быть предъявлены и серьезные претензии. Однако они порождены сторонним взглядом, который всегда отображает знания рецензентов, а не автора. Его результаты следует расценивать с позиций, ЧТО сделано, а не с корреляцией на то, что ЕЩЕ можно было БЫ сделать. В этом смысле, работа логична и закончена. Кагульские староверы отныне имеют свою письменную версию своего прошлого опыта. Она базируется на широком круге оригинальных источников, которые должным образом обобщены и проинтерпретированы.

Можно было бы указать на включение ряда непроверенных фактов в повествование. Например, об образовании староверческой общины в Кагуле еще в 1711 г. Это предположение базируется на свидетельстве человека родившего более, чем через два столетия после описываемых дат. Оно не выдерживает критики и проверки данными других источников. Однако, понимая, что краеведческий очерк всегда будет содержать такие вот легендарные упоминания, а также учитывая фольклорные традиции истории липован, к такого рода наивностям не следует относится строго.

Равно не стоит осуждать автора за местами компилятивный характер подачи материала. Включение в массив текста общеизвестных для ученых сюжетов (Раскол, Боярыня Морозова и т.п.) малопригодно для собственно научного труда. Но в этом случае, мы имеем дело с краеведческими очерками. В условиях дефицита специальной литературы, подобные фрагменты направлены на местных читателей.

Зная работы и по другим этническим группам региона, отметим преимущества книги П.А. Любича. К таким относится стремление вписать историю группы в общее прошлое Бессарабии; рассмотреть локальные сюжеты на фоне глобальных тенденций в староверии; намерение всячески приблизить предыдущий опыт староверов к насущным проблемам. И еще одна черта, выгодно отличающая книгу о кагульских староверах – междисциплинарность. Автор стремился к комплексности, чтобы самобытность липован предстала с разных корпоративных точек зрения: исторической, этнографической, филологической и т.д.

В результате получилось не столько механическое объединение нескольких текстов под одной обложкой, сколько органичное творческое сочинение. Читать его и поучительно, и интересно. Поздравим Павла Александровича и пожелаем «*Многая лета!*», успехов в изучении и популяризации старообрядческого населения!

Пригарин А.А. (Одесса)